



TERRITORIALIDADE, NEGRITUDE E CULTURA IMATERIAL NO BRASIL

RAFAEL DOS SANTOS*

Quem é ateu e viu milagres como eu
Sabe que os deuses sem Deus
Não cessam de brotar
Nem cansam de esperar e o coração
Que é soberano e que é senhor
Não cabe na escravidão
Não cabe no seu não
Não cabe em si de tanto sim
É pura dança
E sexo
E glória
E paira para além da história...
(Caetano Veloso, Milagres do Povo)

Nos últimos tempos, uma das grandes novidades nos estudos e políticas públicas na área da cultura é o debate acerca da *cultura imaterial* ou *patrimônio intangível*, entendido como manifestações não-materiais, que não podem ser tocadas, mas nem por isso deixam de ser sentidas e recebem valoração por parte da sociedade.

Assim, os eventos culturais ganham dimensão de patrimônio da mesma forma que edificações, objetos, obras de arte, a literatura e a música, por exemplo, já eram reconhecidos como bens culturais da humanidade. Práticas e modos de se manifestar passam a receber a proteção e o estímulo por parte das autoridades responsáveis por zelar pela preservação dos bens culturais (ABREU; CHAGAS, 2003). Várias políticas públicas de cultura estão sendo direcionadas a considerar os aspectos imateriais dos fatos culturais (BRASIL, 2005).

O primeiro bem cultural brasileiro a ser reconhecido pela UNESCO como bem cultural

intangível ou imaterial foi o samba de roda do Recôncavo Baiano. Devido à sua inequívoca contribuição para a dança e música nacionais, além do testemunho vivo da resistência e da mestiçagem cultural dos afro-descendentes desde o período da escravidão, o que foi catalogado no livro de registros do patrimônio imaterial foi a manifestação cultural em si, e não apenas a indumentária, os prédios, os objetos e todas as outras coisas possuidoras de materialidade. A dança, a festa, o encontro de pessoas não são algo que possa ser tocado, posto que fenomenológico, simbólico, permeado de subjetividades e emoções. O que vale é o ato, o visível, às vezes o não tão visível assim, em todo caso, sensível, apreciável, essencial à condição humana. Aliás, estamos abordando exatamente a dimensão que dá sentido ao material, tocável, tangível e quantificável, pois, é pela capacidade de transfigurar, representar, transcender, ressignificar, sentir, expressar, gostar, ter preferências, entre outras

manifestações; que o ser humano se faz como tal.

Mais recentemente, entre tantos outros fenômenos imateriais, o *Tambor de Crioula* do Maranhão foi reconhecido como Patrimônio Imaterial da Cultura Nacional. Fruto das manifestações culturais dos escravos, o *Tambor de Crioula* é uma celebração a São Benedito, entoando loas ao santo negro da Igreja Católica em seus cânticos, enquanto o som extraído dos tambores imitam o som do pilão de arroz. Uma das principais manifestações culturais maranhenses, o *Tambor de Crioula* é um produto cultural da reinvenção e da circularidade das tradições afro-brasileiras.

No Rio de Janeiro, a tradicional Banda de Ipanema também é considerada pela prefeitura da cidade um bem imaterial, posto que o seu valor consiste na sua presença no evento carnavalesco, os momentos que propicia ao município, ao estar pelas ruas e contribuindo para a festa popular que ajuda ao Rio a ter a alcunha de *Cidade Maravilhosa*. Não se trata de preservar edifícios ou coisas materiais, pois não é isso que faz a Banda ser o que ela é: uma manifestação cultural para além do tangível, perceptível e sensível, muito mais do que quantificada e materializada. Como já podemos observar, há uma forte presença das manifestações culturais africanas na conformação do patrimônio imaterial, como veremos de forma mais aprofundada posteriormente.

Nas últimas décadas, a UNESCO vem estimulando diversas ações voltadas à preservação do patrimônio cultural, artístico e histórico imaterial da Humanidade, através do seu reconhecimento, valorização, divulgação e resgate, como se pode depreender das políticas desencadeadas em programas como *Tesouros Humanos Vivos*, a *Proclamação das Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade*, a *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial* de 2003, ou ainda, entre outras tantas ações, a famosa *Convenção Internacional da Diversidade Cultural para a Proteção e a Promoção das Expressões Culturais*, de 2005 (CHAUÍ, 2006). Todas estas ações são

aprofundamentos e reavaliações da *Convenção sobre a Salvaguarda do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural*, datada de 1972.

Aqui no Brasil, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) organizou um seminário internacional em 2000, na capital cearense, que resultou na *Carta de Fortaleza*, na qual se defende a ampliação da preservação do patrimônio imaterial brasileiro; além de se investir em estudos e discussões sobre o tema, em articulação com o patrimônio material, mediante, inclusive, a elaboração de instrumentos legais tanto para o seu registro e catalogação quanto para a sua preservação, seja por intermédio de políticas públicas, seja por intervenções da sociedade.

Naquele ano, mais precisamente em quatro de agosto, seria publicado, no Diário Oficial da União, o Decreto-Lei nº 3.551/00, instituindo o *Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial*, além de se criar o *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial*. Com este decreto, modificam-se a visão patrimonialista contida no antigo Decreto-Lei nº 25 de 30 de Novembro de 1937, um dos primeiros diplomas legais do Estado Novo, então recém-criado no dia 11 do mesmo mês e ano, cuja concepção de patrimônio estava mais atrelada ao modelo de se preservar elementos concretos.

Já nos anos 1930, em plena efervescência das transformações pelas quais o país atravessava, o poeta modernista Mário de Andrade, em suas incursões pela vida pública, já se preocupava com a preservação desta concepção de patrimônio, e deixava isso claro em suas expedições pelo interior do país, pelas gravações de canções e festas populares, e pelas filmagens que realizava do Brasil profundo, apesar da oposição de Rodrigo Melo Franco de Andrade, diretor do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), precursor do Iphan, cuja criação contou com a colaboração do escritor de *Macunaíma*. Melo Franco enfatizava as ações de preservação de edificações e objetos, e foi muito bem sucedido neste propósito. Destaque-se ainda, que a visão patrimonialista de preservação, com ênfase em

artefatos materiais e prédios, era o valor hegemônico da idéia de patrimônio cultural desde o surgimento deste termo, na Europa do Século XIX (BRASIL, 2002).

