

A teoria de campo e o patrimônio cultural

Field theory and cultural heritage

Marla Michelle Nascimento Portela do Prado*

Resumo: Através de aproximações e posicionamentos, entre os estudos em patrimônio cultural e o conceito de campo da teoria sociológica de Pierre Bourdieu, exploramos as delimitações deste instrumento teórico e especulamos um dimensionamento para as pesquisas por esta concepção teórica. Defendemos a existência de um “*campo patrimonial*”, onde agentes de diferentes grupos da sociedade disputam, por meios oficiais ou não, oferecendo força criativa ao campo. Entendemos a agência oficial do patrimônio cultural como, também, uma instância de legitimação cultural, posto que opere uma hierarquização entre os bens culturais. Nesta perspectiva, discutimos poder, patrimônio e os limites e coerções a que estão sujeitos os agentes nesta arena. E então, orientamos o estudo para o desenvolvimento de políticas para o patrimônio no Brasil, na abrangência da diversidade cultural. Palavras-chave: Patrimônio cultural. Teoria de campo. Força criativa.

Abstract: Through approaches and positioning, between the studies in cultural heritage and the concept of field of sociological theory of Pierre Bourdieu, we explore the boundaries of this theoretical instrument and we speculative a dimensioning for the research of this theoretical conception. We support the existence of a “field of cultural heritage”, where agents of different groups in society compete, through official means or not, providing the creative force to the field. We also understand the official agency of cultural heritage as an instance of cultural legitimacy, since it operates a hierarchy system between cultural assets. In this perspective, we discuss power, heritage and the limits and constraints the agents are subject to in this arena. And so, we directed the study for the development of policies for heritage in Brazil in the breadth of cultural diversity.

Keywords: Cultural heritage. Field theory. Creative force.

1 Delimitações e aproximações

A discussão sobre o patrimônio cultural passa, necessariamente, por uma reflexão acerca das noções atribuídas a este termo. O patrimônio pode ser compreendido de diferentes formas e sentidos, correspondentes a diferentes percepções e posicionamentos por parte de agentes de grupos que compõe a sociedade. Assim também, diversas perspectivas de estudo, como a histórica ou a etnográfica, vêm contribuindo para o desenvolvimento de ações em prol do patrimônio.

* Mestranda, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

Aqui, propomos uma análise da aplicabilidade da teoria de campo de Pierre Bourdieu, que já vem sendo aplicada nos estudos de patrimônio cultural: Márcia Chuva (2003), Costa (2009), Magalhães (2007), Silva (2010); e das perspectivas de trabalho com este instrumento teórico.

Bourdieu define que um campo deve ter leis de funcionamento que o caracterizem como relativamente autônomo e que regulem suas transformações e limites (2007a) e, mais ainda, que:

compreender a gênese social de um campo, e aprender a necessidade específica da crença que o sustenta, o jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, *tornar necessário*, subtrair o absurdo do arbitrário e do não – motivado os actos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir (BOURDIEU, 1989, p. 69, grifos do autor).

Ao considerarmos o patrimônio cultural como um campo, sendo este institucionalizado, julgar suas leis de funcionamento poderia se limitar a hermenêutica, ao estudo da legislação que ampara sua burocracia e todo o aporte oficial que regulamenta o funcionamento de suas instituições no Estado. Mas, dominar as estratégias oficiais do patrimônio não garante o sucesso neste jogo. Por exemplo, um grupo de produtores do “bolo cuca” pode junto com o “Centro de Tradições Gauchas” pedir o registro deste bem imaterial no livro dos fazeres de acordo com o Decreto Federal nº 3.551/00 (BRASIL, 2000). Mesmo seguindo adequadamente as orientações legais e sendo bastante plausível a petição, o registro poderá ou não ocorrer, e o mérito do registro caberá mais aos seus produtores no alcance da legitimidade cultural do que a avaliação especializada dos agentes oficiais desta instância de legitimação cultural. O jogo que se joga no campo do patrimônio vai além do que se evidencia nos mecanismos legais, e a produção deste sistema simbólico não está fechada aos agentes oficiais do patrimônio cultural.

Partindo do pressuposto de que “todo ato de produção cultural implica na afirmação de pretensão a legitimidade cultural” (BOURDIEU, 2007a, p. 108), e que a elevação a patrimônio cultural corresponde também a uma distinção, consideramos a instituição do patrimônio cultural uma instância de legitimação cultural, entre outras disponíveis. Contudo, um bem patrimonializado que componha este sistema simbólico é um bem de um grupo social, atribuído de códigos deste sistema enquanto produto

do campo patrimonial¹ e de uma dinâmica interna enquanto produção cultural de um grupo da sociedade.

O que definimos hoje como patrimônio cultural está assegurado por uma *doxa*, um conjunto de pressupostos que compõem uma crença comum, que, neste caso, sustenta que alguns bens, produtos, ou práticas culturais; devem ser registrados e/ou protegidos como valor cultural a ser herdado por gerações futuras. Mas esta crença comum não é emanante dos produtos culturais, que são alvos de uma seleção e hierarquização que antecede a disputa simbólica pelo valor como bem do patrimônio cultural.

Falar de hierarquização de bens culturais é admitir o espaço social como um espaço de relações de poder desiguais, e estas, como construções históricas e, notadamente, políticas. Em nosso cotidiano estamos a todo o momento selecionando e hierarquizando, nossas escolhas e posicionamentos definem para nós e para os outros um lugar no universo social. Ao afirmar, por exemplo, o gosto por determinado gênero musical, se opera uma relação de proximidade e distanciamento, em relação a práticas e grupos culturais da sociedade.

Se no cotidiano uma pessoa opta por vestir-se de forma elegante ou despojada, a elegância ou o despojamento atribuído aquela forma de vestir-se não é um dado objetivo de dada indumentária, ao escolher entre um vestido de viscose em corte reto ou um vestido de chita em corte rodado, valores e juízos de gosto, inculcados como legítimos na cumplicidade das práticas sociais, definiram a escolha e confirmaram o rótulo. Deste modo, as práticas culturais são hierarquizadas antes de concorrerem a patrimonialização.

