

34º Encontro Anual da ANPOCS

ST24: Patrimônios, Museus e Redes de Memória em Movimento

Recuperação da Memória Social e do Patrimônio Cultural: um projeto de museu para as comunidades subalternas de Florianópolis

Ana Cristina Rodrigues Guimarães*

Simone Litwin Prestes**

Rafael de Oliveira Rodrigues***

* Doutoranda em Antropologia Social da Universidade de Buenos Aires (UBA).

** Mestranda em Antropologia Social, PPGAS/UFSC.

*** Mestrando em Antropologia Social, PPGAS/UFSC.

No ano de 2008 o Núcleo Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (NAUÍ)¹ foi convidado a participar do projeto de extensão *Antropologia Itinerante para a Cidadania: oficinas de troca de saberes entre comunidades e antropólogos da Universidade Federal de Santa Catarina*, vinculado ao Laboratório de Antropologia Social (LAS) do Departamento de Antropologia da UFSC. A sua contribuição para esse projeto era realizar oficinas tematizando o patrimônio cultural de comunidades subalternas de Florianópolis para futuramente auxiliá-las, se houvesse interesse, na elaboração de um projeto de museu voltado para o registro, preservação e divulgação da história das comunidades nos seus diversos aspectos (políticos, culturais, sociais, religiosos etc).

Inicialmente elaboramos um projeto de extensão intitulado *Recuperação da Memória Social e do Patrimônio Cultural: um museu para as comunidades do Maciço do Morro da Cruz*. Esse projeto, coordenado pelo Dr. Eduardo Castells, tinha como proposta desenvolver atividades junto às várias comunidades que vivem na região central de Florianópolis conhecida como Maciço do Morro da Cruz² que possibilitassem aos moradores e aos pesquisadores pensar um museu social. No curso da execução do projeto, percebeu-se a necessidade de um trabalho conjunto com outra região da cidade conhecida como Monte Cristo³. A pesquisa demonstrou que a semelhança entre as regiões não se limitava aos aspectos econômicos, havia uma circulação de pessoas entre as comunidades, uma rede de relações sociais que unia a parte insular e continental da cidade, especialmente quanto a agenda de ações das lutas dos movimentos sociais e projetos de atendimento aos jovens, relativos a atividades complementares ao ensino formal. Diante dessa realidade, no ano de 2010 propusemos um segundo projeto de extensão – *Recuperação da Memória Social e do Patrimônio Cultural: um projeto de museu para as comunidades subalternas de*

¹ O NAUI – Núcleo Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural é um grupo de pesquisa registrado desde 2004 junto ao CNPq e vinculado à UFSC, cuja coordenadora é a Profa. Alicia Norma González de Castells e subcoordenador é o Prof. Eduardo Castells.

² Habitam o Maciço do Morro da Cruz, segundo informações da Prefeitura Municipal de Florianópolis (PMF), vinte e uma comunidades: Mont Serrat, Nova Descoberta, Morro da Mariquinha, Morro do Mocotó, Tico-Tico, Morro do Duduco, Ângelo Laporta, Morro do Céu, Nova Trento, Nova Palestina, Morro do 25, Santa Vitória, Morro do Horácio, Penitenciária, Caieira, Alto da Caieira, Serrinha, Morro da Queimada, Saco dos Limões, Prainha, José Mendes.

³ Habitam o Monte Cristo, segundo a PMF, nove comunidades: Chico Mendes, Nossa Senhora da Glória, Novo Horizonte, Panorama, Santa Teresinha I, Santa Teresinha II, Nova Esperança, Grota, Pasto do Gado.

*Florianópolis*⁴, atualmente em andamento, cuja proposta é pensar sobre as memórias e o patrimônio destes locais, bem como um futuro projeto de museu.

No ano de 2009 realizamos quatro oficinas, duas no meio acadêmico e duas em comunidades subalternas. As duas primeiras consistiram em desenvolver debates sobre temas relacionados ao cotidiano dos moradores dessas áreas, para tanto, foram apresentados documentários e convidados debatedores com vivência nessas áreas, moradores ou não, além de lideranças políticas e comunitárias. As duas últimas foram uma mostra fotográfica sobre uma determinada comunidade de Florianópolis e uma exibição de um documentário. Todos foram momentos de integração entre os membros do NAUI e as comunidades e também importantes espaços de pesquisa. Dando continuidade ao trabalho, em 2010 as atividades estão concentradas na elaboração de uma cartilha, cujo objetivo é levar ao conhecimento das comunidades as bases conceituais do projeto e apresentar resultados parciais.

Além desse momento de efetiva interação, que poderíamos chamar de “campo”, a atividade de extensão tem um momento de reflexão e ação interna, isto é, entre os integrantes da equipe, no qual discutimos textos, organizamos as atividades e o material coletado, elaboramos novas estratégias de trabalho e refletimos sobre a extensão. Esse último momento está materializado neste artigo.

Nas primeiras duas seções iremos desenvolver comentários sobre o que entendemos por extensão universitária e como está relacionada à teoria e pesquisa antropológica. Na terceira seção discutiremos como o projeto de extensão proporcionou tematizar elementos do patrimônio cultural refletindo sobre como esta categoria possibilita entender dinâmicas sócio-culturais, problematizando a lógica das políticas patrimoniais, aplicadas por instituições como o IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), apontando caminhos para pensá-la nas práticas cotidianas. Na quarta seção apresentaremos um breve histórico de concepções de museus registradas na literatura. Na quinta seção, apontaremos para questões relacionadas à nova *imaginação museal*, refletindo sobre relações de poder e a participação dos movimentos sociais na construção das referências dos grupos.

⁴ Esse projeto é coordenado pela Profa. Alicia Castells e conta com a participação da Profa. Cleidi Albuquerque (UDESC) e alunos de pós-graduação (Ana Cristina Rodrigues Guimarães, Camila Sissa Antunes, Dagoberto Bordin, Leticia Nardi, Rafael de Oliveira Rodrigues e Simone Litwin Prestes) e graduação (Beatrice Gonçalves, James Tholl, Leonardo Valenza e Márcia Schaefer).