Na década de 1970, Aloísio Magalhães, nos sete anos em que esteve à frente do IPHAN, também demonstrou sensibilidade para com as propriedades fenomenológicas das atividades culturais, e, através de seus pensamentos e ações, deixou, como legado de sua passagem pelo órgão, uma profunda marca de valorização das manifestações sublimes e não mensuráveis da cultura.

Outra questão importante para a preservação do patrimônio cultural, material e imaterial, é a sua articulação com o meio ambiente, na luta pela preservação também da natureza e da qualidade de vida. Assim, a manutenção do patrimônio natural pode compor um todo harmônico com o patrimônio cultural, surgindo o conceito de *paisagem cultural*, e em respeito tanto a biodiversidade quanto ao pluralismo das culturas. Ainda no Rio de Janeiro, há a concepção das Áreas de Proteção do Ambiente Cultural (APAC's), entendidas e definidas pelo poder público municipal como o conjunto de manifestações culturais, materiais e intangíveis, de uma localidade, em sua combinação com o meio ambiente, realizando com isso uma configuração identitária dentro de uma microrregião da cidade, que deve ter as suas características preservadas e incentivadas mediante políticas públicas e um aparato legal-fiscalizador. Marchesan demonstra como o patrimônio cultural pode ser articulado com a defesa do meio ambiente, sobretudo levando-se em consideração os pressupostos do Direito Ambiental (MARCHESAN, 2007). O meio ambiente cultural é percebido pela autora dentro da dogmática e do ordenamento jurídico de viés protetor que embasa e fundamenta o Direito Ambiental, assim como a pertinência de se pensar a preservação tanto do meio ambiente quanto do meio cultural de forma articulada e na perspectiva do pensamento pós-moderno, mediante a aplicação de mecanismos do Direito Ambiental para a tutela preventiva e reparatória dos danos eventuais que

sejam causados a dimensão cultural do meio ambiente. Resewitz (2004) realiza também uma discussão sobre a tutela jurídica da preservação do patrimônio cultural nacional à luz do Direito Ambiental Constitucional, considerando-se que a Carta de 1988 consagra o direito à preservação do ambiente cultural, assim como a preservação dos ambientes natural, artificial e do trabalho, entendidos como fatores imprescindíveis para a qualidade de vida. Trata-se de um direito não passível de divisão e pertencente a coletividades indeterminadas e indetermináveis, com o compromisso de garantir o seu usufruto às presentes e futuras gerações. Partindo das categorias de bem cultural, meio ambiente e Direito Ambiental, Richter (2003) discute a ontologia jurídica dos bens culturais, assim como a competência para a sua valorização e proteção, mediante as formas judiciais e não-judiciais para acautelamento e preservação, reconhecendo-se o caráter difuso e transversal da tutela de natureza cultural, e a ação interdependente dos poderes e suas respectivas esferas. Nota-se a ampla discussão entre natureza, meio ambiente, cultura e preservação ocorrendo no âmbito do Direito, estimulando uma compreensão interdisciplinar e transversal entre natureza e cultura, permeadas por diversos campos de conhecimento.

Aliás, a concepção de tutela estatal articulada entre meio ambiente e cultura é um tema recorrente das modernas teorias ambientalistas, nos planos epistemológico, ético, filosófico, sociológico, histórico e político, levando-se o contexto contemporâneo de reavaliação das relações homem-natureza, natureza-cultura e homem/meio ambiente (MARCONDES, 2006).

Note-se que não se trata de estimular apenas o surgimento de idéias, mas sim de permitir um meio de expressão de atividades que sempre existiram, mas que raramente puderam alcançar uma visibilidade extra-guetos. Basta dar uma volta pela Baixada Fluminense para saber que o *Cidade Negra* é fruto de uma região que há muito tempo encontra no *reggae* uma de suas mais legítimas expressões de identidade, com bailes, lojas de disco, bandas, fã-

clubes de Bob Marley, transitando entre o nacional e o global, mas sem deixar de valorizar expressões nacionais como o samba, o pagode o rock Brasil etc. E o movimento hip-hop explodindo em todas as cidades brasileiras, com destaque para a periferia de São Paulo e sua garoa que, juntamente ao visual das *Cohab's*, compõem o universo poético dos Racionais MC's, Thaíde, Pavilhão Nove e os demais sobreviventes do pânico na Zona Sul? E os recifenses do movimento *Mangue Beat*? Interior, periferia, bairros pobres, favelas... Por todos os cantos os pobres demonstram a força de uma cultura de quem tem de reinventar a sua vida a cada dia, já que disso depende a sobrevivência, como bem nos ensinou o mestre Milton Santos (2002).

Assim, a abertura de canais de voz para as expressões artísticas das camadas excluídas e marginalizadas deve ser entendida como um projeto de ação afirmativa e os pontos de cultura devem ser entendidos como polos irradiadores de espaços afirmados, de uma espécie de abolição para as culturas renegadas, apesar de serem as legítimas representantes de tudo aquilo que faz o nosso Brasil brasileiro, como já identificara o nosso Ari Barroso. Hermano Vianna (1995) desvendou como o nosso querido samba fez a transição de ritmo marginalizado da *malta incivilizada (sic)* para símbolo de brasilidade, bem como a sua importância para que fosse apresentado ao mundo algo que distinguisse o país no concerto das nações. Como o caldeirão antropofágico de Mário de Andrade já nos fez ver, não é possível entendermos o Brasil sem a sua circularidade cultural e, portanto, sem a participação das populações marginalizadas na construção da identidade nacional, como podemos observar em Muniz Sodré (2005) quando estuda o diálogo entre o conceito ocidental de cultura e sua pretensão a ser uma verdade universal, e a sedução que esta recebe por aqui das formas negro-brasileiras e indígenas, sem recair nos estereótipos de Gilberto Freyre em sua famosa obra *Casa Grande e Senzala*.