Na concepção de Bourdieu (2007a, 2007b) o espaço social é uma arena, onde grupos sociais negociam significados e onde se formam disputas simbólicas por distinção, por legitimidade cultural. Exerce o domínio aqueles que detêm o monopólio da violência simbólica legítima, o poder específico de construir, reproduzir e manipular a verdade e impor a seus pares.

É neste sentido que a realidade social pode ser entendida como relacional, não existe uma realidade social objetiva, mas, sim, apreensões e percepções imbuídas de juízos de gosto e de valores em nada naturais. Numa discussão análoga a esta, diria Bourdieu:

¹ Neste artigo utilizamos a expressão “campo patrimonial” para nos referirmos ao “patrimônio cultural” como campo de produção, reprodução e manipulação de uma verdade.

a classe (ou o povo, ou a nação, ou qualquer outra realidade social de outro modo inapreensível) existe se existirem pessoas que possam dizer que elas são a classe, pelo simples fato de falarem publicamente, oficialmente, no lugar dela, e de serem reconhecidas como legitimadas para fazê-lo por pessoas que, deste modo, se reconhecem como membros da classe, do povo, da nação ou de qualquer outra realidade social que uma construção do mundo realista possa inventar e impor (BOURDIEU, 1990, p. 168).

Ora, então não é um dado que o espaço social seja constituído de relações de poder desiguais? Mas, este dado empírico nos permite supor que os grupos dominantes e dominados existem em semelhantes condições e condicionamentos nas sociedades? De acordo com a teoria de Karl Marx, sim. Logo, por esta teoria, a consciência de classe, entre coisas, determina quais grupos serão dominantes:

Os fundadores destes sistemas vêem, claramente, os antagonismos de classe, como também a ação dos elementos de decomposição na forma da sociedade predominante. Mas o proletariado, ainda na infância, oferece-lhes o espetáculo de uma classe sem iniciativa histórica ou movimento político independente (MARX; ENGELS, 1998, p. 57).

Bourdieu é herdeiro das concepções marxianas de luta por domínio e conflito social, entretanto, para este:

os 'sujeitos' são, de fato, agentes que atuam e que sabem, dotados de um senso prático (...), de um sistema adquirido de preferências, de princípios de visão e de divisão (o que comumente chamamos de gosto), de estruturas cognitivas duradouras (que são essencialmente produto da incorporação de estruturas objetivas) e de esquemas de ação que orientam a percepção da situação e a resposta adequada (BOURDIEU, 1996, p. 42).

Com está perspectiva sobre os "sujeitos" na sociedade e, sobre a realidade social como relacional de acordo com os juízos de gosto e de valor, que, inculcados, orientaram a percepção, o reconhecimento e a rotulação "que uma construção do mundo realista possa inventar e impor"; Bourdieu usando como o recurso à noção de *habitus*, um conceito aristotélico-tomista², o repensa "como uma maneira de escapar dessa alternativa do estruturalismo sem sujeito e da filosofia do sujeito"³ (BOURDIEU, 1990, p. 22). Em sua re-elaboração:

² Este conceito escolástico aparece também em autores como Emile Durkheim, (1978), Marcel Mauss (2003) e Max Weber (1996).

³ O estruturalismo sem sujeito é produto dos pensadores do passado, entre eles Althusser. E, acreditamos que nesta breve síntese, o que Bourdieu chama de "filosofia do sujeito" seja uma referência às teorias estéticas da filosofia, que têm à frente nomes como Kant e Baumgarten. Ao final de *A Distinção*, obra em que Bourdieu (2007b) afirma a Sociologia do Gosto, o sociólogo afirma que a ausência de qualquer referência à Estética em seu estudo parte de uma rejeição deliberada.

construir a noção de habitus como sistema de esquemas adquiridos que funciona no nível prático como categorias de percepção e apreciação, [...] como princípios organizadores da ação, significava construir o agente social na sua verdade de operador prático de construção de objetos (BOURDIEU, 1990, p. 26).

Assim, Bourdieu destaca o agente social como ativo, reconhecendo que este internalizará as representações da estrutura social, mas, com capacidade criativa de agir sobre elas. O sujeito não é tido como mero reflexo ou consequência mecânica dos condicionamentos e coerções sociais, como também, os grupos não são entendidos como blocos antagônicos, homogêneos e estáticos.

Então, vale dizer que considerando que exista dominantes e dominados e que todos são sujeitos, logo, por esta ótica, não caberia crer em um maquiavelismo por parte dos grupos dominantes. Até mesmo porque não se trata de blocos fechados em oposição cultural, mas grupos formados por agentes dotados de conhecimento e criatividade. Deste modo, acordos e negociações de significados podem existir. Para Bourdieu:

a posição de um indivíduo ou de um grupo na estrutura social não pode jamais ser definida apenas de um ponto de vista estritamente estático, isto é, como posição relativa (“superior”, “média” ou inferior”) numa dada estrutura e num dado momento. O ponto da trajetória, que um corte sincrônico apreende, contém sempre o sentido do *trajeto social* (2007, p. 7, grifo do autor).

Este modo de compreensão do espaço social nos é favorável. Não podemos mais tratar a representação do patrimônio cultural por visões dicotômicas. Se outrora houve denúncias quanto às políticas de preservação no Brasil, apontando um favoritismo pelos “bens da elite”, estas reivindicações foram benéficas. Hoje se deve reclamar o reconhecimento de grupos culturais por meio de suas manifestações. Porém, colocar a questão em termos de seguimentos de classe não contribui para melhorar o acesso aos diferentes bens culturais, ao contrário, reforça barreiras e estigmatiza grupos diversos e mais complexos do que a expressão “minorias sociais” pode rotular.

Considerando que em uma sociedade pode existir grupos culturais diversos e, também, que os sujeitos pertencentes a estes grupos exercem seu conhecimento de forma criativa quanto aos seus esquemas de percepção adquiridos. Então, a posição do sujeito na sociedade não é uma consequência mecânica, mas, um ponto numa trajetória, apreensível em um corte sincrônico de sua história social, política e econômica. E ainda, o resultado de identificações, reconhecimentos, de tomadas de posição e de negociações, de trocas simbólicas em um dado momento do trajeto social.

