

## Cidadania Patrimonial

---

Manuel Ferreira Lima Filho<sup>a</sup>

Apresento nesse artigo o conceito de *cidadania patrimonial* tendo em vista a minha trajetória antropológica no campo do patrimônio cultural convergindo o repertório conceitual com o acúmulo de experiências de campo relacionadas às pesquisas acadêmicas, assim como na produção de relatórios técnicos demandados da gestão de políticas patrimoniais. Resgato a noção de cidadania insurgente de James Holston e dialogo com autores antropológicos e de gestão cultural. Com inspiração nos conceitos de insurgência e agência para construir a noção de cidadania patrimonial. Na análise, o mito da nação e sua operacionalidade na afirmação da hegemonia da cultura nacional são pensados por via do tema do patrimônio cultural, mas associado com ideia da ação/práxis social em que a adesão ou resistência/negação às políticas patrimoniais totalizadoras da nação configuram ações dos coletivos sociais e étnicos moduladas entre o mito ao anti-mito da nação.

Patrimônio cultural; Cidadania; Antropologia.

### Do patrimônio à cidadania

Tenho pensado sobre o tema do patrimônio cultural seja na sua dimensão acadêmica por meio de aulas, orientação de alunos, coordenação de pesquisas institucionais e na constituição da rede de antropólogos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), seja também por meio de atuação extramuros acadêmicos tais como relatórios

<sup>a</sup> Professor da Faculdade de Ciências Sociais (UFG), pesquisador do CNPq. Pesquisa financiada pela FAPERJ, CNPq, Fulbright/CAPES E-mail: manuelfilho@gmail.com.

técnicos de consultoria, oficinas de educação patrimonial e feitura de dossiê com a temática do patrimônio imaterial.

Perspectivado a partir do lugar de fala do saber fazer do antropólogo produzi algumas reflexões a respeito da interação e fricção do conceito antropológico de cultura e do patrimônio cultural (Lima Filho 2009, 2012a, 2012b, 2013 e 2015).

Os anos de atuação profissional com o tema me incentivaram buscar um diálogo entre o repertório teórico (conceito) e a prática (técnica) da antropologia. Em países como o Brasil e demais da América Latina, além da África, a temática da raça, etnia, gênero, violência e subalternidade vulcanizam um passado de concepções e práticas colonialistas. E a ação do antropólogo certamente não se esquivava do enfrentamento das questões políticas diretamente relacionadas aos assuntos dos direitos humanos, da justiça social e da democracia. Com o patrimônio não pode ser diferente.

Partindo dessa perspectiva, o conceito que tenho nominado *cidadania patrimonial* merece, diante dessa minha trilha profissional, agora uma narrativa por meio da escrita, um dos vetores que compõe o ofício do antropólogo (Cardoso de Oliveira 2000).

Ronaldo Rosaldo (1997) tendo participado de um grupo de estudos a respeito da situação dos latinos nos Estados Unidos, em que se operacionalizou conceitos como identidade, multiculturalismo e cidadania cultural, ponderou que, se por um lado, a noção de cidadania é compreendida como um conceito universal, quando todos os cidadãos de um Estado-nação particular são iguais perante a lei, argumenta, entretanto, de que é preciso distinguir o nível formal de uma teoria universal<sup>1</sup> para um nível substantivo de práticas de exclusão e marginalização diretamente relacionadas às questões da raça, gênero e classe. Ele adianta que a contemporânea política de cidadania deve necessariamente levar em conta o papel que os movimentos sociais têm exercido no sentido de reclamar por direitos tendo em vista novas áreas como o feminismo, os movimentos negro e indígena, a ecologia e as minorias vulneráveis como as crianças (Rosaldo 1997:27).

Enquanto Hall & Hell (1990 *apud* Rosaldo 1997) advertem para um crescente quantitativo da cidadania cultural, para Rosaldo tal expansão é marcada pelo seu caráter qualitativo porque a ideia de cidadania é atravessada pela noção de cultura: “How we need to understand the way citizenship is informed by culture, the way that claims to citizenship are reinforced or subverted by cultural assumptions and practices” (Rosaldo 1997:35).

Antonio Augusto Arantes (1996) acrescenta mais uma dimensão que permeabiliza o tema contemporâneo da cidadania: o direito à informação e o acesso aos bens simbólicos substanciando o campo da comunicação social, do mercado e da interpenetração das esferas pública e privada. O autor acrescenta que “cidadania não possui uma ‘essência’, mas é artefato político-cultural móvel e mutável” (Arantes 1996:10).

Aqui vale lembrar as ponderações de Marilena Chauí (2006) advindas da sua experiência na secretaria de cultura de São Paulo como gestora da política municipal relacionada aos suportes da memória e do patrimônio cultural. O desafio foi romper com a concepção historicamente construída em que o poder público enquanto sujeito cultural e, portanto, produtor de cultura determinava “para a sociedade formas e conteúdos culturais definidos pelos grupos dirigentes, com a finalidade de reforçar a sua própria ideologia” (Chauí 2006:47). O uso de comunicação de massa era utilizado pelos órgãos culturais com o intuito de operar e produzir uma cultura oficial, exposta nacional e internacionalmente, sendo que a autoridade e o monumental eram marcas de uma tradição autoritária. A hegemonia de tal tradição provocou em Marilena Chauí a indagação: “As políticas de patrimônio histórico, cultural e ambiental estariam condenadas à forma mísera e pomposa da memória e da celebração da história do vencedor?” (Chauí 2006: 123). Vislumbrando outra concepção de política cultural, o patrimônio histórico, cultural e ambiental passou a ser assumido, na condução de políticas públicas de São Paulo, como prática social e cultural de múltiplos e diferentes agentes sociais e a memória

enquanto um direito do cidadão como ação de todos os sujeitos sociais e não como produção oficial da história.

A experiência de gestão cultural de Marilena Chauí elencou as seguintes proposições inerentes à prática da cidadania cultural enquanto processo: o direito à informação, o direito à fruição cultural, o direito à produção cultural e o direito à participação (Chauí 2006:96-101).