E por falar em globalização, deve-se ter em mente as categorias e reflexões do professor Milton Santos

(2004) a respeito do seu impacto no território. Cada vez mais os territórios vêm recebendo comandos de ação fora de seus limites, como podemos observar com as crises de governabilidade nas regiões periféricas do mundo, ou ainda com o animismo com que se trata o *Deus ex-machina: Mercado*. As *externalidades* da fúria globalizante precisam receber respostas a partir dos territórios, das *internalidades* contidas nos territórios onde se vive e se reinventa o cotidiano. Outra metáfora contida na obra de Milton Santos é a contradição entre as estruturas *horizontais* do território, com sua densidade histórico-social e econômica, contra os pontos *verticalizantes* de comando propiciados pelas redes informacionais e a velocidade das técnicas. O território e o seu horizonte possuem as *rugos* e *complexidades* da existência concreta, e, por isto, a sua renovação demanda uma temporalidade de transformações mais lenta do que nos impõe a sanha mercadológica. Não se trata de frear as modificações, mas saber que a densidade cultural necessita de uma dimensão espaço-temporal construída a partir dos lugares, para que se possa integrar soberanamente ao novo patamar histórico a que assistimos. Por detrás de uma equação técnica, esconde-se uma ideologia excludente, que só pode ser combatida se a técnica receber também uma outra equação: a da mediação política, historicizando o universo das técnicas. A unicidade da técnica transforma a percepção de um acontecer local em um acontecer global: uma convergência de momentos. Mas até que ponto isto não gera também uma alienação do controle sobre o espaço habitado? No momento histórico atual, a natureza não contém mais a sociedade, e sim a sociedade é quem contém a natureza (SANTOS, 2005). Assim, cultura e meio ambiente devem também caminhar juntos, para que não haja uma instrumentalização exacerbada da racionalidade ao se colocar sistemas de objetos e sistemas de ações nos espaços naturais. A natureza não é mais auto-referenciada e somente poderá ser referenciável pela história. Até para a sua proteção, a natureza se referencia pela ação humana com a mais-valia

alcançando o seu estágio atual. Devemos portanto formular alternativas construtivas para uma relação sustentável com os ambientes naturais, evitando-se a sua precificação ou privatização, ou uma tecnociência daninha ao meio ambiente, repleta de seus transgênicos e herbicidas. Logo, pode-se e deve-se estimular projetos culturais voltados para uma nova mentalidade ecológica, ao mesmo tempo que deve-se buscar um diálogo transversal entre natureza, cultura, técnica e economia, em que não haja mais espaço para práticas culturais sem consciência sócio-ambiental como é o caso da *Farra do Boi* (sic). Observando-se as transformações operadas no território brasileiro a partir da segunda metade do século passado podemos compreender melhor este fenômeno (SANTOS; SILVEIRA, 2001), com natureza e cultura se confundindo em diversos pontos. Portanto, que tal discutirmos a idéia de cultura a partir da categoria de território usado? Onde a história se mostra reveladora de um sentido para as pessoas? No caso brasileiro, o estudo da realidade nacional a partir da leitura do território é bem salutar para que se entenda a crise do país, as áreas concentradas, os efeitos dos fluxos migratórios, internos e externos, além do modelo brasileiro de inserção no capitalismo tardio. Este vínculo do território e da produção de sentido também pode ser compreendido a partir do conceito de *políticas da vida* em Anthony Giddens (2003). Todas e quaisquer políticas públicas devem levar em consideração a produção e reprodução de subjetividades dos grupos sociais, a sua qualidade de vida, bem como a garantia de um mínimo de condições para que esta produção de sentido se refaça e se redefina ao longo do tempo.

A territorialidade é um conceito fundamental para se combater a globalização de cunho neoliberal, abrindo espaço para uma outra globalização, mesmo quando se fala de patrimônio imaterial ou intangível, segundo a classificação de Geovanni Levi (2000) ou em Cecília Londres (2005).

A questão dos patrimônios históricos e artísticos nacionais costuma ser abordada tendo como foco o conjunto de objetos que os constituem, ou, quando

muito, os discursos que os legitimam. (...) São essas práticas e esses atores que atribuem a determinados bens valor de patrimônio, o que justificaria sua proteção. Nesse sentido, é a noção de valor que servirá de base a toda a reflexão aqui desenvolvida, pois considero que são esses processos de atribuição de valor que possibilitam uma melhor compreensão do modo como são progressivamente construídos os patrimônios.

Na medida em que um dos traços que diferencia as sociedades simples das sociedades complexas é a existência, nestas últimas, de um aparelho estatal, com regras próprias e maior ou menor autonomia em relação aos diferentes grupos sociais e, conseqüentemente, à distinção entre memórias coletivas diversificadas e uma memória nacional.(LONDRES, 2005, p.35)

Negri e Lazzarato (2001) abordam o quanto a concepção de trabalho sofreu modificações desde o advento das novas tecnologias digitais, substituindo-se o que eles chamam de *operário de massa do Fordismo* pelo *operário social*, tendo a sua subjetividade valorizada na condução criativa de suas atividades profissionais, fazendo com que o trabalho receba uma dimensão cada vez mais imaterial. Assim, o conceito de imaterialidade também passa a ser debatido no mundo do trabalho. Por outro lado, é de grande pertinência a contraposição realizada por Lessa (2006), que critica a forma como os autores veem o trabalho imaterial no mundo contemporâneo, em virtude das exclusões que são produzidas, e uma visão que seria para Lessa falsa de se observar o mundo contemporâneo como o resultado de uma *dedicação e amor para o tempo*, sendo o trabalho imaterial o seu ápice, por supostamente fundar um novo modo de produção. Lessa entende que a busca dos autores italianos de realizar uma ultrapassagem pela esquerda dos pressupostos levantados por Marx acabaria sendo, na realidade, uma rendição ao capitalismo em seu estágio de consumismo aberto e de fetichização do mercado e da democracia de forma profunda. Lessa entende ainda que essa suposta rendição se daria de forma inconsciente, ainda

que os seus idealizadores se julguem originários do pensamento marxista e da tradição esquerdista desta ideologia.

Gorz (2005) realiza uma crítica à expansão desenfreada da racionalidade econômica, direcionando-a ao pensamento de subordinar a produção, em seu ver mais simbólica que material, à lógica do lucro capitalista, já que o autor vê uma apropriação privada, por parte das grandes corporações, da produção coletiva da sociedade.