POR UMA ANTROPOTENSÃO

A Antropologia e a extensão universitária têm mais semelhanças que poderíamos supor numa primeira análise. Para desenvolver essa afirmação escolhemos um antropólogo pouco conhecido no Brasil – Maurice Leenhardt (1878-1954). A vida e a obra desse francês são interessantes para pensar a relação entre a Antropologia e a extensão hoje universitária, embora ao longo da narrativa possa-se perceber, com o auxílio da história da Antropologia, que esse não é um caso isolado, mas exemplar.

Leenhardt era protestante e como missionário foi designado em 1902 para a Nova Caledônia, Oceania, onde desenvolveu um trabalho de evangelização junto aos Kanak. Durante os 24 anos em que viveu longe da terra natal, não apenas propagou a fé cristã e alfabetizou a população nativa. Também desenvolveu sua habilidade etnográfica com técnicas de pesquisa até então inéditas na Antropologia como a observação participante e a elaboração de narrativas escritas pelos informantes nas quais contavam experiências cotidianas, mitos, ritos, costumes etc. e depois conversava com eles a respeito desses textos. Havia uma nítida preocupação em compreender a perspectiva nativa.

Como todo autor pertencente ao *domínio público*⁵ intelectual, Leenhardt está sujeito a várias leituras de sua obra, metodologia, pesquisa e vida. Como lembra Cavignac (2006), ele foi e é objeto de críticas por ter desenvolvido sua pesquisa em contexto de dominação colonial e por ter contribuído com a expansão imperialista ocidental. Entretanto, a sua contrariedade afirma que Leenhardt era pioneiro ao deixar clara a sua condição de missionário e seus objetivos junto ao grupo. Além disso, Leenhardt não era indiferente àquela realidade, tendo se posicionado por diversas vezes ao lado dos autóctones e, por isso, sofreu sanções das elites religiosas e políticas. Ele inaugura uma Antropologia engajada, comprometida com os grupos locais com os quais desenvolveu a pesquisa de campo.

⁵ A expressão “domínio público” é empregada não no sentido jurídico do termo, isto é, no fim do direito de propriedade intelectual da obra. Quando empregamos a expressão, gostaríamos de fazer referência a uma categoria de autores que, pela relevância de seu trabalho, se sujeitam a diversos tipos leituras sobre sua perspectiva teórica. São autores objeto de estudo de pesquisadores interessados em conhecer e interpretar sua obra. Optamos pela expressão porque entendemos que ela está simbolicamente associada à perda de vinculação, juridicamente entre o livro e o autor, aqui entre o autor-obra e o autor-pessoa.

Leenhardt personifica um dilema entre duas perspectivas supostamente diferentes – uma parcial, materializada na religião e na política; e outra imparcial, materializada na ciência. Ele é descrito como um sujeito liminar, que transita entre dois mundos, e que equaciona a dualidade. Essa aparente contradição também está presente da extensão universitária. Por um lado temos a face intervencionista da atividade; de outro, a chancela do conhecimento científico. Para desempenhar o papel de liminaridade entre o mundo acadêmico e o popular, a extensão universitária deve espelhar-se em Leenhardt, mantendo entre os seus pressupostos uma percepção clara e crítica acerca das suas múltiplas identidades.

Talvez para a Antropologia seja mais fácil perceber as questões afetas à extensão do que para outras disciplinas alheias ao método etnográfico. A etnografia constantemente problematiza a relação entre os sujeitos da pesquisa, entre “nós” e os “outros”, e dificilmente o antropólogo passa incólume pela experiência de campo que tende ser densa. A tradição antropológica é no sentido do deslocamento do pesquisador, seja para tribos geograficamente longínquas, seja para grupos simbolicamente distantes do etnógrafo. Depois da psicanálise, entretanto, a dicotomia nós/outros se vinculou ao Inconsciente, o que redefine o objeto da disciplina. “Emerge aquí la visión de la Antropología como disciplina que conjuga la unidad e la diferencia de los hombres, la humanidad como un todo a base de vocarse sobre humanidades particulares” (Brumana, 2003:20).

Agora podemos retornar e explicar o título da seção, expondo o que pretendemos com o uso do neologismo “antropotensão”. O primeiro significado que queremos atribuir ao termo é a antropologização da extensão universitária. A comunidade e universidade não são mundos isolados, “ilhas de saberes próprios”. Por certo é possível estabelecer algumas diferenças, classificações oriundas, por exemplo, do “mundo” acadêmico como a oposição entre conhecimento científico e senso comum. Entretanto, desde Geertz, para buscar uma referência, sabemos que esses vários *locus* são sistemas culturais, um corpo organizado de pensamento e ação com lógicas próprias baseado em “práticas herdadas, crenças aceitas, juízos habituais, e emoções inatas, existentes anteriormente” (2003:112). Isto é, não há uma superioridade natural entre ciência e senso comum. A hierarquização desses sistemas é estabelecida pelos grupos. Embora pensados como sistemas, no mundo da vida as fronteiras

não são tão nítidas. Os indivíduos transitam entre os sistemas, há circulação de pessoas entre ambos os espaços, realizando trocas de saberes sutis, algumas vezes imperceptíveis. Além disso, as pessoas, na sua própria constituição como indivíduo, compõem conhecimentos de diversas fontes. Na extensão comumente “nós somos os outros”, empregando a expressão de Brumana. A problematização da experiência extensionista, auxiliada pela literatura antropológica, pode contribuir para a reflexão sobre o papel da extensão universitária e sua participação na formação dos sujeitos envolvidos nessa atividade.

O segundo significado da expressão “antropotensão” passa por extensionar a Antropologia. Como todo conhecimento produzido em contexto universitário, a Antropologia persegue o ideal da objetividade, apesar das dificuldades teóricas e práticas específicas da disciplina. Além disso, a pesquisa antropológica pressupõe a construção do conhecimento através da relação com o outro. A troca de saberes é um elemento constituinte do conhecimento antropológico, pois não há convivência, diálogo, interação sem troca. Mesmo com uma larga experiência etnográfica de mais de um século, a Antropologia pode, a partir do conhecimento da extensão universitária, refletir sobre si mesma e analisar o seu comprometimento social, seu lugar no mundo para além dos muros acadêmicos. O comprometimento político, o engajamento social, a vontade de compreender o outro e ajudar na construção de sujeitos, agentes dos processos sociais a que estão submetidos, já eram algumas características do trabalho desenvolvido por Leenhardt, na primeira metade do século XX, mas que muitas vezes são esquecidas ou naturalizadas. Nós, antropólogos, nos “esquecemos” de nos construir como agentes dos processos sociais a que estamos sujeitos, quiçá compartilhar essa construção com o outro.