Roberto DaMatta (1997) faz da cidadania um tema central das suas interpretações sobre o Brasil apresentando as categorias *variação* e *perversão* da cidadania que no caso brasileiro se unem às práticas de poder, hierarquia e relações sociais. Por isso, o antropólogo desconfia de uma cidadania universal:

“será que podemos falar de uma só concepção de cidadania como forma hegemônica de participação política, ou temos que necessariamente discutir a hipótese de uma sociedade com múltiplas formas e fontes de cidadania, tanto quanto são as esferas existentes em seu meio?” (DaMatta 1991:85) e conclui: “[...] há uma forma de cidadania universalista, construída a partir de papéis modernos que se ligam à operação de uma burocracia e de um mercado; e também outras formas de filiação à sociedade brasileira – outras formas de cidadania – que se constroem através dos espaços tipicamente relacionais, dados a partir do espaço da ‘casa’. Em outros termos, há uma *nação* brasileira que opera fundada nos seus cidadãos, e uma *sociedade* brasileira que funciona calcada nas mediações tradicionais” (DaMatta 1991:93 – grifos do autor).

Avançando sobre o tema da cidadania recorro à etnografia que James Holston realizou no Brasil, incluindo uma perspectiva histórica, de maneira particular no contexto urbano da cidade de São Paulo. Para ele, o caso brasileiro combina a noção formal de cidadania baseada nos princípios do Estado-nação, com um caráter mais substantivo marcado pela distribuição de direitos, significados, instituições e práticas para certos cidadãos, ou seja, para certas categorias de cidadãos. Em outras palavras, haveria uma produção social da cidadania instalando, dessa maneira, um paradoxo ou mesmo uma aporia: tem-se no horizonte a cidadania para todos, mas se produz pela cidadania cidadãos de classes diferenciadas, mulheres, idosos, gestantes entre

outros. Destaco duas ideias centrais do estudo de Holston que me parecem úteis para correlacionar com o tema do patrimônio cultural. Para ele a agência dos cidadãos investigados no Brasil não é apenas a de resistência, soma-se aquela que produz engajamento, persistência e inércia. Assim, os cidadãos ativamente mantêm o regime engajado da cidadania, tal como resiste a ele. O outro conceito é o de *insurgência* aplicada a cidadania. Em suas palavras “insurgence describes a process that is an acting counter, a counterpolitics, that destabilizes the present and renders it fragile, desfamiliarizing the coherence with which it usually presents itself” (Holston 2009:34) cunhando o termo *Insurgent citizenship* (cidadania insurgente).

Apesar de James Holston pensar a cidadania informada pela conjuntura de uma antropologia urbana localizada e comparativa, me interessa aqui a conotação do termo insurgência que alia engajamento, mas também inércia, e que de alguma forma aproxima daquilo que Antônio Arantes nominou de ‘inflexão cultural’ e Renato Rosaldo de reforço ou subversão da cidadania pelas práticas e assertivas culturais. Marilena Chauí alinha a cidadania como processo que conecta informação, fruição, produção e participação dos atores sociais e por sua vez Roberto DaMatta utiliza-se das categorias variação e perversão para informar sobre uma subcidadania no caso brasileiro.

Tais ponderações são, de alguma maneira, concorrentes por vias diferentes: estudo de bairros de São Paulo; mapeamento etnográfico dos latinos nos Estados Unidos; a organização de um livro sobre cidadania editada pelo órgão patrimonial estatal brasileiro (IPHAN); a experiência de gestão cultural enquanto política estadual e, por fim, as variações do tema da cidadania no Brasil na perspectiva relacional entre a casa e a rua. Não se pode pensar a concepção de cidadania e sua aplicação sem levar em conta as concepções e trajetórias histórico-culturais dos grupos sociais e étnicos que a experienciam e suas agências. De maneira particular me identifico para esse propósito com a definição formulada por Emirbyer & Mische (1998) que conceituam agência<sup>2</sup>:

“[...] as a temporally embedded process of social engagement, informed by the past (in its ‘iterational’ or habitual aspect) but also oriented toward the future (as a ‘projective’ capacity to imagine alternative possibilities) and toward the present (as a ‘practical-evaluative’ capacity to contextualize past habits and future projects within the contingencies of the moment)” (Emirbyer & Mische 1998:962).

Visto isto, transporto essas considerações de teor antropológico e de gestão para a recepção por parte dos coletivos sociais com relação às políticas patrimoniais do Estado idealizadas pela conjuntura internacional por meio da UNESCO, principalmente condizente com a política de tombamento<sup>3</sup> e de registro do patrimônio imaterial ou intangível<sup>4</sup>. Nesse sentido, insurgência, inércia, engajamento ou modulação cultural dão o tom do enfrentamento de tais grupos com essas políticas de Estado-nação, particularmente na América Latina quando todos os países foram signatários da convenção da UNESCO para o registro dos bens imateriais.

Enquadrado o foco que quero retratar, considero como *cidadania patrimonial* a capacidade operativa dotada de alto poder de elasticidade de ação social por parte de grupos sociais e étnicos, em suas dimensões coletivas ou individualizadas de construir estratégias de interação (de adesão à resistência/negação) com as políticas patrimoniais tanto no âmbito internacional, nacional ou local, a fim de marcar preponderadamente um campo constitutivo identitário, pelo alinhamento dos iguais ou pela radicalidade da diferença. Tal capacidade cognitiva e de agência se utiliza da exploração de categorias cunhadas no devir da construção epistêmica da antropologia, tais como cultura, natureza, território, tradição, parentesco, identidade, interagidas com as categorias patrimoniais como tombamento, registro e inventário e, por fim, enfeixadas por categorias nativas como nós e não-nós, objetos, mitos, ritos, humanos e não humanos, parentes, consanguíneos e afins, os chefes, os xamãs, os artistas, o corpo, a pintura, os jovens e os velhos, os que sabem fazer, entre outros indexados por um sistema linguístico e cultural próprios. Ou seja, o patrimônio está inserido no mito da nação e por meio dele pode-se almejar a cidadania cultural

por meio de modulações interculturais. Todavia, o patrimônio pode estar igualmente fora do mito (o não patrimônio) e não legitimar o discurso da cultura nacional replicado pela hegemonia da nação como tem marcado algumas produções da antropologia brasileira a respeito da cultura nacional como bem escreveu Mônica Pechincha (2006: 35). Qual seria o lugar do subalterno na representação do patrimônio brasileiro, aquele que não se encaixa na excepcionalidade ou na relevância/representatividade do patrimônio? O reverso do patrimônio tem lugar na cidadania patrimonial, potencializando a cidadania insurgente. Essa última possibilidade não tem sido contemplada pelos autores quando escrevem sobre o patrimônio. Ora, a análise do patrimônio distanciada do mito da nação só é capaz se consideramos o conflito ou a insurgência colada também ao conceito de cidadania. Dessa forma, a ação patrimonial movida pelos atores sociais desenha uma escala cuja mensuração vai do mito da nação à sua resistência/negação assumida por atores sociais que politicamente se situam nas margens, nas fraturas e clivagens, ou seja, em direção a uma ideia de anti-mito<sup>5</sup> da nação.