Gorz realiza uma diferenciação entre a produção do conhecimento, que pode se dar de maneira privada, e os saberes vivos e vividos, que não podem ser apartados das destrezas pessoais, não podem ser submetidos à posse privada. Reconhecendo a existência das dimensões imateriais da produção, Gorz é um ferrenho crítico das apropriações capitalistas das dimensões não-materiais da esfera da produção contemporânea.

As manifestações podem até ser intangíveis, mas somente produzem sentido a partir dos lugares onde a sua referência alcança uma concretude ao influenciar modos de vida, sistemas de ações e organiza a forma como as pessoas veem a si mesmas e ao mundo, segundo a dialética abstrato/concreto contido no clássico de Karel Kosik (1989), que acredito deve ser relido para uma compreensão menos deslumbrada do patrimônio imaterial, assim como também se deve retornar a leitura de Peter Berger e Thomas Luckmann (1994). Ainda outro exemplo para se entender a importância do conceito de território, inclusive para a dimensão não-concreta da cultura: observemos o quando Muniz Sodré (1988) enfatiza a base territorial para que as manifestações da cultura negra pudessem ter resistido à escravidão, ao preconceito e à discriminação ao longo de nossa história. Tanto a concretude quanto o intangível não puderam prescindir do território para que formas de resistência contidas em religiões, costumes e hábitos se contrapusessem à dominação e contribuíssem para a conformação cultural nacional e regional, com festas, visões sobre a ecologia e a relação com a natureza, a música entre tantos outros aspectos que

demandavam espaços para a sua ocorrência. Em Hermano Vianna (1992) também se pode observar o quanto a territorialidade é de capital importância para o *acontecimento* dos bailes funk no Rio de Janeiro. Uma territorialidade que resgata as preocupações de Aloísio Magalhães (1997) na década de 1970 no comando da Fundação Nacional Pró-Memória, e assim podemos notar que a valorização da nossa diversidade cultural e o respeito às identidades múltiplas não é incompatível com uma política cultural articuladora de um projeto identitário nacional, fundamental para a resistência antiglobalização neoliberal. Trabalhar o nacional sem xenofobismos e respeitando as multiplicidades do *ser brasileiro* pode ser uma das contribuições do Brasil ao mundo neste início de milênio. A cidadania só se constrói a partir dos espaços.

Hoje em dia, um grande aliado das ações culturais, como de resto outras áreas, é o uso da informática e das novas tecnologias informacionais, incrementando-se ainda mais as possibilidades imateriais e virtuais das atividades culturais e artísticas.

Todavia, cabe indagar de que forma a tecnologia será implementada, se é uma efetiva ferramenta de inclusão digital ou apenas mais um penduricalho, um mero artefato sem reflexão a respeito de sua finalidade. Com as modernas técnicas digitais podemos potencializar o trabalho cultural e aumentar as trocas entre produtores e usuários ao redor do mundo, criando inclusive novas linguagens culturais, dentro do que Sérgio Bairon (2000) convencionou chamar de *Barroco Tecnológico*, retomando o uso da linguagem matemática na produção artística, em versão *high tech* do espírito Renascentista de entrelaçamento entre ciência e arte. Mas também pode-se tornar a tecnologia em um valor absoluto, esterilizando-se com isto a sua verdadeira vocação na área da telemática: potencializar a criação humana, ainda segundo Bairon (2002). Saber utilizar as tecnologias digitais de forma produtiva e inclusiva pode fazer com que as políticas públicas de cultura contribuam para que um número maior de brasileiros não só utilizem, mas sejam produtores de conteúdos

em um mundo chamado por Milton Santos (1996) de *Meio Técnico-Científico-Informacional*.

E por falar em inclusão, que tal se valorizar ações que permitam o acesso de portadores de necessidades especiais à cultura, seja como espectador, seja como produtor de conteúdos? Espaços afirmados também são aqueles que são projetados/adaptados para receber os mais diversos tipos de deficientes físicos. Abrir espaço para produções parecidas com o espetáculo *Via Sem Regras* da coreógrafa alemã Gerda Koenig, com dançarinos cadeirantes e não-cadeirantes, podem ser revolucionários desde que não abram mão de uma dimensão estética autêntica (*“Via Sem Regras foca tabus da sociedade: espetáculo da coreógrafa alemã Gerda Koenig trabalha com bailarinos portadores e não portadores de deficiência”*. Folha de São Paulo, p. E.4. 28 de abril de 2005).

Estabelecer estratégias inclusivas e universalistas deve ser um dos elementos norteadores de uma política cultural republicana, valorizando o pluralismo sem perder a dimensão do todo dentro de um Estado Nacional, que esvaziado só pode servir a uma lógica neoliberal de verticalização dos pontos de comando. Para uma inclusão universalista nos moldes do que está contido neste parágrafo, podemos contar com os sistemas filosóficos de Jürgen Habermas (2002).

Valorizar práticas culturais articuladas com a escola pública pode ser benéfico para todos. Pessoas como eu, filhos da escola pública desde as classes de alfabetização até o doutorado, sabem que entre as aulas e o macarrão com salsicha da merenda escolar muitas potencialidades ficam pulsando, ávidas para encontrar um canal de expressão, e podemos nos inspirar nas reflexões e estudos de Ana Mae Barbosa (2002). Além do mais, pesquisas e relatos de experiências profissionais apontam para uma melhora do desempenho escolar e da qualidade de vida quando há a articulação entre a escola e projetos culturais dentro da comunidade escolar, sempre tendo-se como foco os direitos culturais como direitos fundamentais. Ao lado dos direitos econômicos e sociais, os direitos culturais se inserem dentro do que

ficou conhecido como *direitos de segunda geração*, e apresenta uma acentuada relevância no contexto de uma sociedade globalizada e permeada de valores globais e locais, e suas políticas de preservação e de resistência contra estratégias massificantes e massificadoras, no contexto da discussão territorial mencionada ainda há pouco. Por outro lado, há o potencial para se extrair aspectos positivos através da indústria cultural, do turismo cultural e do ecoturismo, das indústrias criativas e da geração de empregos para a gestão e manutenção dos bens culturais.