Por fim, o terceiro significado visa evidenciar a tensão existente entre os sujeitos da relação social fomentada pela extensão universitária. Diante do que foi dito, não podemos pensar que há simetria nessa relação, que ela seja igualitária, harmônica etc. O deslocamento proposto pela extensão é repleto de representações e preconceitos de ambos os lados. Lidar com essas pré-concepções importa, em primeiro lugar, em problematizá-las, para então desenvolver técnicas de superação ou minimização das dificuldades e aproximação dos grupos, desconstruindo mitos como o da superioridade do conhecimento universitário e articulando as instâncias de discussão e ação comunitárias.

As duas primeiras oficinas realizadas pela equipe do NAUÍ tinham como um dos objetivos romper a fronteira simbólica que separa as comunidades de baixa renda e os antropólogos, trazendo para o interior da universidade pessoas importantes do cotidiano e das lutas dessas comunidades. As outras duas oficinas, com sinais opostos as primeiras, visavam uma aproximação da própria comunidade, sendo importante para a reflexão comparativa da extensão universitária nos moldes propostos pelo grupo e outros projetos de extensão.

A DÁDIVA UNIVERSITÁRIA?

Quando pensamos antropologicamente a extensão universitária, logo associamos a noção de reciprocidade, principalmente diante da referência a uma troca de saberes. Pensamos em uma reciprocidade de saberes. A reciprocidade é um conceito antropológico cunhado por Mauss no início do século XX para designar relações de troca em que dar, receber e retribuir eram atos aparentemente voluntários, mas na realidade obrigatórios em determinadas circunstâncias. Nas sociedades “arcaicas” trabalhadas por Mauss, ao dar determinados objetos a outrem se dava também um elemento místico e afetivo, o *hau*, que deveria retornar ao doador. O donatário não poderia negar em receber e retribuir “o objeto”, representativo do *hau* alheio. No *Potlatch* – originalmente “nutrir”, “consumir”, nome dado pelo autor ao sistema de prestações totais eleito por ele como modelo, como a forma típica – há dois elementos essenciais, quais sejam, “o da honra, do prestígio, do *mana* que a riqueza confere, e o da obrigação absoluta de retribuir as dádivas sob pena de perder esse *mana*, essa autoridade, esse talismã e essa fonte de riqueza que é a própria autoridade” (2003:195).

Quando antropólogos encontram “nativos” para troca de “saberes”, como os braceletes trobriandeses, pode-se pensar que ao dar esse “objeto” ele representa no plano simbólico um elemento místico e afetivo, uma espécie de *hau*, que deve retornar ao doador. Seja quando os antropólogos ensinam algo, seja quando a comunidade ensina algo, ambos os destinatários devem retribuir através da entrega de outro tipo de saber que traz o mesmo *hau*.

Para Levi-Strauss, entretanto, Mauss termina antes do fim, satisfazendo-se com a teoria nativa e não desenvolvendo uma explicação antropológica para o *Potlatch*. Na tentativa de realizar esse empreendimento, o autor, a partir da sua abordagem, afirma que

A troca não é um edifício complexo, construído a partir das obrigações de dar, de receber e de retribuir, com o auxílio de um cimento afetivo e místico. É uma síntese imediatamente dada ao e pelo pensamento simbólico que, na troca como em qualquer outra forma de comunicação, supera a contradição que lhe é inerente de perceber as coisas como os elementos do diálogo, simultaneamente relacionados a si e a outrem, e destinadas por natureza a passarem de um a outro (2003:40).

O elemento mágico tem o papel de resolver a contradição, restaurando inconscientemente a unidade da operação.

Para além do componente místico, a dádiva é uma forma de relação social, “com vistas a criar, alimentar ou recriar vínculos sociais entre as pessoas” (Godbout, 1999:29). Para os partidários do M.A.U.S.S. (Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais), a dádiva está presente nas relações sociais modernas mais do que poderíamos supor se partíssemos de uma perspectiva utilitarista da vida. É na conversação, no amor patriótico, no espírito de equipe, na doação de sangue, na adoção de uma criança, no serviço voluntário e, porque não, na extensão universitária que se materializa o espírito da dádiva.

Foi nessa sistemática que nossas oficinas foram pautadas, praticamente todas as atividades desenvolvidas com as comunidades privilegiaram a tríplice ação de dar, receber e restituir. Foram vídeos, fotografias e pesquisas produzidas a partir do saber local que retornaram para a comunidade na forma de exibição, mostra ou apresentação. Além disso, ouvimos a comunidade e pretendemos trabalhar o material coletado e retrabalhar o material inicialmente produzido para novos diálogos, objetivando a fundação de um museu comunitário, baseado na concepção dinâmica desse processo de construção dos saberes.

REPENSANDO AS REPRESENTAÇÕES SOBRE O PATRIMÔNIO CULTURAL

No *Ensaio Sobre a Dádiva*, Mauss (2003) já observara que a literatura etnográfica está repleta de exemplos de culturas nas quais os bens materiais não são classificados como objetos separados dos seus proprietários, possuindo ao mesmo tempo, um significado

espiritual e material, constituindo-se em verdadeiras entidades, dotadas de espírito, personalidade e vontade. Visando melhor compreender os sistemas de trocas e alianças, Mauss sugere, numa releitura de categorias durkheimianas como *representações sociais* e *fato social*, que os fatos sociais sejam pensados como totais, numa perspectiva tridimensional: sociológica (sincrônica), histórica (diacrônica) e fisiopatológica. Essas três dimensões permitem pensar, por um lado, a análise do social incluindo todos os fenômenos humanos de natureza econômica, cultural, política, religiosa, entre outros, sem haver nenhuma hierarquia prévia que justifique a naturalização dos fenômenos sociais. Por outro, e como uma consequência desta, a introdução do simbolismo como fundamento último das relações de trocas entre as pessoas. Nas palavras do próprio autor:

Tudo na sociedade é importante para esclarecer sua origem e funcionamento, sendo de particular relevância aqueles fatos que consideramos banais e irrisórios, como os risos, os gestos, as falas, os rituais, as danças, além, é claro, dos serviços e dos bens materiais (Mauss, 2003:191).