Os grupos sociais não são fechados em si mesmos, os sujeitos exercem domínio e são dominados. Assim, a cultura, como dinâmica e complexa, não pode ser reduzida ao domínio de sua produção, reprodução e manipulação a um grupo da sociedade. Por exemplo: o grupo de produtores do “fornó eletrônico” (TROTТА, 2009) é dominante no conhecimento cultural dos aspectos próprios a este ritmo, e é dominado no conhecimento que legitima sua produção como pertencente ao gênero *fornó*, podendo ser dominado ainda pela indústria fonográfica, entre outros grupos culturais.

No campo patrimonial, a forma e o sentido da produção do patrimônio não são estanques, mas apreensíveis como instantes na dinâmica de negociação entre os agentes de diferentes grupos sociais, estes, como produtores de significados a produção cultural. Assim, o aditivo criativo é conferido não somente aos administradores da burocracia do patrimônio, ou aos intelectuais que lhe idealizam, ou a uma classe social, ou ao Estado, ou ainda, a organismos internacionais; a criação simbólica do patrimônio cultural envolve formas e sentidos atribuídos (consciente ou inconscientemente) e posicionamentos de grupo, num jogo onde agentes sociais participam da negociação utilizando-se de diferentes recursos (não apenas os recursos oficiais), ou estratégias, na construção do patrimônio cultural.

Com o conceito de *habitus* é possível uma análise crítica da formação, reprodução e manipulação das ferramentas de construção do patrimônio cultural. E, a teoria de campo (que não pode ser compreendida separadamente do conceito de *habitus*), permite estudar o processo de construção da instituição do patrimônio cultural no Brasil, como se constitui a *doxa* que torna possível a instituição. A construção de uma verdade, de uma realidade, dentro de um espaço de relações desiguais de poder.

A inserção da instituição na sociedade é possível através do jogo estratégico, em que, lança-se mão a criatividade no uso de todo um capital cultural absoldido, “um ter que se tornou ser, uma propriedade que se fez corpo e tornou-se parte integrante da ‘pessoa’, um *habitus*” (BOURDIEU, 1990, p. 74). Ponderando que as instituições sejam criadas por sujeitos sociais.

Se as relações constitutivas do campo de posições culturais não revelam completamente seu sentido e sua função a não ser quando referidas ao campo das relações entre as posições ocupadas por aqueles capazes de produzi-las, reproduzi-las e utilizá-las, tal ocorre porque as tomadas de posição intelectuais ou artísticas constituem, via de regra, *estratégias* inconscientes ou semiconscientes em meio a um jogo cujo alvo é a conquista da legitimidade cultural, ou melhor,

do monopólio da produção, da reprodução, e da manipulação legítimas dos bens simbólicos e do poder correlativo da violência simbólica legítima (BOURDIEU, 2007a, p. 168-169, grifo do autor).

Um campo onde se produz e reproduz uma crença é:

[...] um espaço estruturado, um campo de forças – há dominantes e dominados, há relações constantes, permanentes, de desigualdade, que se exercem no interior desses espaços – que é também um campo de lutas para transformar ou conservar esse campo de forças (BOURDIEU, 1997, p. 57).

Por esta teoria, cada campo só poderá ser entendido por uma perspectiva relacional. Devendo-se considerar que existem outros campos e, em que cada campo, seus agentes defenderão seus domínios. Um campo de produção do cultural, por exemplo, para existir teve a frente um grupo de sujeitos dotados de empreendedorismo e inovação. Para afirmar uma crença, de que bens culturais deveriam ser preservados para futuras gerações, este grupo teve que articular-se, por meio de estratégias e negociações, com grupos e sujeitos de campos já estruturados na sociedade.

Os agentes de um campo já estruturado defenderam a crença que se produz e reproduz no campo, assim como, o monopólio da violência simbólica legítima, que é o poder simbólico específico de manipular a verdade que produz e de impô-la aos seus pares.

Se, no espaço social surge um grupo com pretensões de produzir e impor uma crença, de criar um novo campo de produção cultural, logo, surgirá pares dispostos a absorver este grupo ou aniquilá-lo. Isto porque criar um novo campo de produção cultural significa impor uma *verdade*, logo mexer com as estruturas de uma sociedade. O que provavelmente pode incomodar grupos mais conservadores da sociedade.

No campo patrimonial, ao grupo que coube sua construção coube também articular negociações com seus possíveis grupos pares. No caso, os campos de produção cultural que já lidavam com a preservação de bens culturais, como: bibliotecas, arquivos, museus, universidades, centros de pesquisa, entre outros.

Um campo só existe quando alcança uma autonomia relativa na sociedade, ou seja, quando a *verdade* que produz torna-se uma crença comum entre seus pares. Para tanto, além do espírito de inovação é necessário lidar com coerções, demandas e disposições, para então, obter poder simbólico, legitimidade cultural para produzir, reproduzir e manipular uma crença.

Considerando que o campo se configure em negociações e trocas com outros campos, que sua crença é construída neste multifacetado processo, um grupo social não constrói uma crença a parte ou em total autonomia de seus pares. Quando a crença negociada alcança legitimidade, quando o campo atinge uma autonomia relativa, então se pode falar de uma *doxa*, e logo, de ortodoxos e heterodoxos em um dado campo. É então que o grupo de aspirações revolucionárias se tornará cada vez mais conservador, que o domínio sobre a crença que se produz causará maior preocupação, e que as disputas internas formaram hierarquias para dificultar o acesso de novos agentes à manipulação da crença.

É neste sentido que a teoria de campo se mostra potencial aos estudos do patrimônio cultural. Podemos admitir que múltiplas noções de patrimônio cultural componham a dinâmica do processo criativo de construção de nossa crença. Não temos um processo factual, o que demanda sempre novos estudos para a avaliação e o desenvolvimento de ações neste campo.