Choay (2001) procura esclarecer as razões pelas quais o processo civilizatório dos últimos quinhentos anos priorizou a dimensão patrimonial da cultura. De um lado, há uma ênfase na contemplação narcísica da sociedade ocidental, e de outro lado a demonstração, através das edificações, de como a Humanidade é capaz de criar outra natureza a partir da cultura.

O culto que se rende hoje ao patrimônio histórico deve merecer de nós mais do que simples aprovação. Ele requer um questionamento, porque se constitui num elemento revelador, negligenciado, mas brilhante, de uma condição da sociedade e das questões que ela encerra. É desse ponto de vista que abordo o tema aqui.

Entre os bens incomensuráveis e heterogêneos do patrimônio histórico, escolho como categoria exemplar aquele que se relaciona mais diretamente com a vida de todos, o patrimônio histórico representado pelas edificações. Em outros tempos falaríamos de monumentos históricos, mas as duas expressões não são mais sinônimas. A partir da década de 1960, os monumentos históricos já não representam senão parte de uma herança que não para de crescer com a inclusão de novos tipos de bens e com o alargamento do quadro cronológico e das áreas geográficas no interior das quais esses bens se inscrevem. (CHOAY, 2001, p 12).

Uma das teses centrais de Choay no texto é de que o valor simbólico dessas edificações também conferem as mesmas outra dimensão, não material, posto que suas estruturas de ferro e concreto

representam simbolizações, ideologias, textos ocultos, não dito, latente.

E o valor econômico dos bens culturais também é intangível e difícil de se calcular à luz de uma lógica material, como o demonstra Ana Carla Fonseca Reis (2007), ao realizar um estudo sobre as possibilidades econômicas da cultura, mediante a sua transversalidade com políticas públicas de meio ambiente, turismo, desenvolvimento econômico local e uso das vantagens comparativas e peculiaridades de cada localidade como um elemento de diferenciação frente a produtos massificados na grande escala industrial.

Cena um: na prestigiosa Sotheby's de Londres o leilão de uma peça arqueológica atinge valores recorde de faturamento. Cena dois: no Parque Nacional de Sete Cidades, no Piauí, um sítio arqueológico de representatividade ímpar luta para combater a degradação com um orçamento excessivamente diminuto. Cena três: um prato de porcelana esquecido por anos no quatinho de despejo torna-se a atração da feira de antiguidades da cidade.

Bem-vindo ao mundo das contradições aparentes, onde o que tem valor nem sempre custa o que vale e o que se paga nem sempre vale o que custa. Em outras palavras, valor e preço não raro desviam-se dos preceitos da lógica. Não os seguem nem poderiam segui-los. Enquanto o preço de um bem cultural é fixado pelo mercado e para se concretizar necessita de ao menos um comprador e um vendedor, o valor atribuído a ele é altamente subjetivo e normalmente independe de outros agentes. Adicione-se a isso um complicador: enquanto o comércio dita as regras para os bens privados, o reconhecimento do valor dos bens culturais públicos é basicamente dado pelo governo. (FONSECA, 2007, pp. 28-29).

Como se vê, as regras entre o público e o privado, e o fetiche exercido pelas mercadorias também rondam os artefatos culturais.

Os estudos sobre a cultura não-material devem também se valer dos estudos de Pierre Bourdieu (1998) sobre o poder e as trocas simbólicas, entendidos como elementos invisíveis, e que

demandam uma cumplicidade entre os atores sociais para que possa se manifestar, em uma ação que deve ser legitimada entre os seus integrantes, e que substitui a força física e outros mecanismos coercitivos na manutenção da unidade de um grupo. Assim, atitudes, práticas cotidianas, lógicas discursivas, ações culturais, entre outras atividades da vida diária, ajudam-nos a compreender os códigos nos quais se estruturam as relações entre as pessoas e os grupos de uma determinada sociedade.

Como vimos nos exemplos da seção anterior, há uma conexão muito grande entre as manifestações culturais imateriais e a matriz africana da formação nacional.

Valores calcados nas tradições de sociedades eminentemente orais, a recriação simbólica através da realização de eventos, ritos e festas são fundamentais para a transmissão desses saberes através do tempo e das gerações. As estratégias de sobrevivências das religiões africanas, desde o sincretismo, aos cultos escondidos nas matas e nas senzalas, passando-se pelas recriações e invenções de tradições, todas estas crenças emanam dimensões imateriais profundas. Se as manifestações sagradas já possuem um vasto lastro fenomenológico em todas as crenças, a conformação dos ritos afro-brasileiros é por demais específica, posto que testemunhos de resistências ao cativo, além de estratégias de sobrevivência física e psicológica no novo mundo.

Outro fator que comprova como os cultos africanos estão vivos na cultura brasileira e, pela lógica do próprio texto, justificariam sua presença dentro do Ensino Religioso é a importância que tiveram ao permitir uma identificação mínima entre os negros trazidos das mais diversas regiões da África para resistir à escravidão e ao se misturarem aos cultos judaico-cristãos, permitirem o caráter original e mestiço da cultura brasileira. Vejamos um pequeno trecho de Sodré:

Mas se sabe em contrapartida da solidariedade nascida entre os cativos durante a travessia do Atlântico, assim como os antigos cultos baianos falam de um intercâmbio profundo entre os terreiros, capaz de passar por cima de

velhas divisões étnicas. Por exemplo, negros de várias etnias (nagôs, haussás e outras) tomaram parte na famosa revolta dos malês em 1835. Ou então: ao axexê (ritual funerário) de Mãe Aninha, do Axé Opô Afonjá, em 1938, compareceram as figuras principais de todos os terreiros, inclusive o próprio Alufá (chefe supremo) dos muçumirins ou malês, aos quais se costuma atribuir forte rivalidade com os nagôs. (SODRÉ, 1988, p.55)

Fatos dessa ordem são importantes para a compreensão da cultura negro-brasileira, porque demonstram que os orixás ou os voduns ou os inquices (bantos) não são entidades apenas religiosas, mas principalmente SUPORTES SIMBÓLICOS (destaque nosso) - isto é, condutores de regras de trocas sociais - para a continuidade de um grupo determinado. ‘Zelar’ por um orixá, ou seja, cultuá-lo nos termos da tradição, implica aderir a um sistema de pensamento, uma ‘filosofia’, capaz de responder a questões essenciais sobre o sentido da existência do grupo.