A elasticidade operativa que imputo à cidadania patrimonial permite aos sujeitos e coletivos adentrarem num campo marcadamente assimétrico da produção de poder do Estado, instruídos por uma prática histórica colonialista e a manutenção de um modelo econômico liberal, que se nutre da manutenção de hierarquias fantasiadas por um multiculturalismo acritico na esteira conceitual da indústria cultural já denunciada pela Escola de Frankfurt notadamente por Adorno (2002). Encaixam-se nesse viés as noções de tombamento e registro indexadas juridicamente pelo Estado brasileiro por suas respectivas conexões com as noções de excepcionalidade e de relevância que já considerei redutores conceituais e pragmáticos :

“Percebo uma armadilha conceitual da qual os idealizadores do Decreto não conseguiram escapar. Em seu artigo primeiro, parágrafo segundo, o texto jurídico diz: ‘A inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua ‘relevância’ nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira’. [...] Ora, nota-se que a palavra ‘relevância’ está para o Decreto do

Imaterial como a palavra ‘excepcional’ está para o Decreto do Tombamento. Ambos são seletivos, excludentes. (Lima Filho 2009:622).

Nesse jogo de poder, ora com o intuito de restringir o alcance da rede das políticas patrimoniais, ora como recurso ultimado pela condição humana de sobrevivência em contextos sociais de países como o Brasil onde as condições básicas de vida faltam, como saúde, segurança, moradia e educação, os atores sociais se assumem enquanto participantes do jogo da ação política (Bourdieu 1997) e que nos faz lembrar a ação racional instrumental de Weber ou subvertem a ordem por dentro da própria política e fazem da cultura um recurso da economia cultural, uma conveniência (Yúdice 2006) ou uma arma:

“[...] ‘nativos’ dos quatro cantos do planeta apropriam-se da categoria [cultura] para, em nome do valor de sua própria ‘cultura’, defender seus modos de ser específicos em relação a alteridades humanas e institucionais com diferentes pesos e medidas. Assiste-se, assim, a agenciamentos muitas vezes inusitados, constituindo redes e espaços de compartilhamento com horizontes que ampliam ou fecham [...] na metáfora da ‘cultura como arma’ está em relevo a capacidade de ‘objetificação’ do reconhecimento da cultura, algo que ocorre quando alguém de fora se dispõe a representar o que as comunidades vivem e experimentam. Mais do que isto, temos a continuidade em reverso desse processo, como quando o sujeito ‘objetivado’ se apropria da representação e dos pressupostos do observador [...]” (Mafra 2011:607).

A complexidade dessa tessitura de interculturalidades caso a caso não se enquadra na armadilha de uma política patrimonial totalizadora, tombamento ou registro. Horizontaliza-se aqui uma concepção mais extensa de patrimônio que não se equivale, embora possa acontecer, às coleções e, portanto não necessariamente sendo o patrimônio uma categoria de recorrência universal como pensou Pomian (1987) e que seduziu Gonçalves (2006:26 e 2007:45). Patrimônio é categoria ocidental e aquilo que os não-ocidentais fazem dela é modulação do encontro da história com a cultura. É por isso que as políticas patrimoniais ancoradas por representatividade, excepcionalidade, ou de relevância como quer a UNESCO e no caso específico das políticas



patrimoniais brasileiras são implodidas numa inspiração já clássica de Marshal Sahlins (1977 e 2003) pelo pensar cultural de alteridade: colada ou radicalmente distante de nós mas em permanentemente ebulição numa ciranda de refazendas culturais demarcando a construção de sujeitos sociais por via de uma identidade narrativa mítica/histórica, intercultural.

Assim, de um lado encontra-se a cartografia weberiana da esfera econômica alertando para uma dimensão ocidentalizada totalizadora do patrimônio com uso semântico/ideológico da categoria diversidade impregnada de colonialismos e aquilo que José Jorge de Carvalho chamou de “impunidade estética”:

“Enquanto um coreógrafo do eixo Rio-São Paulo pode ‘antropofagicamente’ apropriar-se de um determinado saber performático de um tambor-de-crioula do Maranhão, por exemplo, nenhum artista desse tambor-de-crioula pode exercer esse mesmo canibalismo cultural sobre um grupo de dança ‘erudita’ que se apresenta no Teatro Municipal do Rio de Janeiro. [...] O lema antropofágico funciona, na prática, como uma espécie de código secreto da *impunidade estética* (grifo meu) e da manutenção de privilégios da classe dominante brasileira. Nessa antropofagia (obviamente de mão única), duas classes interligadas celebram, mediante símbolos por elas mesmas ditos nacionais, seus privilégios diante dos artistas das comunidades indígenas e afro-brasileiras: a classe que se sentiu tão impune a ponto de poder realizar essa sempre celebrada síntese cultural modernista (os tais empréstimos culturais que, com o passar do tempo, se tornam roubo) e a classe (que é sua continuação histórica) que agora propõe e executa os inventários do patrimônio cultural imaterial brasileiro [...]” (Carvalho 2004:07).

Mas penso também que o Outro, alvo da antropofagia de seus referenciais culturais, não é passivo e, se posicionado apenas num polo extremo de passividade, corre o risco de ser essencializado. Se para Mônica Pechincha (2006:62) Roberto da Matta em sua interpretação a respeito da cidadania no Brasil há lugar para a representação, mas não a voz do Outro, noto, contudo que nos processos patrimoniais de registro de referências culturais os grupos sociais de alguma maneira têm assumido um topos na conjuntura relacional com as políticas do Estado.