2 Produção do patrimônio cultural e poder

O campo patrimonial, além de uma instância de legitimação cultural institucionalizada, é também uma agência de produção e gestão do capital simbólico da nação, e isso nós não perdemos de vista. Na perspectiva gramsciana de divisão do trabalho, compreendemos o próprio Estado como formado por agentes orgânicos a diferentes grupos da sociedade (GRAMSCI, 1979)⁴. Este pensamento encontra-se presente em Bourdieu, e se configura numa forma de fugir ao reducionismo da oposição de classes econômicas. Assim, em sua teoria de campo, coisas materiais e simbólicas estão em jogo (BOURDIEU, 1989), e, do mesmo modo, julgamos aqui que a oposição entre noção oficial e as interpretações pela sociedade, além de naturalizar um conceito ou noção de patrimônio cultural, homogeneíza os grupos sociais tirando-lhes completamente a ação. A relação Estado – Patrimônio cultural – Sociedade, é inevitável, mas, limitar o patrimônio a um instrumento do Estado seria o que Bourdieu chamaria de reduzir, e não estaria muito distante da afirmação de que o patrimônio cultural refere-se às elites, o que seria destruir.

⁴ Gramsci, ao discutir a formação dos intelectuais, diferencia agentes orgânicos (nascidos e formados no interior de um terreno social e econômico da sociedade) e tradicionais (qualificados para atuação como dirigentes e organizadores da vida social em grupos dominantes). Em Gramsci, um grupo será composto por agentes orgânicos e por agentes tradicionais, formados em diferentes qualificações, estas necessárias à divisão do trabalho. Assim, as “classes” aparecem como heterogenias e, portanto, com diferentes interesses de grupo (1979).

Em muitos momentos ao se falar de interesses do Estado, política do Estado, dirigismo do Estado; a instituição parece ser naturalizada em uma concepção que, não dando conta de sua dinâmica social e política, reduz o Estado a objetivos, os quais, muitas vezes, meramente político-econômicos, sem, no entanto, considerar os mecanismos simbólicos de que lhe é resultado.

Na concepção de Weber (1999, p. 525) “o Estado é aquela comunidade humana que, dentro de determinado território [...], reclama para si (com êxito) o monopólio da coerção física legítima”. Nesta contribuição também a teoria da religião Weber admite o domínio simbólico nos sistemas de dominação. Ao confrontar as intenções dos agentes religiosos e suas ações, propõe uma nova ótica, em que grupos aparecem em diferentes campos e lutam pelo poder para ampliar sua influência e manter privilégios, como modo também de, através do monopólio do poder, oferecer serviços para a manutenção e legitimação do poder aos grupos mais favorecidos.

Esta concepção de poder da teoria econômica está relacionalmente presente em Bourdieu, que interpreta Weber em “Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber” (2007a) e inspira a elaboração de sua teoria de campo, ampliando o que já vinha trabalhando em seus estudos sobre o campo intelectual (BOURDIEU, 1989).

Vale dizer que se processo de autonomização do campo patrimonial se dá dentro de uma instituição estatal, que na perspectiva weberiana seria um instrumento de dominação dos grupos que detêm a hegemonia para a manutenção do poder econômico. Apesar de Weber situar a questão do simbólico como pertinente a todo sistema de dominação, seu viés é econômico, o que Weber persegue é o processo de transformações materiais e de organização social do trabalho (inclusive simbólico, como no caso da religião) que formam o sistema capitalista.

Discorrendo sobre posição de classe Bourdieu afirma: “mesmo em nossa sociedade [...], a autonomização do aspecto econômico das ações nunca se realiza de maneira tão perfeita a ponto de fazer com que as ações mais diretamente orientadas para fins econômicos sejam totalmente desprovidas de funções simbólicas” (BOURDIEU, 2007a, p. 23)

A teoria de campo de Bourdieu é fruto de uma trajetória científica e seu encontro com Weber não pode ser encarado de um ponto de vista estático. Vale considerar a contribuição dos que Bourdieu reconhece como os “fundadores” dos estudos culturais: Marx, Weber e Durkheim, na trajetória que concebeu a teoria de

campo. O que nos ajudará também a ilustrar perspectivas de poder e a nossa posição no escolha da teoria de campo para os estudos de patrimônio cultural.

Na análise de Sérgio Miceli:

[...], o que Bourdieu pretende é ratificar a teoria do consenso por uma concepção teórica capaz de revelar as condições materiais e institucionais que presidem à criação e à transformação de aparelhos de reprodução simbólica cujos bens deixam de ser vistos como meros instrumentos de comunicação e/ou conhecimento (MICELI, 2007a, p. xii)

Em uma leitura rápida desta análise, poderíamos dar um peso maior à contribuição de Durkheim, com a teoria do consenso, e também com a negação da concepção do símbolo como mero instrumento de comunicação e/ou conhecimento, o que faz uma referência à mesma teoria. Por esta teoria, sistemas simbólicos oferecem categorias de entendimento que, sendo gerados por um conformismo lógico estruturante da realidade social, seria o que permite a comunicação e o entendimento entre os indivíduos e o conhecimento de uma dada sociedade (DURKHEIM, 1978, p. 197-200). Mas o que seria “uma concepção teórica capaz de revelar as condições materiais e institucionais que presidem à criação e à transformação de aparelhos de reprodução simbólica”? Falar de “condições materiais e institucionais” nos remete à concepção marxiana de alienação social⁵, pela qual, o conjunto de instituições nascidas da divisão social foi denominado condições materiais e a “variação das condições materiais de uma sociedade”, que constituiria a história de uma sociedade, Marx denominou modos de produção. Assim, a criação e transformação dos “aparelhos de reprodução simbólica”, na teoria de Bourdieu, só podem ser entendidas enquanto pertencentes a “condições materiais e institucionais” em um contexto histórico e social e, deste modo, comprova que as funções sociais tendem a se transformar em funções políticas, “na medida em que a função lógica de ordenação do mundo [...], subordina-se às funções socialmente diferenciadas de diferenciação social e de legitimação das diferenças” (BOURDIEU, 2007a, p. 30-31).