Essas três dimensões do fato social total, pensadas no campo do simbólico, permitem a reflexão da idéia de sistema nos fatos sociais (Lévi-Strauss, 2003) e da criação do vínculo social que ocorre no interior das práticas sociais, em função de um conjunto de inter-relações que ligam os indivíduos e os transformam em atores propriamente sociais (Caillé, 1998). Aqui é interessante notar uma ruptura epistemológica com a perspectiva essencializadora da ordem social das categorias durkheimianas como representação e fato social. Também é interessante notar – gostaríamos de dar um destaque maior – a atenção que Mauss dedica aos bens materiais dentro dos sistemas de trocas. Atentando mais especificamente para esse ponto, é interessante ressaltar que, para Mauss o fenômeno social, pode ser “detectado quando entendemos que os bens que circulam no interior da sociedade são sempre portadores de um duplo sentido, material e simbólico” (2003:191).

A perspectiva utilizada por Mauss para pensar a relação entre os bens materiais e as subjetividades individuais e sociais é o que permite refletir como o material discutido nas oficinas, neste caso os objetos e as práticas cotidianas das comunidades subalternas de Florianópolis – as fotografias, músicas, culinária, festividades religiosas e carnavalescas –, circulam simbolicamente nas memórias e representações locais, ajudando a compreender as

dinâmicas sócio-culturais dessas comunidades, e como eles percebem e experienciam seus saberes e fazeres. Essa ênfase na importância dos objetos materiais e dos fazeres do dia-a-dia nos sistemas de trocas também possibilita relativizar a categoria patrimônio, trazendo-a para a lógica das práticas cotidianas das comunidades de Florianópolis.

Mas como pensar esses objetos e fazeres do cotidiano das comunidades populares de Florianópolis como patrimônio cultural? Segundo Gonçalves (2007), o primeiro passo para entender esta questão seria relativizar a categoria patrimônio. Essa perspectiva permite refletir os fazeres locais – como o exemplo do Morro do Mocotó, que tem sua história entrelaçada a esta comida típica, no contexto da formação da comunidade, no século XIX – como um patrimônio cultural. Nesse sentido, ao trazer a categoria patrimônio para o cotidiano dessas populações, através das oficinas do projeto de extensão, foi possível, além de discutir a reciprocidade das trocas de saberes – inerentes ao aprendizado nas oficinas –, as memórias e práticas locais que sedimentam determinados objetos e fazeres com patrimônios.

Outra categoria que nos ajudou a pensar o processo de formação dos patrimônios no cotidiano dessas comunidades foi a categoria colecionamento, também sugerida por Gonçalves (2007). Sobre esta categoria, o autor atenta que “todo e qualquer grupo humano exerce algum tipo de atividade de ‘colecionamento’ de objetos materiais, cujo efeito é demarcar um domínio subjetivo em oposição a um determinado ‘outro’” (2007: 109). Esta atividade permite pensar, por um lado, que o resultado da atividade de colecionamento – seja de obras de arte, no caso do patrimônio oficial reconhecido por museus, seja de ferramentas de construção, entre outras, no caso do patrimônio e das memórias cotidianas das comunidades – é precisamente a constituição de um patrimônio cultural. Por outro lado, esta categoria também permite refletir a possibilidade de museus populares com os materiais levantados durante as oficinas – fotografias, letras de música das escolas de samba, coleções de discos, comidas típicas, como o mocotó da comunidade que carrega o mesmo nome – com outras lógicas de registro, exposição e gerenciamento dos acervos. Outra categoria que auxilia nesta reflexão é a de patrimônio imaterial. Esta nova dimensão engloba os elementos da cultura popular citados acima, que até então não eram pensados como patrimônio pelas instituições de Estado. A ênfase desta ideia recai menos nos aspectos materiais e mais nos aspectos subjetivos e valorativos dos fazeres e saberes populares, contribuindo, portanto,

para legitimar possibilidade de registro das práticas, memórias e representações populares, fazendo um acompanhamento para que se verifique sua permanência e transformações ao longo do tempo.

Diante disso, os elementos do cotidiano das populações subalternas de Florianópolis se tornam referentes ideais para refletir como os elementos do cotidiano dessas comunidades, na qualidade de patrimônios culturais, podem auxiliar no entendimento das dinâmicas sócio-culturais. Todavia, classificar elementos da cultura popular como patrimônio exige certa cautela, pois entra em pauta o problema da ressonância – ao qual está atribuído o “poder de evocar num expectador as forças culturais e dinâmicas das quais ele emergiu” (Greenblatt, 1991:56). Este problema tem aparecido com frequência quando do reconhecimento de determinados objetos e práticas da cultura popular como patrimônio tem sido realizado por agências como o IPHAN. Sobre este ponto, Gonçalves chama atenção que

Nessas instituições, situadas entre memória e história opera-se um trabalho cuidadoso de eliminação das ambigüidades. Substituem-se categorias sensíveis, ambíguas, por categorias abstratas e com fronteiras nitidamente delimitadas com a função de homogeneizar representações sobre determinadas memórias e identidades (2007:214).

Nessas instituições, as ações pedagógicas, desempenhadas por professores, técnicos, arqueólogos, arquitetos, a mídia, homogeneizando memórias e representações e fomentando a produção de formas naturalizadas de identidades patrimoniais, contribuindo para os deslocamentos das memórias individuais e sociais sobre o patrimônio. Diante dessas circunstâncias, as práticas sócio-culturais que dinamizam os lugares tendem, na maioria das vezes, a serem desvalorizadas ou folclorizadas por agentes externos.

Mas importante do que ficar discutindo os limites da categoria patrimônio e suas fronteiras entre material e imaterial é discutir e problematizar as possibilidades de utilizar essa categoria comparativamente. Tomando como referências as práticas de instituições como IPHAN, entre outras, e os discursos que engendram e sedimentam o que é selecionado como patrimônio por elas, em contraponto com as práticas cotidianas das comunidades, as quais são comumente folclorizadas por essas instituições e pelos agentes aplicam as políticas

patrimoniais, percebendo os desdobramentos da categoria e como ela pode ser utilizada para refletir o patrimônio sócio-cultural das comunidades populares.