Daí a noção de insurgência colada à cidadania poder ajudar a pensar o jogo do patrimônio ou a ‘arma da cultura’ na práxis intercultural. Então temos a configuração de uma operacionalidade intercultural acionada por uma *habitus* nativo, uma alteridade mais ou menos próxima de nós, misturada ou distanciada, mas em interação factual. Dessa maneira, o patrimônio é útil tanto quando o português, a escola não indígena, a vereança são úteis para os indígenas no jogo de poder intercultural ou não. A boneca Karajá<sup>6</sup> pode e deve ir para o Museu e sua patrimonialização pode incrementar o empoderamento das mulheres e arranjos domésticos num grupo étnico fortemente marcado pela dimensão do gênero, mas as máscaras de Aruanã devem ser queimadas, portanto, não é coleção nativa, é fabricação para uso rituais circunstanciados pelo princípio da cultura. Se estiverem nos museus, as máscaras de Aruanãs são exemplos da prática colonialista, antiética, violenta, seja em que nível de interação possa ter ocorrido entre os Karajá, os viajantes, os etnólogos e os sertanistas<sup>7</sup>. O patrimônio é bom para jogar caso os atores estejam dispostos a jogar<sup>8</sup>. Caso contrário, o patrimônio será refratado pelos grupos sociais. Essa capacidade de refração ou de opção até onde deve seguir o jogo patrimonial é mais uma característica da mabealidade da cidadania patrimonial. Ou seja, a refração/opção rompe com a passividade da inércia.

É, pois na exploração dessas clivagens e fraturas sociais e étnicas é que se move e que se entranha a operacionalidade da cidadania patrimonial, a fim de retirar do patrimônio uma seiva de performance e jogo identitário no sentido de “[...] ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome de uma ciência detidas por alguns” (Foucault 1979:171). Ter consciência do lugar baktiniano de fala ou não fala, para lembrar Spivak (2012) do saber do subalterno: o indígena, o sertanejo, o camponês, o quilombola, o ribeirinho, o favelado e as múltiplas formas de se fazerem presentes num mundo palmilhado pela polifonia cultural e jogo de produção de poder permanente.

Visto isto, passarei a examinar alguns processos de registro de bens patrimoniais fora e dentro das políticas oficiais do registro do patrimônio imaterial brasileiro a fim de tornar visível a conotação do que tenho chamado modulação e a sua conexão como o conceito de cidadania patrimonial.

### **Modulações nas práticas patrimoniais**

A cidadania patrimonial está diretamente relacionada com a noção sociológica de ação social weberiana (Weber 1979) cujas dimensões racionais e irracionais (no campo da subjetividade) se apresentam enquanto estratégia metodológica com o fim de se compreender/interpretar a movimentação dos coletivos sociais e étnicos uma vez em contato com as políticas patrimoniais. Igualmente, a noção de agência alarga/complementa a eficácia da estratégia weberiana porque tendo em vista a complexidade do mundo contemporâneo pautado por fluxos de informações e alta permeabilidade dos sujeitos sociais e de filiações múltiplas identitárias (gênero, pertença religiosa, classe, geração, raça e etnia), que em permanente contato com a fruição de informações cada vez mais disponíveis, propicia aos mesmos sujeitos sociais o rompimento da inércia cultural/política/cidadã. A noção de agência proposta por Anthony Giddens (2009), que coloca lado a lado a capacidade das pessoas (agentes) de fazer algo (ação) com a noção de poder exercidos de alguma maneira pelos sujeitos sociais mesmo em caso de subordinação (Long & Ploeg 2011) sustenta desse modo a operacionalidade da cidadania patrimonial assim como a proposta de Emirbyer & Mische (1998) que relaciona engajamento com formas temporais: o presente (capacidade de avaliação), o passado (memória) e futuro (projetos).

A noção de modulação que acoplo ao conceito de cidadania patrimonial permite a resposta desse rompimento inercial de acordo com a biografia pessoal/coletiva do(s) ator(es) alvo das políticas patrimoniais. Biografia atravessada pelas dimensões históricas, econômicas, políticas, de gênero, de raça, de classe e de identidade social. Daí a modulação.

Posso começar com dois exemplos distintos de modulação inerente à cidadania patrimonial. Quando levei a proposta aos Karajá da aldeia de Santa Isabel do Morro, na Casa dos Homens, a respeito de registrar as bonecas Karajá (ritxòò) como patrimônio cultural brasileiro, um homem presente na reunião defendeu a ideia alegando que se era para ser do Brasil então estava tudo bem. Ora, a história dos Karajá dessa aldeia em particular está diretamente relacionada com o plano governamental da Marcha para o Oeste tendo recebido as visitas do presidente Getúlio Vargas em 1940 e Juscelino Kubstichek em 1960 (Lima Filho 2001). A modulação, no caso das bonecas de cerâmica, foi o prestígio da nação, o passado deu sentido ao presente (Lima Filho 2015). Mas de modo diferente, quando algum tempo depois, uma jovem liderança da mesma aldeia, viu no site do Museu Nacional uma fotografia de uma máscara de Aruanã me avisou aborrecido de que entraria no Ministério Público Federal contra o Museu Nacional, pois as máscaras não podem ser expostas às mulheres por princípios culturais rígidos dos Karajá. Aqui o mesmo grupo usou o artifício da nação (o Ministério Público Federal) contra a própria nação, uma instituição federal de pesquisa e ensino de pós-graduação. Modulações diferenciadas com as políticas patrimoniais, via cidadania patrimonial. Nesse mesmo raciocínio, constatei<sup>9</sup> a interessante informação de uma declaração proferida por um jovem estudante Tapirapé de uma aldeia tupi do Mato Grosso, do curso de licenciatura intercultural da Universidade Federal de Goiás de que estava na Universidade para aprender apenas o que lhe interessava para aplicar em sua comunidade, o resto não era relevante. Instigante caso de modulação intercultural. Modulação que pode ainda se exemplificada pelo controle que a mãe de santo Mãe Meninazinha D'Oxum em São João do Mereti na Baixada Fluminense, RJ, durante o processo de gravação de músicas do terreiro, ao determinar ao antropólogo Edmundo Pereira (2016) o que podia ou não ser gravado, onde gravar e quais fotografias entrariam no projeto do CD, ou seja o que era restrito ao campo do sagrado e seus membros e aquilo que podia ser publicizado:

“A primeira decisão foi a de que as gravações seriam realizadas no próprio Ilê, para onde foi levado um pequeno estúdio móvel. [...] Coube a Mãe Meninazinha, com sugestões de outros membros do terreiro, a escolha do repertório a ser gravado. A capa foi escolhida de forma a representar, por meio de objetos, os dois orixás patronos da casa: o colar de contas de Oxum e pipoca que serve de alimento a Omolu” (Pereira & Pacheco 2004:01).