A operação de Weber em *Economia e Sociedade* (1999), além de confrontar as intenções dos agentes religiosos e suas ações, foge às proposições de causa e efeito e propõe um interacionismo entre as condutas dos agentes, e deste modo apreende o processo social como uma seqüência de ligações significativas entre os

⁵ A alienação social consiste no desconhecimento das condições histórico-sociais em que se vive, as quais são produzidas pela ação humana dentro de um contexto histórico e por determinações estruturais, opondo práxis à alienação. Assim, na alienação, o humano não se percebe como agente e autor de suas instituições sociais e ignora que a sociedade seja instituída por suas ações e pensamentos, podendo aceitar a sociedade como natural ou se rebelar individualmente acreditando que no não condicionamento de sua “liberdade” e arbítrio. Ligadas a alienação social estão também a alienação econômica e a alienação intelectual.

agentes, que assim, orientariam o sentido das ações. Valendo-se de conceitos/princípios da economia (oferta, demanda, concorrência, monopólio), Weber busca compreender as filiações religiosas por meio de características materiais, percebendo afinidades eletivas entre esfera econômica e objetiva (realidade terrena) e a esfera espiritual e subjetiva dos fiéis (realidade produtora de sentidos).

Esta obra de Weber, que Bourdieu interpreta e faz referência como uma inspiração (2007a, 1989), tornou-se uma contribuição à sociologia da religião. Contudo, Weber entende que a religião funcionaria como um princípio de formação de condutas e identifica três tipos de legitimidade: a tradicional, a racional legal, e a carismática; e é esta última que causa maior objeção a Bourdieu, que considera ingênua a atribuição de uma qualidade excepcional a um agente religioso, afirmando que: “não se deve, então, colocar em oposição a invenção individual e o hábito coletivo” (BOURDIEU, 2007, p. 93). Considerando que tal postura poderia omitir a posição social dos agentes, bem como as disposições sociais onde surgem as tomadas de posição, as quais podem ser externas a instituição que para funcionar como tal, deve ter leis que lhe regulam e limitam, não dependendo sua manutenção do carisma individual de seus sacerdotes.

O processo de construção da teoria de campo de Bourdieu perpassa por contribuições e aproximações que podem esclarecer a gênese do conceito, bem como a concepção de poder imbricada na opção por este fundamento teórico. Com o aparato institucional o Estado acumula poder por meio de agentes especializados, ou funcionários, na perspectiva de Gramsci, que atuam no corpo de agências destinadas a consagração e legitimação do poder por meio de estratégias de acordo com as disposições sociais. Assim, com “funções socialmente diferenciadas” os agentes oficiais, orgânicos a diferentes grupos da sociedade, especializados, e por tanto dotados de *habitus* próprio ao jogo político, disputam no interior do aparelho burocrático coisas materiais e simbólicas e o uso do monopólio de produção dos interesses políticos, dentro das coerções próprias a posição no campo (BOURDIEU, 1989). Esta perspectiva permite uma leitura relacional e multidimensional das estruturas de poder, sem omitir estas estruturas, mas de forma a entender os fenômenos políticos como mais do que meras manifestações de processos sócio-econômicos.

A produção do patrimônio cultural, em uma agência de consagração do Estado, serve a acumulação de poder para o Estado na medida em que cumpre funções internas para a legitimação deste poder. Na trajetória de autonomização deste

campo as pressões sociais foram pelo atendimento de uma função interna primordial: representar a produção cultural dos grupos que compõe a nação.

Considerando este aspecto, encontramos uma das coerções impostas à posição dos agentes oficiais nesta agência, e a esta se liga uma série de coerções que orientaram o jogo político e a movimentação de estratégias dos grupos que queiram se valer desta instância de consagração. “Esta mesma lei que impõe a busca da distinção, impõe também os limites no interior dos quais tal busca pode exercer legitimamente sua ação” (BOURDIEU, 2007a, p. 109). As coerções correspondem, em parte, a definição dos limites do campo e de suas leis.

A agência do Estado, a instituição do patrimônio cultural, só torna-se uma instância de legitimação cultural quando alcança uma autonomia relativa na estrutura social. A autonomia relativa não é alcançada simplesmente pelo poder de nomeação, se a agência se ampara em mecanismos legais, também existe em função de tais, para a execução destes, além da validação de sua função na sociedade. Então, uma autonomia relativa na estrutura social corresponde à conquista de legitimidade da função a que se propõe na sociedade, no meio social. Ao alcançar a autonomia relativa se configurará como campo e, conforme a função interna primordial do campo (representar a produção cultural dos grupos que compõe a nação) passa de “*função social*” a função política, em que a “função lógica de ordenação” transfigura-se em “funções socialmente diferenciadas de diferenciação social e de legitimação das diferenças”. Então, neste caso, torna-se também uma instância de legitimação cultural, podendo, no contexto de disposições externas, mobilizar agentes de diversos campos da produção cultural.

Quando tratamos o campo patrimonial como também uma instância de consagração ou legitimação cultural, estamos tratando do monopólio de um tipo específico de poder:

o poder simbólico como poder de construir o dado pela enunciação, de fazer crer, de confirmar ou transformar a visão de mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário (BOURDIEU, 1989, p. 14-15).

Estamos tratando do poder de legitimação de identidades no território nacional. Tratando de local e região, como construções, Bourdieu pondera que: “o mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto” (1989, p.118), é daí que podemos avaliar criticamente a função política do patrimônio cultural:

o regionalismo (ou o nacionalismo) é apenas um caso particular das lutas propriamente simbólicas em que os agentes estão envolvidos quer individualmente e em estado de dispersão, quer colectivamente e em estado de organização, e em que está em jogo a conservação ou transformação das relações de forças simbólicas e das vantagens correlativas, tanto económicas como simbólicas; ou, se se preferir, a conservação ou transformação das leis de formação dos preços materiais ou simbólicos ligados às manifestações simbólicas (objetivas ou intencionais) da identidade social (BOURDIEU, 1989, p. 124).

A partir da perspectiva das lutas simbólicas podemos então, desenvolver estudos sobre o processo do patrimônio, como aspectos relacionais de um campo multidimensional. E assim, enxergar estes processos para além da instituição, como processos sociais.

3 Patrimônio cultural e diversidade

Compreendendo o Estado como formado por agentes de diferentes grupos sociais, então, as noções oficiais são geradas na negociação entre diferentes grupos de agentes orgânicos a diferentes grupos da sociedade. Mas, uma “noção oficial” não é um dado acabado em si, nem sua legitimidade caberia apenas a comunicação e informação por via de agências estatais. Os grupos sociais movimentam-se no jogo com os instrumentos que dispõem (oficiais ou não), empreendendo tomadas de posição que, numa perspectiva multidimensional, é o que dá força criativa ao *campo*.