Assim, ao nos debruçarmos sobre as questões tematizadas nas oficinas, é possível notar o papel do patrimônio na formação de subjetividades individuais e coletivas, influenciando no cotidiano dos atores envolvidos. Também é interessante notar o papel que os objetos materiais em geral, e especialmente aqueles classificados como integrantes de coleções, museus e patrimônios, desempenham no processo de formação de diversas modalidades de autoconsciência, contribuindo, além da demarcação de identidades, para sua constituição subjetiva. Perceber e reconhecer esse fato pode trazer novos horizontes sobre os processos pelos quais definimos, estabilizamos e questionamos nossas memórias, representações e identidades, além de outras lógicas de classificação dos patrimônios culturais e, por que não, de organização e constituição de museus.

MUSEUS: VELHAS PALAVRAS, CONCEITOS EM TRANSFORMAÇÃO

museu. [Do gr. *Mouseîon*, ‘templo das musas’, pelo lat. *Museu*.] **S. m. 1.** Qualquer estabelecimento permanente criado para conservar, estudar, valorizar pelos mais diversos modos, e sobretudo expor para deleite e educação do público, coleções de interesse artístico, histórico e técnico. **2. Fig.** Reunião de coisas várias; miscelânea. (Ferreira, 2004)

A etimologia da palavra museu apresentada no *Novo Dicionário Aurélio* revela o passado comum dos museus ocidentais ligado ao “coleccionismo”, prática que remete a Antiguidade Clássica Greco-Romana. Ao desenvolver uma breve história dos museus no Ocidente, Kersten e Bonin (2007) mostram que a arte de criar coleções atravessou a Idade Média, época em que a Igreja Católica assumiu o monopólio dos objetos de arte e fortaleceu a ideia de tempo histórico que se desenrola *para frente*, concepção que se tornou hegemônica no século XIX e orienta as concepções museológicas.

Durante os séculos XVI e XVII as coleções de objetos exóticos e raros receberam o nome de “gabinete de curiosidades”, ligadas à monarquia que também criava arquivos, bibliotecas e museus como instituições de memória, além de alguns particulares que se dedicavam ao coleccionismo. As coleções não eram homogêneas e as tentativas de

classificação se referiam ao objeto em si deslocado de seu contexto original, algumas exposições eram montadas para públicos restritos em raras ocasiões e em locais criados exclusivamente para este fim.

Ao tempo em que se asseguravam os fundamentos conceituais, metodológicos e institucionais da ciência moderna, os museus passaram a perseguir o ideal de reconstruir a totalidade das culturas exóticas, predominavam as coleções de história natural, antiguidades e objetos raros, mas havia também coleções de objetos do Novo Mundo. Com o Renascimento a cultura de curiosidades foi substituída pelo *saber científico*, que necessitava um conhecimento metucioso e regrado, dando aos objetos um valor formativo e científico, para apreciação estética e histórica.

Segundo Kersten e Bonin (2007) os museus modernos nasceram nesse contexto evocando a ideia de um passado que pode ter ação concreta no presente a partir de uma determinada linguagem, expressando uma percepção de mundo e comunicando mensagens em espaços sacralizados de exposições, que começavam a se abrir a um público mais amplo. Na segunda metade do século XVIII e no século seguinte, muitos museus foram criados em diversos países europeus, onde objetos de culturas distantes recolhidos por viajantes, missionários e funcionários coloniais, eram tratados como obras de arte e de investigação científica, sob uma perspectiva pedagógica. Além dos museus europeus, nos Estados Unidos surgiram os museus pedagógicos e ativos que anos mais tarde orientaram as concepções de alguns museus latino-americanos. No século XIX os museus concentravam as funções de conservação e pesquisa, assim, grande parte do desenvolvimento da pesquisa etnológica foi orientada ao estudo descritivo e comparativo da cultura material, esses espaços abrigavam a disciplina e formavam diversos antropólogos.

Nas primeiras décadas do século XX houve uma crítica aos museus e ao arranjo de suas coleções, contestando o ponto de vista evolucionista que dominava a teoria e as práticas museológicas e museográficas, a distribuição tipológica dos objetos começava a ser substituída por mostras contextualizadas das coleções etnográficas. Na França se desenvolvia a ideia de museu-laboratório e maior rigor nos procedimentos de coleta de objetos etnográficos, que passavam a ser vistos como registros dos modos de vida, tecnologia, produção e condições psíquicas de uma cultura, sempre contextualizados.

As exposições museológicas⁶ e a arquitetura do edifício onde se localizavam os museus passaram a interferir na representação e linguagem museográficas. O paradigma clássico da museologia dominou grande parte das ações museais durante o século XX, mantém-se forte, mas como um entre diversos componentes de uma museodiversidade onde são elaborados novos paradigmas, que acompanharam a multiplicação dos museus e que parecem ter feito crescer seu apelo mítico sem prejuízo de suas dimensões política e lúdico-educativa (Chagas, 2008).

A partir da década de 1960 o anúncio da morte ou desaparecimento dos museus veio acompanhado de críticas ao caráter aristocrático, autoritário, acrítico, conservador e inibidor das instituições, foi parte dos movimentos político-sociais de crítica e contestação da época que atingiam diversos valores institucionalizados. Esse diagnóstico não se confirmou e os museus se proliferaram e se diversificaram, boa parte da diversificação se deve às críticas que possibilitaram novos rumo aos museus tradicionais e colocaram em movimento o desejo de constituição de uma nova *imaginação museal*⁷.

Foram iniciadas experiências em diversos locais do mundo, sem intercâmbio aparente, como os *ecomuseus*, vinculados a interesses políticos e que buscavam novas possibilidades de ações museais. Em 1972 foi realizada em Santiago do Chile uma mesa-redonda sobre o papel dos museus na América Latina, que teve como resultados inovadores as noções de *museu integral*⁸ e de *museu enquanto ação*⁹, a combinação dessas noções permitiu superar o paradigma museal de coleta e conservação e chegar ao conceito de *patrimônio global* (Varine, 1995).