Recorro agora aos primeiros passos do Estado brasileiro na instalação da política do registro do patrimônio imaterial brasileiro. O primeiro movimento foi em direção ao registro do Kuarup, complexo mitológico/ritual dos povos indígenas do Alto Rio Xingu (Agostinho 1974) que não aceitaram a proposta. O alvo então foi direcionado aos Wajãpi do Amapá que tiveram a sua Arte Kusiwa - Pintura Corporal e Arte Gráfica inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão, no ano de 2002 e no ano seguinte, recebeu da UNESCO o título de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade por iniciativa do Conselho das Aldeias Wajãpi/ Apina.

“Em novembro de 2003, a UNESCO selecionou as ‘Expressões gráficas e oralidade entre os Wajãpi do Amapá’ como Obra Prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade. Esse registro representou mais uma etapa do longo processo de reflexões dos Wajãpi em torno de sua ‘cultura’. Foi e continua sendo um estímulo para retomar a discussão, nas aldeias, de todo um conjunto de problemas relacionados ao desinteresse das jovens gerações e de muitos adultos pelos saberes e práticas tradicionais, desvalorizados ou mesmo colocados sob suspeita por força da convivência com os acirrados preconceitos da maior parte dos representantes da sociedade envolvente que se relacionam com os Wajãpi. A expectativa dos Wajãpi não é a de ‘eternizar’ sua cultura, mas de consolidar sua capacidade de se apropriar de objetos, técnicas e conhecimentos novos, de uma maneira que não prejudique - como vem acontecendo até agora - suas próprias práticas culturais. O ‘Plano integrado de valorização dos conhecimentos tradicionais para o desenvolvimento socioambiental sustentável da comunidade Wajãpi do Amapá’ apresentado à UNESCO aposta na mobilização da comunidade em torno de ações que valorizem, nas aldeias, tanto as formas de transmissão oral, como os conhecimentos relacionados ao manejo de recursos, à saúde, à história das aldeias, à cosmologia, aos rituais [...]” (Gallois 2006:69-70).

Nota-se que os primeiros movimentos das ações patrimoniais desenham uma trajetória que se move do polo da negação (povo do Xingu) para o polo a favor, protagonizado pelo Conselho das Aldeias Wajãpi/ Apina. Contudo, mesmo com a aderência dos Wajãpi ao propósito das políticas do patrimônio brasileiro e depois da UNESCO cabe prestar atenção na reflexão da antropóloga Dominique Gallois sobre a experiência do registro com povos indígenas:

“A salvaguarda das tradições orais indígenas, assim como das práticas que lhes são associadas, é um campo novo para as políticas públicas, especialmente no Brasil. Em algumas comunidades indígenas, estão sendo testadas estratégias que programas supranacionais e órgãos nacionais procuram aprimorar com a colaboração de universidades e de organização não governamentais, formando um painel ainda frágil de experimentos muito diversos e, às vezes, contraditórios. As dificuldades remetem, sobretudo, às condições disponibilizadas para a proteção do patrimônio imaterial indígena, que flutuam em acordo com os contextos políticos e econômicos. Assim, a adequação das medidas de proteção envolve, sempre, complexas negociações. Quem são os agentes responsáveis pelo inventário dessas tradições culturais? Quem tem o poder de escolher entre uma ou outra tradição, entre uma ou outra comunidade? O que se pretende preservar numa tradição: as produções, o registro dessas produções ou seus meios de expressão? Como engajar efetivamente uma comunidade na política de preservação? [...] os procedimentos de ‘conservação’ habitualmente utilizados para a proteção do patrimônio material não são adequados à preservação do patrimônio imaterial, que exige um conjunto muito mais complexo de procedimentos” (Gallois 2006:72).

O exercício da cidadania patrimonial nos primeiros casos de registro do patrimônio imaterial no Brasil já apresenta a característica da modulação. Modulação que pode ser observada de maneira apropriada quando aproximamos a lente de aumento nas clivagens dos grupos e suas particularidades diante das políticas públicas do patrimônio. Reporto aos dois primeiros casos de registro do patrimônio imaterial brasileiro que tiveram em comum a questão do conflito tendo como contexto a aplicação das políticas patrimoniais.

O primeiro registro foi o ofício das paneleiras de Goiabeiras (ES) no ano de 2002. A Associação das Paneleiras, que já vivenciavam um processo de organização particular caracterizada pelos arranjos familiares e associação, e enfrentado ameaças de perda do terreno de onde exploravam o barro, tendo cedido inclusive uma parte para a construção de estação de tratamento de água estadual, viviam tensões internas em sua organização política (Dias 2006) quando foi oportunizado a performance enquanto protagonistas do ritual de se obter o registro como bem imaterial patrimonial brasileiro e ocupam a posição de interlocutoras com o Estado:

“Durante o período em que Berenícia foi presidente da APG [Associação das Paneleiras de Goiabeiras] é que o grupo se consolidou no contexto político regional. Foi Berenícia, como representante da Associação, que entregou [por sugestão do IPHAN local] ao ministro da Cultura, Francisco Welfort, quando este esteve em Goiabeiras, a carta/documento solicitando a sua inscrição com o patrimônio cultural pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/MINC. Em 2002 o *saber fazer* panela de barro, das paneleiras de Goiabeiras, foi o primeiro registro inscrito no Livro dos Saberes” (Dias 2006:132).

Tal como as paneleiras de Vitória (ES) as baianas de Salvador tiveram o ofício das baianas de acarajé de Salvador (BA) inscrito no Livro dos Saberes do IPHAN em 2005. O conflito agora não era interno a uma associação específica como observado nas paneleiras, mas uma tensão vivida com outro grupo de baianas que apresentava outra dimensão do sagrado (o protestantismo) diferente epositor da tradição afro-brasileira:

“Quando, no ano de 2000, o registro de patrimônio imaterial foi instituído, a atividade do tabuleiro já se encontrava em meio à polêmica dos vendedores evangélicos [...]. Em 2001, um episódio pitoresco, mas muito marcante, visto que uma grande diversidade de baianas do acarajé o mencionou em nossas conversas, parece ter precipitado as baianas tradicionais e aqueles que as apoiavam para uma atuação mais enérgica. A promotor Lícia Fábio [...] instituiu o prêmio Acarajé de Ouro para a melhor vendedora de Salvador, com votação através da ‘internet’. Surpreendentemente, a vencedora foi a chamada Loura do Acarajé [...], uma praticante do ofício de cabelos tingidos, segundo algumas vendedoras, com um tabuleiro pouco consagrado

num bairro afastado e pouco popular, que também era evangélica. Era o auge da visibilidade da polêmica com os evangélicos. Aquela que menos poderia representar o acarajé, pelo fato de querer parecer loura, moderna e pelo fato de ter uma crença contrária às raízes da iguaria, havia sido premiada justamente por causa do quitute, do qual sobrevivia e ao mesmo tempo se ‘desfazia’, na opinião das outras baianas do acarajé. A maioria das baianas, e outras pessoas [...] se lembravam da indignação pelo fato de a loura ter arrebatado o prêmio. Depois deste episódio, a Abam, que estava em atividade desde 1992, inicialmente com objetivos relacionados aos benefícios da previdência social para as vendedoras, reagiu institucionalmente à polêmica. Aliou-se a um dos terreiros [...] tombados pelo IPHAN, o Opô Afonjá, e ao CEAO (Centro de Estudos Afro-Asiáticos) para fazer o pedido de registro do acarajé, um produto representativo do ofício das baianas de tabuleiro, no Livro de Registro dos Saberes. O pedido foi realizado quase logo depois da instituição do registro, no ano de 2002, e parecia haver uma certa premência, não só pela pontual indignação com o prêmio da loura evangélica, mas muito mais provavelmente por causa das constantes polêmicas cotidianas, com os evangélicos abrindo precedência para outro tipo de comercialização do acarajé, desvinculada da tradição das mulheres” (Martini 2007:238-239).

O registro do Samba de Roda no Recôncavo Baiano em 2004 também apresenta aspectos etnográficos de relações entre os grupos que estão na Associação de Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia (ASSEBA) e os grupos que estão fora, que são os do sertão baiano conforme explica Silveira (2015). A cidadania patrimonial, nesse caso, só se efetiva quando o grupo passa a fazer parte da associação e sua dimensão política institucional. Todavia, no sertão, os grupos continuam promovendo suas festas como a de Reis, estabelecendo fortes relações entre os espaços e as pessoas, fora da política patrimonial:

“A crítica construída então é em relação ao tipo de patrimonialização que apresenta uma justificativa ideológica harmônica e na prática exclui grupos nesse processo. Entretanto para os grupos do recôncavo este processo tem beneficiado muitas pessoas, desde a visibilidade do samba até o cuidado com as questões da saúde dos mestres. Contudo não é um processo isento de contradições e exclusões. Alguns grupos do sertão baiano acabam ficando a margem de todo esse processo” (Silveira 2015:07).



Finalmente reporto a um último exemplo de registro que diz respeito ao ofício dos mestres de capoeira tanto no Brasil como na UNESCO. A particularidade desse caso é que um mestre da capoeira reivindicou que essa referência cultural fosse igualmente africana e desse modo amplificando a noção do mito da nacionalidade:

[...] durante o registro ocorreu de um renomado mestre baiano discordar do reconhecimento como patrimônio cultural do Brasil, na medida em que desejava que a capoeira fosse registrada como ‘patrimônio cultural afro-brasileiro’, ainda que não existisse um instrumento legal que permitisse tal prerrogativa. O mestre chegou a organizar um evento para discutir o assunto, convocando representantes do IPHAN, a coordenação do processo do registro, capoeiristas, intelectuais e lideranças negras da Bahia. Este fato é revelador da complexidade dos processos de patrimonialização e da variedade de identificações e percepções possíveis que a capoeira pode ter. Da mesma forma, chama a atenção para uma possível necessidade de criação de instrumentos que estejam além das fronteiras das identidades nacionais. Aqui a capoeira, ao mesmo tempo, marca e é marcada por uma discussão que extrapola sua prática. [...] Como é possível manter o discurso da diversidade sob rótulos homogenizadores como os de patrimônio nacional e da humanidade? [...] a complexidade se mostra quando percebemos que a formação da identidade nacional não pode mais ser vista como singular e estanque, de modo que vem sendo percebida como múltipla e retomada por novos atores de formas variadas, os quais vêm se apropriando da cultura, a positivando, em busca de políticas de reparação e reconhecimento (Castro & Cid 2016:185-197).

Penso ter exemplificado o suficiente para demonstrar a elasticidade das atuações dos grupos sociais e étnicos quando interagem com as políticas patrimoniais, seja com a negação como aconteceu com os Povos do Xingu e Ciganos de Trindade (GO); a atuação em disputas internas ou com os representantes do Estado nação exemplificado pela Paneleiras e Baianas, a reivindicação de inclusão de grupos sambadeiro(a)s do sertão do Recôncavo Baiano, seja alargando a cidadania patrimonial para além das fronteiras da nação como é o caso da capoeira e dos Wajãpi. As experiências patrimoniais já processadas e as em curso nos convidam a ter o cuidado epistêmico e de prática a

fim de que possamos auscultar as vozes da alteridade que imputam vários sentidos ao complexo jogo do patrimônio cultural. Tal como a noção de cultura, o patrimônio na perspectiva antropológica sempre está a escorregar entre nossas mãos. Lidar com isso é o desafio permanente do ofício do antropólogo.

## Notas

<sup>1</sup> A maioria dos estudos na perspectiva sociológica a respeito do termo cidadania se refere a T. H. Marshall (1950) que se referenciou na publicação de Hobbouse de 1916 quando associou direitos e deveres do cidadão de um determinado Estado. Marshall relacionou a cidadania com a noção de classe social e apresentou uma descrição do desenvolvimento dos direitos civis, políticos e sociais na Grã-Bretanha entre os séculos XVIII e XX conforme esclarecem Morris (2010:41) e Savarlien (1987:177).

<sup>2</sup> Os conceitos de ação e agência são correlacionados e de tradição nas ciências sociais. O debate tem explorado a relação entre a estrutura e o agente, em outras palavras a tensão entre sociedade e indivíduo com teorias que enfatizam a ordem social, a estrutura, ou as dinâmicas dos agentes. Assim contribuem para esse debate as reflexões do interacionismo simbólico, o pragmatismo, a fenomenologia e seguida da noção de redes. Emirbayer & Miche associam ao fenômeno da agência os elementos “interacional”, “projetivo” e o “prático-avaliativo” (Stones 2010:13-17) e que dão impulso conceitual ao termo. Na antropologia os escritos de Marilyn Strathern tem tido grande impacto, pois diferentes das teorias anteriores que associa estrutura e sujeito, Strathern perceptivada pelos seus estudos na Melanésia chama atenção para as teorias nativas da agência em que o princípio relacional do sujeito são operados por um decodificador nativo (Strathern 2006). Particularmente penso que as noções de agência de Strathern, de Emirbayer & Miche, incluindo também a de Giddens podem ser moduladas aos tipo de caso analisado.