A questão da preservação aliada a políticas de educação patrimonial para a apropriação social do bem patrimonial, e não mais como competência exclusiva dos organismos oficiais, nos remete ao embate entre noções oficiais e a produção de significados no axioma: “conhecer para preservar”, tão recorrente ainda hoje nos discursos que retificam muitas das iniciativas em educação patrimonial. Este é resultado dos debates pós Segunda Guerra Mundial, que gerou a produção em organismos internacionais de Cartas Patrimoniais com recomendações em diversos segmentos: restauração, turismo, desenvolvimento, urbanização, educação; culminando no documento mais próximo a está questão: a Carta Internacional para a Salvaguarda de Cidades Históricas (CONSELHO INTERNACIONAL DE

MONUMENTOS E SÍTIOS, 1987). Na qual a participação da população residente das cidades era enfatizada, como também a necessidade de programas de educação patrimonial no ensino básico.

A questão que aqui sintetizamos no axioma “conhecer para preservar” ilustra um momento intermediário, quando após a consolidação das políticas de patrimônio no Brasil a legitimidade do órgão competente foi questionada e diferentes ações foram articuladas para sua permanência, entretanto, esta questão deve ser encarada num contexto mais amplo às discussões deste período.

Numa retrospectiva rápida, podemos elencar em paralelo a esta questão debates sobre os efeitos negativos da modernidade social, como o empobrecimento de países determinados genericamente de “Terceiro Mundo” (HOBSBAWM 1995, p. 337-362); os encontros que deram origem à Nova Museologia, voltada para a função social dos museus; o fim da Guerra Fria; o neoliberalismo econômico; os debates internacionais sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, como no Rio – 92 e Agenda 21; o avanço das ciências sociais; na historiografia os estudos sobre “memória” como os de Pierre Nora e Jacques Le Goff; entre outros.

O Brasil decorria de um longo período de ditadura militar e na Nova República as manifestações sociais que já eram latentes tomam força. Mas, diferente de outrora, são movimentos étnicos, de gênero e orientação sexual, pelo meio ambiente, pela paz, e também pela diversificação do patrimônio cultural, que ganham dimensionamento; manifestações da ordem dos direitos culturais e da melhoria da qualidade de vida (OFFE, 1985). É neste momento também, que ocorrem mudanças na política interna da UNESCO, com a retirada dos EUA e a “articulação entre países dos antigos ‘bloco socialista e Terceiro Mundo’” o que, segundo Simone Scifoni (2006, p. 74-75), gera uma nova orientação, mais aberta a valorizar culturas não ocidentais, e destarte, as preocupações com a cultura popular e tradicional são afirmadas em âmbito internacional (UNESCO, 1989). Todos estes acontecimentos, ou contextos, são elementares para que na contemporaneidade ocorressem às mudanças, que ainda tão recentes, já se tornaram marco nas noções de patrimônio cultural.

Considerando estes contextos, ao tempo em que ocorrem conquistas pela diversidade cultural, noções de cidadania e participação social começam a mudar (REIS, 1999, p. 80). No axioma “conhecer para preservar” já se percebe direcionamentos neste sentido, porém, ainda enraizados em noções de patrimônio que se atrelava a concepções de civilidade, estas inculcadas nos juízos de valor excepcional. Com a ampliação das noções de patrimônio na virada do milênio, mais do

que a busca de uma cidadania ativa, a orientação das políticas de patrimônio tem demonstrado maior preocupação com a diversidade cultural. As preocupações com a participação social na preservação dos bens edificados tendem a alicerçar-se na permanência e pluralidade de sentidos produzidos na diversidade cultural, e não mais somente em uma significação original.

As novas orientações de políticas de patrimônio que se iniciam no Brasil com as iniciativas que dão origem ao nosso Decreto nº 3.551/00 (BRASIL, 2000), que institui o registro de bens de natureza imaterial do patrimônio cultural brasileiro, ainda estão conquistando espaço. A saber, o Brasil é vanguarda na América Latina no registro do patrimônio imaterial. Quando em 1998, o Conselho Executivo da Organização das Nações Unidas decidiu criar uma distinção internacional intitulada Proclamação das Obras Primas do Oral e imaterial da Humanidade (UNESCO, 1998a, p. 15: 3.5.1.; UNESCO 1998b), no Brasil a carta de Fortaleza já completava um ano⁶ (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 1997). E quando a UNESCO realiza a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, em 17 de Outubro de 2003, que apenas em 2006 entrou em vigor (UNESCO, 2003), nós já contávamos com o Decreto nº 3.551 de 04 de agosto de 2000 (BRASIL, 2000). O que atesta a posição pioneira do Brasil. Estas mudanças, que já se configuram marco nas políticas de patrimônio, são bastante recentes e podemos afirmar com segurança que o Brasil antecipou tais mudanças.

A afirmação contemporânea de patrimônio cultural em oposição a patrimônio histórico e artístico nacional, eleva o patrimônio a um status acima, mas não fora, das questões nacionais em referência à diversidade cultural humana. A Convenção para proteção e promoção da diversidade cultural (UNESCO, 2005) complementa o sentido desta nova orientação e perspectiva.

A perspectiva do reconhecimento da diversidade cultural nos traz não somente novos agentes disputando objetivamente neste campo, (como, por exemplo, diferentes grupos de produtores da cultura tradicional) mas também uma série de problemas. Após o Decreto nº 3.551/00 (que institui o registro de bens de natureza imaterial) foram inúmeras as publicações discutindo o mecanismo legal, sua abrangência, limites e benefícios (PELEGRINI; FUNARI, 2009; PELEGRINI, 2008; HOMERO, 2006; FONSECA, 2005); sobre as demandas específicas geradas pelo registro de bens de natureza imaterial, mas não supridas pelo mecanismo legal ou por

⁶ Produto do Seminário "Patrimônio Imaterial: Estratégias e Formas de Proteção", promovido pelo Iphan em novembro de 1997.

outro instrumento oficial, estão: a da função e valia do registro de bens naturais para a preservação do meio ambiente, a validade do registro dos *locais* para as comunidades tradicionais, a globalização e o registro das expressões culturais, o registro dos saberes e o retorno aos agentes sociais (HOMERO, 2006; MANCUSO, 2007; SCIFONI, 2006); entre outras.