As experiências orientadas por novas perspectivas museológicas eclodiram com vigor no primeiro ateliê internacional realizado em 1984 em Quebec no Canadá, na ocasião foram retomadas as resoluções de Santiago do Chile e lançadas as bases do que se convencionou chamar de Movimento Internacional da Nova Museologia (Minom). “Trabalhar em museus passou a significar também o interesse na vida social e política (...) um exercício explícito de

⁶ Pensadas como veículos para mostrar objetos, espaços que contam histórias ou como combinação de ambas.

⁷ Ler e narrar o mundo por meio de objetos, “compreender e saber operar no espaço (tridimensional) com o poder de mediação de que as coisas estão possuídas, a base da *imaginação museal*. Não há museu possível sem que essa potência imaginativa entre em movimento, pois é ela que atualiza os museus e lhes confere vida e significado político-social” (Chagas, 2008: 114).

⁸ Processo que leva em consideração a totalidade dos problemas da sociedade.

⁹ Instrumento dinâmico de mudança social.

operar com relações de memória e poder por meio da mediação de coisas concretas” (Chagas, 2008: 121). Segundo Kersten e Bonin ocorreu uma profunda transformação na concepção museológica em sintonia com a antropologia, “a concepção da instituição museu é alterada; de instrumento de legitimação da expansão colonial, passa a representar alteridades” (2007: 122).

A herança museológica do século XX foi a proliferação de variados tipos de museus e a constituição de uma *imaginação museal* inovadora, que busca fomentar práticas culturais desalinhadas da simples ideia de acumulação patrimonial, ligadas as memórias e práticas cotidianas de diferentes grupos sociais; que em detrimento das grandes narrativas se volta para as narrativas modestas, valorizando as relações entre os seres e destes com as coisas; além de valorizar saberes e fazeres tradicionais (patrimônio imaterial), tendo como objetivo promover outras possibilidades de identificação.

Para Chagas (2008) as mudanças se devem a alguns fatores como a apropriação do saber museológico especializado por grupos étnicos e sociais, que com seus saberes geram saberes híbridos; a ressignificação do museu e de sua participação em lutas sociais; as experiências museográficas na primeira pessoa, que permitem diversas apropriações; a multiplicação dos museus locais e de participação coletiva, que valorizam contra-memórias silenciadas pelos processos de institucionalização de memórias nacionais ou regionais; e os procedimentos museológicos que operam simultaneamente como patrimônios material e espiritual, compondo narrativas poéticas e integrando práticas políticas e pedagógicas.

MUSEU E PODER: NOVAS HISTÓRIAS A SEREM PRESERVADAS

Os museus estão envoltos por relações de poder, a partir das quais são constituídos e que são por eles geradas, a superação de algumas das conseqüentes contradições estão na base das novas propostas museais. Kersten e Bonin (2007) ressaltam que coleções de cultura material de *outros*¹⁰ quando observadas em contextos de tempo, espaço e significado diferentes, ou seja, recontextualizadas em um museu podem exercer certo poder sobre o observador, este poder também pode ser atribuído ao próprio museu, como espaço que

¹⁰ Objetos que foram apropriados e retirados de seu contexto, tempo, espaço e significado originais.

sacraliza objetos e os redefine simbolicamente. As novas significações reconstruídas narrativamente dentro de uma linguagem museográfica seguem uma lógica de compressão do tempo e do espaço que tenta recuperar um passado idealizado, coerente e harmônico.

O processo histórico, um incontrolável movimento criador/destruidor é apresentado em sua dimensão coerente e contínua. Essa narrativa é usada simbolicamente para que pessoas identifiquem-se com os objetos ali expostos e os considerem dignos de serem protegidos e preservados (Kersten; Bonin, 2007: 121).

Assim, ao se tentar estabelecer uma continuidade com o passado conhecido os museus criam a ilusão de uma representação adequada de um mundo fragmentado, a produção de significado na classificação de um museu é mistificada como “a representação adequada”, e não como uma entre inúmeras possíveis. O conhecimento antropológico deve tomar os objetos de coleções museológicas em função das relações sociais que os produziram, uma vez que possibilitam o desvendamento de suas funções e significados, no entanto a linguagem museológica, mais que os objetos, condiciona a disseminação de ideias.

Karp e Lavine (*apud* Kersten e Bonin, 2007) ressaltam que os museus podem ser vistos como instituições específicas da sociedade ocidental e seus objetos como frutos de relações de poder ligadas ao imperialismo e do colonialismo. Contariam a história tendo os objetos como troféus da conquista, mascarando intenções, significados e habilidades, essas qualidades estariam fora do alcance do público nas exposições, que não poderia compreendê-las, pois a linguagem museográfica ocidental as “esconderia” ao transformá-los em objetos estéticos. Assim expor objetos de *outros* se torna uma relação política, que aponta para acordos entre as partes, tendo a potencialidade de serem elementos que criam rituais de cidadania. Seguindo este pensamento diferenciam duas instâncias dos museus: a tradicional como templo e mais modernamente como fórum; o museu como templo tem função atemporal, universal e utiliza uma mostra estruturada da realidade não como referência, mas como modelo objetivo contra o qual estão as percepções individuais; como fórum seriam lugares de confronto, experimentação e debate, os circuitos de exposição espaços para a representação da experiência de outros, esta seria a concepção hoje predominante.

Embora teoricamente os museus possam ser “neutros” na prática há sempre um juízo

de valor implícito em sua concepção, são instrumentos de poder, de educação e de experiência, pois podem promover a visão sobre o outro não mais como exótico, mas como diferente (Kersten e Bonin, 2007). Quando dialogam com as populações representadas abrem espaço para opiniões ao mesmo tempo em que oferecem múltiplas perspectivas de representação, superando a ideia de que haveria apenas uma forma de apresentar/representar os acervos. Na construção de identidades a partir de exposições de um *outro* cultural, como mediação entre vários agentes, os museus são arenas privilegiadas que apresentam imagens de nós mesmos e dos outros.

Neste contexto, o museu é compreendido como campo de ação e de discurso, como prática social e centro de interpretação, lugar de relações objetivas, subjetivas e intersubjetivas, esta concepção aceita sua dimensão humana, sua condição de processo de construção e seu estado de permanente tensão (Chagas, 2008). Desde muito tempo esta nova *imaginação museal* permite diversas e inovadoras experiências como o projeto experimental da Casa del Museo, desenvolvido em bairros populares do México entre 1973 e 1980, este projeto tinha como ponto de partida o Museu Nacional de Antropologia, buscava aplicar as resoluções de Santiago do Chile e apresentava conexões com os princípios teóricos dos *ecomuseus* comunitários.