De outro lado, nota-se a não menção aos ritos afro-brasileiros quando das discussões sobre o ensino religiosos, mesmo em regiões fortemente afetadas pelas mesmas, como é o caso da Cidade e do Estado do Rio de Janeiro na última década. Mesmo quando se admite um ensino não-confessional e inter-religioso, os cultos africanos não fazem parte das ementas. Ao se optar por um caráter confessional do ensino religioso, abre-se concursos públicos para provimento de docentes apenas para as crenças: católica, judaica e evangélica.

As comunidades de terreiro simbolizam territórios culturais de resistências, nas quais a reunião, o encontro, a ritualização, são de valor cultural muito maior do que a edificação em si, sua arquitetura ou valores estéticos da construção civil. O poder simbólico nestas localidades sempre se sobrepôs a qualquer lampejo de materialidade.

A presença dos mitos e lendas oriundas das religiões afro-brasileiras no imaginário nacional transcende o universo dos seus seguidores e das comunidades de terreiro. Por comporem o imaginário

social nacional, assim como as cosmogonias greco-romanas o são para os seus respectivos locais e para todo o ocidente, faz-se necessária a preservação destes testemunhos de tamanha contribuição para a formação nacional. Na obra citada de Sodré, há a análise de como os terreiros se apresentam como ilhas de representação cultural, e testemunhos de formas de resistência tanto nos espaços urbanos como nos logradouros rurais. Sobreviveram a inúmeras perseguições, e se mantém atuantes. Afinal, seria possível imaginar a Festa do Bonfim sem a lavagem das escadarias da Igreja em Salvador pelos que louvam Oxalá? Seria possível pensarmos um Brasil que não festejasse o reveillon sem a celebração de Yemanjá/Odô-Yá na passagem de 31 de Dezembro para 1º de Janeiro? E o 8 de Dezembro com Nossa Senhora da Conceição? 2 de Fevereiro com Nossa Senhora dos Navegantes? São Jorge em 23 de Abril? Bom, é melhor pararmos por aqui, pois nos faltariam espaços para tantos exemplos.

E por falar em religiões afro-brasileiras, em “*Samba, o dono do corpo*”, Muniz Sodré(1998) demonstra como esta modalidade musical e dançante possui vinculações religiosas ao invocar Exu, orixá e mensageiro, além de pesquisar a profundidade cultural da musicalidade do samba, especialmente sua síncope, sua afirmação como gênero nacional e símbolo de brasilidade e como a mídia se apropria dele. Vejamos:

As forças desse processo sociabilizante dos negros na diáspora atravessam os limites geográficos e aproximam lugares tão distantes como Congo Square e Praça Onze – aquela “África em miniatura” na expressão do sambista Heitor dos Prazeres – ou tempos tão diferentes como início e quase final do século vinte. Ainda hoje, no Mardi Gras (Carnaval) de New Orleans, desfilam “tribos” indígenas, que são na verdade negros fantasiados de índios (os “black indians”), muito semelhantes aos blocos de caboclos do Carnaval brasileiro. Como os “bambas” da valentia nos morros cariocas, os “black indians” ocupavam às vezes o lugar do poder policial nos subúrbios de New Orleans, possibilitando o desfile das “tribos”, que

contavam com a participação de grandes jazzistas. (SODRÉ, 1998, p.18)

No mesmo trabalho, aborda um outro aspecto imaterial do samba, que é a manifestação de uma forma peculiar de se apropriar e usar a língua portuguesa:

Nas letras de samba de gente como Wilson Batista, Geraldo Pereira (dois dos mais importantes sambistas dos anos 40) e outros de idêntica posição cultural, o que se diz é o que se vive, o que se faz. Não se entenda com isto que haja uma correspondência biunívoca entre o sentido do texto e as ações na vida real, mas que as palavras têm no samba tradicional uma operacionalidade com relação ao mundo, seja na insinuação de uma filosofia da prática cotidiana, seja nos comentários sociais, seja na exaltação de fatos imaginários, porém inteligíveis no universo do autor e do ouvinte. A simples situação de classe ou mesmo de cor não basta para explicar o fenômeno, porque nele entram os sambas de gente branca como Noel Rosa, Mário Lago, Paulo Vanzolini e muitos outros. Trata-se, na verdade, de uma posição cultural, de um lugar em que se inscreve o compositor, não por uma decisão puramente racional ou doutrinária, mas por um impulso especial de sentido, cujo polo de irradiação se encontra na transitividade cultural das classes economicamente subalternas. A transitividade se afirma na capacidade da canção negra de celebrar os sentidos vividos, as convicções, as emoções, os sofrimentos reais de amplos setores do povo, sem qualquer distanciamento intelectualista. Nesse tipo de letra, não há categorização nem análise.

Graças a essa transitividade discursiva, a letra de samba (a canção popular de uma maneira geral pôde deixar transparecer aspectos verdadeiros do português falado no Brasil, geralmente reprimidos pelo texto escrito oficializado nas instituições dominantes. O modo brasileiro de falar (e cantar) é bem nítido nas canções de Caymmi (“É denngo, é denngo, é denngo, meu bem/É denngo que a nega tem/Tem denngo no remelexo, meu bem/Tem denngo no falar também/”) e nos sambas cariocas, que refletem a língua ora despojada ora sonhadora do homem comum. (SODRÉ 1998, p. 45-46)

Além disso, o samba é festa, é encontro,

sociabilidade, fundo musical para o churrasco de final de semana, para a feijoada igualmente do final de semana, ou ambos no meio de uma semana. É o samba o senhor do carnaval brasileiro, e o transforma na maior festa popular do mundo e confere a uma festa surgida há dois milênios na Europa um símbolo de brasilidade, sendo impossível, no mundo inteiro, falar-se na festa que antecede a quaresma, sem se pensar em *Terra Brasília*.

A preservação e recuperação de muitos ambientes culturais no Rio de Janeiro ou no Recôncavo Baiano, por exemplo, necessitam de políticas públicas que considerem dimensões não tangíveis conferidas pelo samba a essas localidades.