<sup>3</sup> A instituição do regimento jurídico do tombamento, tendo como referência a noção de excepcionalidade, no Brasil se deu por meio do Decreto Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. O decreto determina que os bens culturais devem ser inscritos em quatro Livros do Tombo: Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; Livro do Tombo Histórico; Livro do Tombo das Belas Artes e Livro do Tombo das Artes Aplicadas.

<sup>4</sup> O Decreto N. 3.551 de 4 de agosto de 2000 instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial como componente do patrimônio cultural brasileiro, tendo como referência a noção de relevância. O decreto determina que os bens imateriais devem ser inscritos nos seguintes livros: Livro de Registro de Saberes, Livro de Registro de Celebrações, Livro de Registro de Formas de Expressão e o Livro de Registro de lugares, O mesmo decreto criou o programa nacional de patrimônio imaterial.

<sup>5</sup> A noção de anti-mito foi desenvolvida por Roberto DaMatta (1970) quando analisou dois mitos: o da conquista do fogo e a origem do civilizado dos timbiras. Mas recorro aqui a interpretação de anti-mito associada a ideologia que nas palavras de Julio Cesar Melatti: “um mito de caráter mais dinâmico, que possibilita a criação de categorias novas e a passagem para uma ordem mais complexa, a da ideologia política” (Melatti 2016).

<sup>6</sup> As bonecas Karajá foram registrada como patrimônio imaterial brasileiro no dia 25 de janeiro de 2012 no Livro dos Saberes (Saberes e Práticas Associados aos Modos de Fazer Boneca Karajá) e no Livro de Celebrações (Ritxoko: Expressão Artística e Cosmológicada Povo Karajá) (Silva 2015).

<sup>7</sup> Cito os exemplos de como as máscaras de Aruanã foram negociadas entre os Karajá e os etnólogos Ehrenreich (1888) na constituição de coleções: “Foi graças à ajuda do chefe Pedro Manco que pude trazer felizmente algumas máscaras mais interessantes. Sem a intercessão dele, dificilmente se teria vencido a supersticiosa desconfiança dos membros da tribo, pois uma série de viajantes, sobretudo o próprio Spinola, haviam cometido a imprudência de profanar êsses objetos sagrados” e “Não obstante, não nos permitiram levar sem mais nem menos as máscaras encontradas na mata, porque julgavam haver mulheres na proximidade. Para transportar as máscaras ao nosso acampamento, foi preciso que os nossos camaradas as trajassem especialmente para este fim” (Ehrenreich 1948:72-77).

<sup>8</sup> Chamo a atenção aqui para não sermos iludidos por numa visão romanceada do jogo patrimonial. Para isso, é relevante as considerações críticas que Coombe & Baide (2015) fazem a respeito do limite e dos usos do patrimônio cultural diante da complexa rede de ações neoliberais que se movem por meio das categorias como proteção comunidade, direitos humanos e saberes nativos e lançando mão ainda de profissionais a fim de implementar práticas de interesses próprios em áreas ‘patrimoniais’: “Heritage is obviously being taken up as a political resource in new and surprising ways. As international heritage bodies are called upon to involve and engage local communities in the project of protecting heritage and safeguarding intangible cultural heritage, their work is increasingly imbricated in encounters with corporate, indigenous, and transnational actors who have incorporated heritage norms into their own agendas. If such intersections pose limits to the emancipatory expectations we should have for heritage governance in some instances, they also suggest that heritage governance on resource frontiers is a site of intensified struggles whose outcomes are unpredictable. Industry actors are using international heritage vocabularies in new exercises of corporate social responsibility that might be considered novel forms of public-private policy in which industrial and community agents voluntarily take up and reframe global legal principles of sustainability, community, and heritage for their own ends. [...] Mining companies have attempted to usurp or co-opt global norms that position heritage as a development resource by funding tenure-track faculty positions, endowing research chairs, and offering their own staff as experts to serve in global heritage institutions” (Coombe & Baird 2015:349).

<sup>9</sup> Tive acesso a essa informação numa palestra da antropóloga Mônica Pechincha sobre a sua experiência com a licenciatura intercultural indígena da Universidade Federal de Goiás em 2015.

## Referências

- AGOSTINHO, Pedro. 1974. *Kuwarip: mito e ritual no alto Xingu*. São Paulo: EDUSP/EPU.
- ADORNO, Thedor W. 2002. *Indústria Cultural e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra.
- ARANTES, Antônio A. 1996. “Introdução – Cultura e Cidadania”. In *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Volume 24, Cidadania. Brasília: IPHAN.
- BOURDIEU, Pierre. 1997. *Razões Práticas – sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 2000. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: UNESP.
- CARVALHO, J. J. 2004. “Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultura a indústria de entretenimento”. *Série Antropológica*. Brasília: UnB.
- CASTRO, M. B. & VIDAL, C. G.. 2016. “Processos de patrimonialização e internacionalização: algumas reflexões iniciais sobre o caso da capoeira entre o nacional e o global”. In CASTRO, M. B. & SANTOS, M. S. (eds.): *Relações raciais e políticas de patrimônio*, pp.183-199. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.
- CHAUÍ, Marilena. 2006. *Cidade Cultural – o direito à cultura*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- COOMBE, R. J. & BAIRD, M. F. 2015. “The Limits of Heritage: Corporate Interests and Cultural Rights on Resource Frontiers”. In LOGAN, W., CRAITH, M. N. & KOCKEL, U. (eds.): *A Companion to Heritage Studies*, pp.337-355. New Jersey: John Wiley & Sons.
- DaMATTA, R. 1970. “Mito e antimito entre os Timbira”. In DaMATTA, R. (ed.): *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. 1991. “Cidadania, a questão da cidadania num universo relacional”. In DaMATTA, R. (ed.): *A casa e a Rua*, pp.71-102. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A.
- DIAS, Carla. 2006. *Panela de Barro Preto: a tradição das panelas de Goiabeiras – Vitória-ES*. Rio de Janeiro: Mauad X/Facitec.
- EHRENREICH, Paul. 1948. “As tribos Karajá do Araguaia (Goiás)”. *Revista do Museu Paulista*, 2:72-77.
- EMIRBAYER, M. & MISCHKE, A. 1998. “What Is Agency?”. *American Journal of Sociology*, 103(4):962-1023
- FOUCAULT, Michel. 1979. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- GALLOIS, Dominique T. 2006. *Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas*. São Paulo: Iepé.
- GONÇALVES, José R. S. 2007. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Garamont.
- \_\_\_\_\_. 2009. “O patrimônio como categoria de pensamento”. In ABREU, R. & CHAGAS, M. (eds.): *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*, pp.25-33. Rio de Janeiro: Lamparina.