Integrantes das diversas experiências que surgiram após a crítica ao modelo clássico de museu, o caso mexicano e os *ecomuseus* são parte de um universo mais amplo, em que podemos localizar também a patrimonialização das memórias dos movimentos sociais. Estes agentes, ao se compreenderem como construtores e contribuirão para a construção de outra visão da memória nacional, “revelam um conjunto de conhecimentos capaz de articular diferentes formas de compreender e identificar aspectos negligenciados na cultura nacional” (Ferraz, 2008: 102). A luta pela preservação de memórias e bens não valorizados pelo Estado promove uma mudança na agenda pública, criando condições materiais e simbólicas que demarcam seu lugar numa ordem da qual eram excluídos, impulsionando uma reorientação das práticas de preservação de memória.

Os novos museus e bens patrimoniais construídos em bases populares despontam como campo de lutas políticas e disputa de memórias, além de representarem uma tentativa de unificar vozes silenciadas. No entanto existem riscos, entre outros, a patrimonialização

dos objetos quando adicionados as bases estatais “vinculam-se de maneira tênue à luta dos movimentos sociais e podem acabar se transformando em objetos, no sentido da coisificação, para os próprios sujeitos envolvidos” (Ferraz, 2008: 109).

Como destacam Rotman e Castells (2007), há entraves anteriores presentes nesta luta como a dificuldade dos setores subalternos em encontrar em instâncias institucionais instrumentos de registro pertinentes “que possibilitem identificar e circunscrever adequadamente dimensões significativas que dêem conta dos fenômenos que devem ser objeto de preservação” (2007: 60); dificuldades de manter ações estatais relativas às demandas e de legislar sobre registros patrimoniais de cultura popular e querelas em torno dos conceitos de patrimônio material (tangível) e imaterial (intangível).

Mesmo entre muitas dificuldades algumas experiências se destacam como o Museu da favela Vermelha, na África Sul¹¹, e no Rio de Janeiro o roteiro Museu a Céu Aberto do Morro da Providência¹² e o Ponto de Cultura Museu da Maré. Este último é fruto de amplo trabalho social desenvolvido no Complexo da Maré, conjunto de favelas da cidade, e tem como objetivo ações voltadas para o registro, preservação e divulgação da história das comunidades em seus diversos aspectos, culturais, sociais e econômicos. Criado por moradores com o apoio do Ministério da Cultura, através do programa Cultura Viva, o espaço funciona desde 2006 com espaço para exposições permanentes e temporárias e está vinculado a outros projetos referentes a memória e ações sociais. Seu conteúdo, em construção permanente, é formado por fotografias, documentos e objetos cotidianos dos moradores, além de documentos pesquisados em arquivos da cidade.

Com base nesta nova *imaginação museal* impulsionada pela cultura popular e pelas lutas dos movimentos sociais pretende-se pensar um museu para as comunidades subalternas de Florianópolis. Para que a proposta se materialize são muitos os desafios a serem enfrentados, primeiramente a constituição de um acervo, que se pretende configurar a partir do colecionamento de objetos e narrativas das comunidades envolvidas. A coleta dos mesmos pode ser realizada através de uma “campanha de doação” no caso de objetos significativos relacionados ao cotidiano, festas e ritos, bem como fotografias; no caso das

¹¹ Representado em um carro alegórico pela G. R. Escola de Samba Porto da Pedra, no carnaval do Rio de Janeiro em 2007 (Chagas e Abreu, 2007).

¹² Projeto de Prefeitura Municipal instituído em 2005 (Chagas e Abreu, 2007).

narrativas, estas podem estar atreladas a coleta dos objetos ou a oficinas como as realizadas em 2009, onde as discussões podem ser estabelecidas a partir de exposições fotográficas, exibição de filmes ou outras atividades de interação com grupos específicos.

Por se tratar de uma pesquisa em andamento estas atividades propiciaram a produção de materiais como os que estão sendo desenvolvidos em 2010, atuando como uma espécie de pesquisas exploratórias e demonstrando a necessidade de dar continuidade a projetos de extensão que ampliem a interação entre os diversos atores sociais. Os contatos que foram estabelecidos com informantes ou interlocutores chaves, lideranças comunitárias, moradores ou pessoas que desenvolvem outros projetos nessas comunidades, são fundamentais ao desenvolvimento de futuras atividades, estabelecimentos de novos contatos com grupos específicos dentro das comunidades, bem como à continuidade da pesquisa para materialização da proposta de museu.

A materialização deste projeto pode ser realizada de diversas formas, que podem ser realizadas separadamente ou em conjunto: (1) intercâmbio com instituições museais estabelecidas e reconhecidas, como no caso mexicano; (2) constituição de roteiros de visita, como no caso do Morro da Providência no Rio de Janeiro, proposta que se mostra especialmente interessante e adequada ao Maciço do Morro da Cruz, que apresenta uma vista excepcional da cidade desde seu cume, que já conta com projeto municipal de um parque; (3) constituição de um local específico, como no Museu da Maré, que possa abrigar o acervo, exposições e outras atividades relacionadas a memória, educação e cultura; (4) constituição de pontos de memória em locais de projetos já consolidados, ampliando a abrangência dos mesmos e a ressonância das ações de patrimonialização; (5) constituição de um museu virtual, recente suporte material da memória, que permite novas formas de apropriação e manipulação das informações e tem alterado as representações, as práticas sociais e a forma de relacionamento com o patrimônio cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como principal objetivo discutir a possibilidade de patrimonialização de elementos do patrimônio cultural de comunidades subalternas de

Florianópolis, e a possibilidade de constituição de um museu que os abrigue, amplie e reelabore. O material que deu subsídio a este trabalho foi coletado em oficinas realizadas por projetos de extensão desenvolvidos pelo NAUI desde 2008 e em discussões realizadas sobre a elaboração de uma cartilha durante este ano.