Nesta perspectiva o reconhecimento do patrimônio imaterial pelos organismos oficiais opera não só uma ampliação do patrimônio cultural a diferentes espaços, mas, a multidimensionalidade do campo, que é objetivada nas disputas, posicionamentos e noções (sentido e forma); e a própria dinâmica de construção do patrimônio, que se valendo dos direitos culturais e da noção genérica de diversidade cultural, tem movimentado diferentes grupos sociais na negociação.

4 Considerações finais

A produção do sistema simbólico do patrimônio cultural é institucionalizada e regida por leis de funcionamento, cujo cumprimento compete a um corpo de agentes especializados. Contudo, este corpo de agentes não é o produtor de significados para os bens tombados, e sua atuação só é possível na negociação com agentes de outros campos da sociedade. Além das coerções próprias a limitação e abrangência dos mecanismos legais que lhe amparam o seu funcionamento, que legitima oficialmente sua função, existem as coerções não explicitadas e mais próprias as regras do jogo do que a burocracia. Como também, existem abrangências mais próprias a instância de legitimação cultural do que a agência do patrimônio cultural.

Obviamente nossa legislação de patrimônio, sendo bastante abrangente, detém uma autoridade relativa quanto ao valor da coisa tombada, ou registrada, sendo que o valor de memória e referência a nação, só justificáveis no presente, se relaciona com a produção cultural no estágio de seu reconhecimento como patrimônio.

Na perspectiva da autoridade dos campos de especializações, as disputas em torno do patrimônio podem parecer mecanizadas ou naturalizadas, mas é num exercício de uma abordagem retrospectiva e perspectiva que os domínios do patrimônio devem ser pensados. Assim como sua função social e política. Se, em um dado estágio, a pressão de um campo especializado da produção cultural foi de grande peso na ação patrimonial, em um estágio seguinte, outros campos reclamam seu direito, tanto quanto a legitimação cultural como quanto o desenvolvimento de produções contemporâneas.

A ortodoxia do patrimônio tem em sua raiz a incumbência de criar um capital simbólico para a nação, ao tempo em que representa esta e cumpre uma função social. Avaliando que esta função social se transfigure em função política, e que a manutenção da instituição depende da manutenção de sua função social, a transfiguração das funções sociais em funções políticas deve ser tratada com cautela. Não consideramos que exista algum antagonismo entre as funções, que podem coexistir, seria uma ilusão pensar a ação patrimonial como univocamente social. A produção do campo patrimonial se dá num jogo, não é produto de uma instituição, mas de uma sociedade, da articulação de agentes e grupos sociais. E, como neste jogo não se joga só, a negociação com os campos de especialidade geram mais que coerções, geraram também a atualização da instituição. Contudo, para os valores que são investidos no capital simbólico do patrimônio render, aos grupos e a nação, deve haver investimento de ambas as partes, e assim, equilíbrio entre as funções sociais e políticas.

A produção de significados não é monopólio da agência do patrimônio. Esta se dá pelo uso prático, pela convivência, pelo estudo, e por ações direcionadas. No entanto, esta última não atenderá sua potencialidade se permanecer em ações isoladas, uma maior autonomia dos campos de produção cultural no campo patrimonial pode ser benéfica e gerar dinamismo e compromisso.

O sistema simbólico não serve só para comunicação e conhecimento, como talvez já se tenha projetado num ideal iluminista, a atribuição de significados não é unidimensional, e compreende tanto os bens tombados, ou registrados, como os bens não abrangidos por esta distinção. Logo, não se trata de especular as diversas formas e sentidos que lhe são atribuídos e os conseqüentes significados que são produzidos, mas de compreender as significações na lógica das funções políticas implícitas dentro de dado contexto de disposições sociais.

A instituição do patrimônio é uma ferramenta que pode servir ao acesso a bens culturais de múltiplos grupos da sociedade, como um meio de sensibilização que possibilita aos sujeitos apropriar-se de múltiplas linguagens, tornando-os mais abertos para a relação com o outro, e fortalecendo a percepção de identidade e de alteridade. Em tese, isto seria quase que automático e muito natural, mas se em nossa atuação enfrentamos tantos problemas, ocorre que, em muitos aspectos, o sistema simbólico que produzimos precisa ser re-pensado. Significados propriamente culturais não emanam do patrimônio. Se hoje convivemos com produções culturais de outros grupos, outros significados e valores podem lhe ser atribuídos e, desta forma,

promover a alteridade. A valoração pode estar muito mais ligada ao local, pelo que representa no cotidiano, do que ao fino trato dos que cultivam o sensível e o intelecto. Uma imposição senhorial de um suposto significado correto serve a opressão e ao desentendimento. É uma afirmação invertida de todos dos valores negados.

O convencimento do valor de um bem cultural está mais em seu cotidiano do que em uma origem ou em uma técnica que tenha desaparecido seus meios de reprodução. José Reginaldo Santos Gonçalves aponta para duas diferentes posturas com relação ao patrimônio cultural, distinguido monumentalidade e cotidiano (GONÇALVES, 2002, p. 112-114), sendo que, no segundo caso, o passado é compreendido numa perspectiva relacional, e torna-se uma representação da diversidade cultural nas diferentes experiências pessoais e coletivas com o patrimônio, o que permite a identificação dos grupos não abarcados pela história oficial. Consideramos está uma perspectiva de boa validade, mas está não se realiza por si só, vivência e cotidiano são frutos de trajetórias, que tanto estão relacionadas ao desenvolvimento local quanto aos usos do espaço. Logo, trabalhar com o cotidiano exige investimento no desenvolvimento social, na infra-estrutura urbana ou rural e em qualidade de vida; além de ter em perspectiva que os resultados só serão possíveis em longo prazo.

Poderíamos explorar diversas perspectivas de estudo e de prática institucional e política para o patrimônio, sem, no entanto, chegar a mais acertada e validada para o todo nacional. Contudo, podemos concluir que não cabem só as agências do patrimônio “dar fim” as desigualdades sociais, e que um protagonismo neste campo pede cada vez mais dividir compromissos em trabalhos integrados com outras instâncias sociais. O sistema simbólico do patrimônio cultural refletirá de todo modo a sociedade que o concebe, pelo que apresenta e pelo que exclui, mas também pelo tratamento que recebe e significados que produz seus produtores sociais, não distantes, mas, imbricados na vida e nas disposições da dinâmica social.