A diáspora africana, resultante do escravismo da Idade Moderna, gerou uma circularidade de culturas, com recriações e ressignificações nos dois lados do Oceano Atlântico, ainda que à custa de incomensurável sofrimento de milhões de homens e mulheres, muitos dos quais mortos e jogados ao mar antes de chegarem ao Novo Mundo. Assim, forja-se uma cultura que se compõe de elementos africanos, europeus, caribenhos e ameríndios, influenciando-se mutuamente, ainda que se considerasse a hierarquia e hegemonia determinada pelas nações européias. A cultura imaterial também se constrói a partir desses elementos “atlânticos”. (GILROY, 2001) A construção da identidade negra no Novo Mundo e a identidade de Novo Mundo (expressão atribuída às Américas pelos europeus, que intitulavam o seu continente como o Velho Mundo) contam e muito com elementos não mensuráveis para a sua manifestação, como, por exemplo, as contribuições dos *bantos* ou *malês* para a construção da sociedade brasileira. Lopes demonstra o quanto essa etnia foi fundamental para a resistência contra a escravidão, bem como a presença de sua dimensão islâmica o Brasil. (LOPES, 1988)

Os movimentos negros organizados sempre tiveram nas estratégias de resistência cultural um meio de luta, não apartada da ação política, como verifica Hanchard. Ao estudar os movimentos negros presentes no Rio de Janeiro e São Paulo, entre 1945

e 1988, o autor constatou a percepção existente de que o uso de estratégias culturais contribuiria no combate contra-hegemônico do mito da *democracia racial brasileira*. (HANCHARD, 1988) E se observarmos, isto ocorre em todo o Brasil. Basta observarmos as origens dos grandes blocos afros de Salvador na década de 1970, como o Ilê Ayê, o Olodum ou o Muzenza, por exemplo. Voltando ao Rio de Janeiro, o Bloco Cacique de Ramos e sua famosa tamarinheira, sob a qual se fez parte substancial da história do samba, contém dimensões para além de sua sede naquele bairro da região da Leopoldina carioca, assim como o é o bloco Bafo da Onça, o Cordão do Bola Preta, todas as escolas de samba e assim por diante. O acontecimento produzido cada vez que há um ensaio, desfile, festa, feijoada e tudo o mais que essas agremiações realizam é por demais permeado por elementos não quantificáveis da cultura.

Para Sodré, a cultura no Brasil se cristaliza a partir de dois eixos complementares porém conflitantes: o modo de vida branco/europeu (hegemônico nas esferas político-econômicas e legitimadas enquanto “superiores”) e uma outra não-ocidental (propondo outras formas de relacionamento no dia-a-dia), representada especialmente pela cultura negra (com participação indígena). Ambos não se apresentam de forma pura na sociedade, e são responsáveis pela consolidação do Estado Nacional, entendido enquanto um princípio de identidade mínima, com que se possa garantir um sentimento de grupo que afaste concepções separatistas (embora não haja garantias de eternidade desta situação). (SODRÉ, 2005)

Ocorre que, em termos da ideologia dominante, este conceito se estabelece de maneira hierarquizada, garantido ao primeiro tipo a dominância na sociedade. A questão do ensino religioso é um espelho desta situação. O conflito entre os dois eixos da cultura nacional, ocidental e não-ocidental, deve-se a recusa do pensamento hegemônico em admitir esta dualidade sem hierarquizações. A presença não-ocidental é admitida, porém, não na dimensão e na importância devida, junto ao modelo ocidental.

Ao comentar que a História das Religiões reflete a experiência social dos grupos que a compõem, e que, em muitos casos, a transformação dos sistemas de práticas simbólicas de cada religião se relaciona com o contexto histórico-social em processo, Silva analisa não só o sincretismo religioso dos cultos afro-brasileiros com o catolicismo, mas a própria reinvenção da África (SILVA, 1994, p. 14-15)

O desenvolvimento do Candomblé, por exemplo, foi marcado, entre outros fatores, pela necessidade por parte dos grupos negros de reelaborarem sua identidade social e religiosa sob as condições adversas da escravidão e posteriormente do desamparo social, tendo como referência as matrizes religiosas de origem africana. Daí a organização social e religiosa dos terreiros em certa medida enfatizarem a ‘reinvenção’ da África no Brasil.

Destaque-se ainda que, mesmo sem trabalhar com o ensino de religião, a escola deveria desfazer a noção de que as manifestações de FÉ não-cristãs sejam desmerecidas e desconsideradas enquanto religiões. Mas isto pode ser trabalhado em aulas de História, Filosofia ou em atividades extra-classes, não carecendo de uma disciplina específica.

Como vemos, assim como as mitologias grega e romana compuseram a cultura ocidental (dando nome a planetas, com estátuas em palácios e batizando instituições, por exemplo), os mitos e religiões africanas são de fundamental importância para a formação histórica brasileira, muito mais além do que a dimensão do sagrado em si, como o são os Deuses da Grécia ou de Roma.

Na vida cotidiana, vemos uma enorme contribuição imaterial nos corpos, elemento por definição: físico, concreto, mensurável, tocável, com textura, massa, volume... Mas não devemos esquecer de que é o sentido que se dá ao seu uso que define o corpo (nosso veículo de comunicação com os prazeres da vida e com o próximo). O futebol, o carnaval e a capoeira existem no dia-a-dia brasileiro, como evento, como tema para conversa, como assunto jornalístico ou fato nacional, e são apropriados pela indústria cultural e do entretenimento, como

desvenda Bruhns:

Conversas sobre futebol, carnaval e capoeira (esta última numa proporção mais reduzida) recortam o cotidiano do brasileiro, ou seja, traduzem “um prato servido em todas as mesas”, apesar da existência de muitos pratos e de muitas mesas; portanto, a pluralidade dessas manifestações. Marcas do nosso solo, às vezes pouco valorizadas no âmbito acadêmico, merecem destaque pela mera popularidade e extensão, por representarem modos de ser, de se relacionar, se expressar, se comportar, enfim, de estar no mundo.

Entender esse universo requer uma compreensão além da aparência dos fatos, pois tal universo se constitui de um mosaico de fragmentos, os quais devem ser ordenados numa composição que envolve sentidos e sentimentos, e que resulta, às vezes, numa lógica confusa e contraditória, talvez espelhando a própria vida. (BRUHNS, 2000, p.11)

O corpo e seus usos possuem uma dimensão cultural. Daolio discute a construção social do corpo humano, valendo-se, para tanto, da Antropologia Social como referencial, como ponto de partida para se entender as significações sociais do corpo, e os discursos que são estabelecidos sobre o elemento físico das pessoas.