- GIDDENS, Anthony. 2009. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- HOLSTON, James. 2009. *Insurgent Citizenship - disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. New Jersey: Princeton University Press.
- LIMA FILHO, Manuel F. 2001. *O Desencanto do Oeste*. Goiânia: Editora da UCG.
- \_\_\_\_\_. 2009. “Da matéria ao sujeito: inquietação patrimonial brasileira”. *Revista de Antropologia*, 52(2):605-632.
- \_\_\_\_\_. 2010. “Espelhos patrimoniais em Ouro Preto: museus e passado afro-brasileiro”. Tomo, 1: 197-220.
- \_\_\_\_\_. 2012. “Entre campos: cultura material, relações sociais e patrimônio cultural”. In LIMA FILHO, M. & TAMASO, I. M. (eds.): *Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias, conceitos e desafios*, pp.528-545. Goiânia: Cãnone Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2013. “A casa, a santa e o rei: memórias afro-ouro-pretanas”. In AGOSTINI, C. (ed.): *Cultura Material e Arqueologia*, pp.12-34. Rio de Janeiro: Editora 7Letras.
- \_\_\_\_\_. 2015. “Nas trilhas das Rotxoo Karajá”. In SILVA, T. C. (ed.): *Ritxoko*, pp.49-71. Goiânia: Cãnone Editorial.
- LIMA FILHO, M. & SILVA, T. C. 2012. “A Arte de saber fazer grafismos nas bonecas karajá”. *Horizontes Antropológicos*, 18(38):45-74.
- LONG, N. & PLOEG, J. V. 2011. “Heterogeneidade, ator e estrutura: para a reconstituição do conceito de estrutura”. In SCHNEIDER, S. & GAZOLLA, M.(eds.): *Os Atores do Desenvolvimento Rural: perspectivas teóricas e práticas sociais*, pp.21-48. Porto Alegre: UFRGS Editora.
- MAFRA, Clara. 2011. “A ‘arma da cultura’ e os ‘universalismos parciais’”. *Mana*, 17(3):607-624.
- MARTINI, G. T. 2007. *Baianas do Acarajé: A uniformização do típico em uma tradição culinária afro-brasileira*. Tese de Doutorado. Brasília: UNB.
- MELATTI, Julio C. 2016. Mito e história. (<http://www.juliomelatti.pro.br/mitos/m16historia.pdf>; acesso em 30/01/2016).
- MORRIS, Lydia. 2010. “Cidadania”. In SCOTT, J. (ed.): *Sociologia: conceitos-chave*, pp.41-43. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- PECHINCHA, Mônica. 2006. *O Brasil no Discurso da Antropologia Nacional*. Goiânia: Cãnone. Editorial.
- PEREIRA, E. & PACHECO, G. 2004. *Ile Omolu Oxum - cantigas e toques para os Orixás. (CD de cantigas sagradas afro-brasileiras)*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, LACED.
- PEREIRA, Edmundo. *No prelo*. “Notas sobre representação fonográfica, ritual de gravação e tradição musical”. In LIMA FILHO, M., ABREU, R. & ATHIAS, R. (eds.): *Museus, Etnografias e Atores Sociais*.
- POMIAN, Krzysztof. 1997. “Coleção”. In *Enciclopédia Einaudi – Memória-História*, vol. 1, pp.51-86. Lisboa: Imprensa Nacional.
- ROSALDO, Renato. 1997. “Cultural citizenship, Inequality, and Multiculturalism”.

- In FLORES, W. & BENMAYOR, R. (eds.): *Latino Cultural Citizenship: claiming identity, space, and right*, pp.27-38. Boston: Beacon Press.
- SAHLINS, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- SILVA, Telma C. 2015. "Introdução". In SILVA, T. C. (ed.): *Ritxoko*, pp.7-13. Goiânia: Cãnone Editorial.
- SILVEIRA, Marcus B. 2015. *Entre o Recôncavo e o Sertão da Bahia: ideologia do patrimônio e sambas de roda*. Qualificação de Mestrado. Goiânia: UFG.
- STONES, Rob. 2010. "Ação Social-Agência". In SCOTT, J. (ed.): *Sociologia: conceitos-chave*, pp.13-17. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- STRATHERN, Marilyn. 2006. *Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- SPIVAK, C. Gayatri. 2012. *Pode o Subalterno Falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SVARLIEN, Oscar. 1987. "Cidadania". In MIRANDA, A. G. (ed.): *Dicionário de Ciências Sociais*, pp.177. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas.
- YÚDICE, George. 2006. *A Conveniência da Cultura, Usos da Cultura na Era Global*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- WEBER, M. 1979. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

*Abstract:* In this article I examine the concept of cultural heritage or patrimonial citizenship, taking into account my own professional trajectory in the field of cultural patrimony which articulates a conceptual field with accumulated research and field experiences, including the elaboration of technical reports and engagement in policies related to cultural heritage and patrimony. I put into conversation James Holston's concept of 'insurgent citizenship' with the literature on anthropology and cultural management. My argument suggests that concepts of insurgency and agency should be central to the construction of patrimonial citizenship. In this analysis, the myth of the nation and its operation in the hegemony of national culture, are reconsidered through the lens of cultural patrimony, and rearticulated with the idea of action/ social practice in which adherence or resistance/ denial to totalizing heritage policies of the nation configure social and ethnic collective actions modulated between myth the anti-myth of the nation.

*Keywords:* Cultural heritage; Citizenship; Anthropology.

Recebido em novembro de 2015

Aprovado em janeiro de 2016