Ao nos debruçar sobre esse material foi possível refletir, num primeiro momento, sobre a “antropotensão” decorrente do trabalho antropológico, mais especificamente no que se refere à relação entre o pesquisador e informante na produção de um conhecimento comum. Tomando como base os trabalhos desenvolvidos por Mauss e Lenhardt, foi possível problematizar a relação entre a extensão universitária e a forma como o conhecimento científico pode ser apropriado pela sociedade e como o conhecimento desse grupos – suas prática se sabres – podem dialogar com as forma de transmissão de conhecimento científica. Dessa forma, a antropologização da extensão universitária tem se mostrado ferramenta fundamental na prática de pesquisa, bem como na teorização das relações estabelecidas e observadas nas comunidades. Paralelamente extensionar a antropologia tem permitido que aprofundemos nossas técnicas de coleta de dados em campo e ampliemos as discussões referentes ao comprometimento político de tais ações.

Discutir a relação entre o conhecimento antropológico e as memórias e saberes locais, na produção de um saber comum, nos abriu a possibilidade de refletir como essas comunidades entendem e percebem as noções de patrimônio e museu, sempre procurando trazer elementos de sua vida cotidiana. Nesse sentido, as idéias de Mauss sobre fato social total nos permitiram pensar a dimensão material e simbólica que sustenta a relação dos indivíduos e grupos sociais com os objetos materiais. Esta perspectiva associada a categorias como colecionamento e patrimônio imaterial, permite pensar além disso, como esses objetos, na qualidade de patrimônios culturais podem ser museologizados. Mas esse processo exige um certo cuidado, para que não ocorra o problema da ressonância, que envolve o reconhecimento desse elementos como patrimônio por instituições do estado. Diante disso autores como Gonçalves, associado aos estudos sobre museologia social tem dado um maior destaque as relações de poder na hora que determinados objetos são deslocados de suas lógicas cotidianas, para a lógica de instituições como museus.

A nova *imaginação museal* ligada a cultura popular e aos movimentos de luta social aparece como um caminho importante na problematização da realidade das populações estudadas, bem como na problematização do conhecimento antropológico que pode e deve contribuir na superação de contradições. As relações de poder envolvidas nos processos de patrimonialização e musealização de memórias e bens podem ser melhor entendidas através da problematização das relações entre o Estado, através de seus órgãos de ação, as populações subalternas, através de suas lutas e relações cotidianas e de especialistas como antropólogos, museólogos, arquitetos e outros profissionais envolvidos nestes processos. A consolidação desses processos em locais como o Rio de Janeiro permite uma visão crítica sobre outras ações, como forma de melhor elaborar nossas ações em Florianópolis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, Pierre (1998). **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- BRUMANA, Fernando Giobellina (2003). **Sentidos de la antropología. Antropología de los sentidos**. Cádez: Editora da Universidade de Cádiz.
- CAILLÉ, A. (1998). Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 13 (38): 5-37.
- CAVIGNAC, Julie Antoinette (2006). Maurice Leenhardt e o início da pesquisa de campo na antropologia francesa. *In*: Grossi, M. P.; Motta, A.; Cavignac, J. A. **Antropologia francesa no século XX**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana.
- CHAGAS, Mário (2008). A radiosa aventura dos museus. *In*: DODEBEI, Vera; ABREU, Regina (org). **E o patrimônio?** Rio de Janeiro: Contra Capa, Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. p. 113-123.
- CHAGAS, Mário de Souza; ABREU, Regina (2007). Museu da Maré: memórias e narrativas a favor da dignidades social. **MUSAS – Revista Brasileira de Museus e Museologia**. Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Departamento de Museus e Centros Culturais, n.3, p.130-152.
- DURKHEIM, Émile & MAUSS, Marcel (1988). Algumas formas primitivas de classificação (orig. francês 1902 - 1903). Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. *In*: RODRIGUES, José Albertino (org). **Durkheim. Sociologia**. 4ª ed. São Paulo, Ática, p.183-203.

- DURKHEIM, Émile (1989). **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o Sistema Totêmico da Austrália**. São Paulo, Paulinas.
- FERRAZ, Joana D'Arc Fernanades (2008). Movimentos sociais: dilemas e desafios das ações patrimoniais. *In*: DODEBEI, Vera; ABREU, Regina (org). **E o patrimônio?** Rio de Janeiro: Contra Capa, Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. p. 99-111.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda (2004). **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 3. ed. Curitiba: Editora Positivo.
- GEERTZ, Clifford (2003). O senso comum como sistema cultural. *In*: **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Ed. Vozes. p. 111-141.
- GODBOUT, Jacques T. (1999). **O espírito da dádiva**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos (2007). **Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios**. Rio de Janeiro: IPHAN.
- GREENBLATT, STEPHEN (1991). Ressonance and Wonder. *In*: KARP, Ivan; LAVINE, Steven D. (ed). **Exhibiting Cultures: the Poetics and Politics of Museums Display**. Washington: Smithsonian Institution Press.
- HALBWACHS, M. (1990). **A memória coletiva**. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais Ltda.
- KARP, Ivan; LAVINE, Steven D. (ed) (1991). **Exhibiting Cultures: the Poetics and Politics of Museums Display**. Washington: Smithsonian Institution Press.
- KERSTEN, Márcia S. de A.; BONIN, Anamaria A. (2007). Para Pensar os museus, ou 'Quem deve controlar a representação do significado dos outros?'. **MUSAS – Revista Brasileira de Museus e Museologia**. Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Departamento de Museus e Centros Culturais, n.3, p. 117-128.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2003). Introdução à obra de Marcel Mauss. *In*: Mauss, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. p. 11-46.
- MAUSS, Marcel (2003). Ensaio sobre a dádiva. *In*: _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify.
- ROTMAN, Mónica; CASTELLS, Alicia Norma González de (2007). Patrimônio e cultura: procesos de politização, mercantilização e construção de identidades. *In*: LIMA FILHO, Manoel Ferreira; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornélia (org). **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Editora Nova Letra.
- VARINE, Hugues de (1995). A respeito da mesa-redonda de Santiago. *In*: ARAÚJO,

Marcelo Mattos; BRUNO, Maria Cristina Oliveira (org). **A memória do pensamento museológico contemporâneo:** documentos e depoimentos. São Paulo: Comitê Brasileiro do ICOM.