Nosso esforço em demonstrar o a produção do patrimônio cultural como um campo de disputas serve menos ao estudo do passado do que aos estudos contemporâneos. Neste sentido, sugerimos o exercício de uma abordagem retrospectiva e perspectiva do campo patrimonial, de forma a especular suas questões atuais e a mobilidade de ações políticas neste campo ■

Referências

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 7 ago. 2000, p. 2. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/site/wp-content/uploads/2007/10/decreto-3551.pdf>>. Acesso em: 12 mar. 2011.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007a.

_____. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Zouk, 2007b.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.

_____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

CHUVA, Márcia. Fundando a nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado. *TOPOI: Revista de História*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 313-333, jul./dez. 2003. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/Topoi%2007/topoi7a4.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2011.

CONSELHO INTERNACIONAL DE MONUMENTOS E SÍTIOS. *Carta Internacional para a salvaguarda de cidades históricas*. Rio de Janeiro, 1987. Disponível em: <http://www.icomos.org.br/cartas/Carta_de_Washington_1987.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2011.

COSTA, Luiz Mário Ferreira. *Maçonaria e antimaçonaria: uma análise da “História secreta do Brasil” de Gustavo Barroso*. 2009. Dissertação (Mestrado em História)—Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

DURKHEIM, Émile. *Émile Durkheim: sociologia*. São Paulo: Ática, 1978. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política Federal de preservação no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: IPHAN, 2005.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Monumentalidade e discurso: os patrimônios culturais como gênero e discurso. In: OLIVEIRA, L. (Org.). *Cidade: história e desafios*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. p. 108-123.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1979.

HOBBSAWM, Eric. O terceiro mundo. In: _____. *A Era dos extremos: O breve século XX 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 337-362.

HOMERO, Aldler. Patrimônio imaterial: problema mal-posto. *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 10, n. 3, p. 97-116, 2006. Disponível em: <<http://www.uem.br/dialogos/index.php?journal=ojs&page=article&op=view&path%5B%5D=76>>. Acesso em: 12 mar. 2011.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Carta de Fortaleza*. Rio de Janeiro, 1997. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=268>>. Acesso em: 12 mar. 2011.

MAGALHÃES, Aline Montenegro. Tecendo memórias: Gustavo Barroso e as escritas de si. In: JORNADA DE ESTUDOS HISTÓRICOS DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA UFRJ (PPGHIS), 3., 2007, Rio de Janeiro. *Ars Historica: Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História Social*, Rio de Janeiro, 2007. Disponível

em: <<http://revistadiscentepghis.files.wordpress.com/2009/05/aline-montenegro-tecendo-memorias-gustavo-barroso-e-as-escritas-de-si.pdf>>. Acesso em: 12 mar. 2011.

MANCUSO, Rodolfo de Camargo. *Ação Civil Pública: em defesa do meio ambiente, do patrimônio cultural e dos consumidores: Lei 7.347/85 e legislação complementar*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: _____ *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p.399-422.

MICELE, Sergio. A força do sentido. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007a. p. I-LXI.

OFFE, Claus. New social movements, challenging the boundaries of industrial politics. *Social Research*, v. 52, n. 4, p. 817-868, 1985.

PELEGRINI, S. C. A.; FUNARI, P. P. *O que é patrimônio cultural imaterial*. São Paulo: Brasiliense, 2009.

PELEGRINI, Sandra C. A. A gestão do patrimônio imaterial brasileiro na contemporaneidade. *História (São Paulo)*, Franca, v. 27, n. 2, p. 145-173, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742008000200008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 12 mar. 2011.

REIS, Manuela. Cidadania e patrimônio: notas de uma pesquisa sociológica. *Sociologia, Problemas e Práticas*, Lisboa, n. 29, 1999. p. 77-94. Disponível em: <<http://sociologiapp.iscte.pt/fichaartigo.jsp?pkid=121>>. Acesso em: 12 mar. 2011.

SCIFONI, Simone. A construção do patrimônio natural. 2006. Tese (Doutorado em Geografia Humana)-Universidade de São Paulo, 2006.

SILVA, Cíntia Mayumi de Carli. A produção editorial no Sphan (1937-1967). In: ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH, 14., Rio de Janeiro, 2010. *Anais eletrônicos...* Rio de Janeiro, NUMEN, 2010. Disponível em: <http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276739387_ARQUIVO_ArtigoANPUHfinal-3.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2011.

TROTTA, Felipe C. O forró eletrônico no Nordeste: um estudo de caso. *Intexto*, Porto Alegre, v. 1, p. 102-116, 2009. Disponível em: <www.seer.ufrgs.br/intexto/article/view/10321>. Acesso em: 12 mar. 2011.

UNESCO. *Convention on the protection and promotion of the diversity of cultural expressions 2005*. Paris, 2005. Disponível em: <http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=31038&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html>. Acesso em: 11 jul. 2009.

UNESCO. *Recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular*. 1989. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/cpc2007/patrimonio/bloco2/recomendacao_%20sobre_a_salvaguarda_da_cultura_tradicional.pdf>. Acesso em: 8 maio 2009.

UNESCO. 154 EX/Décisions. Paris, 1998a. Disponível no site: <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001120/112019F.pdf>. Acesso em Nov./2011

UNESCO. 155 EX/15. *Informe del director general sobre criterios precisos para seleccionar los espacios culturales o formas de expresion cultural merecedores de que la unesco los proclame obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad*. Paris, 1998b.

Disponível em: http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001131/113113s.pdf#xml=http://www.unesco.org/ulis/cgi-bin/ulis.pl?database=&set=4ED3BBB4_0_313&hits_rec=2&hits_lng=spa. Acesso em Nov./2011

UNESCO. *Convenção para a salvaguarda do patrimônio imaterial*. Paris, 2003. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540por.pdf>>. Acesso em: 8 maio 2009.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Vol. 2. Brasília: UnB, 1999.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1996.

Recebido em 01.04.2011

Aceito em 20.06.2011