Podemos pensar no fato de os meninos brasileiros, como se diz correntemente, “nascerem para jogar futebol”. De forma contrária, ainda segundo o senso comum, podemos dizer que as meninas brasileiras, além de não nascerem sabendo, nunca conseguem aprender a jogar futebol. Ora, o primeiro brinquedo que o menino ganha é uma bola. Como se não bastasse o estímulo do material, há todo um reforço social incentivando-o aos primeiros chutes, ao contrário da menina, que, afora não ser estimulada, é proibida de brincar com bola utilizando os pés. As aptidões motoras também fazem parte do processo de transmissão cultural (...)

O estudo das expressões corporais características de cada cultura não pode se reduzir a simples levantamento e classificação de movimentos e de técnicas corporais, mesmo que se faça posteriormente uma comparação destes dados com os de outras culturas. (DAOLIO, 1995, p.40)

Vivemos em um mundo eivado de elementos

imateriais. Atualmente, a realidade virtual se expande e cria novas possibilidades em uma escala alucinante. As tecnologias informacionais e o computador pessoal e seus programas mudam os paradigmas sobre o mundo do trabalho e da produção. Indústrias criativas e o entretenimento agregam valor econômico a cultura. Enfim, o que é material e o que é imaterial no mundo de hoje? Precisamos nos alimentar com os ovos postos por galinhas imaginárias. Dom Quixote e o Pequeno Príncipe são belas metáforas sobre o valor da imaterialidade que se transubstancia em realidades concretas para os que a vivenciam. Enquanto escrevo, caro leitor, penso em “Aquarela”, de Toquinho e Vinícius.

A presença da cultura imaterial é reconhecida cada vez mais no mundo inteiro, e no Brasil esta concepção cresce a cada dia. A presença negra no lado não mensurável do patrimônio cultural é enorme.

Ganha importância capital essa discussão ao percebermos que a oralidade e os eventos são elementos fundamentais da cultura diaspórica africana. Some-se a isto o fato de o eurocentrismo ter uma ampla hegemonia nas estruturas do patrimonialismo cultural e na construção social dos prédios e materiais que deveriam ser preservados e receberem a alcunha de *culturais*, vemos a importância da cultura imaterial para a afirmação dos segmentos discriminados e historicamente subjugados.

Estimular a preservação e o reconhecimento da cultura imaterial, além de demandar mais estudos e pesquisas, deve se dar sem se menosprezar ou deixar de lado a cultura material. Juntas, a matéria e a não-matéria compõem a manifestação cultural, que, em suma, é o testemunho da saga da humanidade na face da Terra. Assim sendo, oxalá a cultura afro-brasileira, material e imaterial, seja preservada em condições de igualdade com o modelo eurocêntrico.

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

*Professor Adjunto da Faculdade de Educação e pesquisador do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da Uerj (Neab/Uerj)

- ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e patrimônio: enredos contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- BAIRON, Sérgio. *Psicanálise e história da cultura*. São Paulo: Makenzie, 2000.
- _____. *Interdisciplinaridade, educação, história da cultura e hipermídia*. São Paulo: Futura, 2002.
- BARBOSA, Ana Mãe. *Inquietações e mudanças no ensino da arte*. São Paulo: Cortez, 2002.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- BRASIL. *Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares*. Brasília: Ministério da Cultura, 2005.
- BRUHNS, Heloísa Torne. *Futebol, carnaval e capoeira: entre as gingas do corpo brasileiro*. Campinas: Prós, 2000.
- CÉSAR, Constança Marcondes (org.). *Natureza, cultura e meio ambiente*. Campinas: Alínea, 2006.
- CHAUÍ, Marilena. *Cidadania cultural: o direito à cultura*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.
- CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.
- CUNHA FILHO, Francisco Humberto. *Direitos culturais com direitos fundamentais no ordenamento jurídico brasileiro*. Brasília: Brasília Jurídica, 2000.
- DAOLIO, Jocimar. *Da cultura do corpo*. Campinas: Papyrus, 1995.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- GILROY, Paul. *Atlântico negro*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.
- GORZ, André. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo: Annablume Editora, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2002.
- HANCHARD, Michael George. *Orfeu negro: movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945 – 1988)*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 1989.
- LESSA, Sérgio. *Para além de Marx? Crítica da teoria do trabalho imaterial*. São Paulo: Xamã, 2006.
- LEVI, Geovanni. *A herança imaterial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LONDRES, Cecília. *O patrimônio como processo*. Rio de Janeiro: EDUF RJ, 2005.
- LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. São Paulo: Forense Universitária, 1988.
- MAGALHÃES, Aloísio. *E Triunfo?* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- MARCHESAN, Ana Maria Moreira. *A tutela do patrimônio cultural sob o enfoque do direito ambiental*. São Paulo: Livraria do advogado, 2007.
- NEGRI, Antonio; LAZZARATO, Maurizio. *Trabalho imaterial*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- REIS, Ana Carla Fonseca. *Economia da cultura e desenvolvimento sustentável*. Barueri: Manole, 2007.
- REISEWITZ, Lúcia. *Direito ambiental e patrimônio cultural: direito à preservação da memória, ação e identidade do povo brasileiro*. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2004.
- Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Nº 30 (dossiê Mário de Andrade). Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2002.
- RICHTER, Rui Arno. *Meio ambiente cultural: omissão do Estado e tutela judicial*. Curitiba: Juruá, 2003.
- SANTOS, Milton. *Técnica-Espaço-Tempo*. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- _____. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, 1996.
- _____; SILVEIRA, Maria Laura (orgs.). *Brasil: território e sociedade no início do século XXI*; Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. *O país distorcido*. São Paulo: Publifolha, 2002.
- _____. *A natureza do espaço*. São Paulo: EDUSP, 2002.
- _____. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- _____. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: EDUSP, 2005.
- SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *Samba: dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- _____. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- VIANNA, Hermano. *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ EDUF RJ, 1995.