

PATRIMÔNIO CULTURAL COMO OBJETO DE DISPUTA NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Processo de produção do conhecimento: avanço de investigação em andamento

GT 21: Sociologia da Religião

Lucas Santos Passos¹

Resumo

A política pública de proteção e preservação do patrimônio cultural no Brasil surgiu ancorada em uma estreita relação entre os representantes e os interesses do estado brasileiro e da igreja católica, o que corroborou para a instituição da arquitetura eclesiástica barroca como o maior legado da cultura nacional. Todavia, nas últimas décadas esta política tem passado por um processo de mudanças oriundas das disputas entre diferentes grupos sociais ansiosos pelo reconhecimento oficial da diversidade cultural e religiosa brasileira. Nesse sentido, o presente trabalho pretende examinar, a partir de Pierre Bourdieu, tais disputas enquanto estudo das relações de poder inerentes do campo religioso brasileiro pela legitimidade de construir um entendimento sobre o que é patrimônio cultural.

Palavras chave: Política Pública; Patrimônio Cultural; Templo Religioso.

1. APRESENTAÇÃO

A política pública de preservação do patrimônio cultural no Brasil surgiu como uma das ferramentas utilizadas pelo governo federal para a demarcação dos elementos culturais formadores da nacionalidade brasileira. Edificada em plena Era Vargas (1930-45), esta política buscou construir uma ideia de identidade nacional a partir da exaltação de uma brasilidade pensada como uma tradição cultural homogênea, unificada do Oiapoque ao Chuí. Se bem sucedido, este ambicioso empreendimento estatal comprovaria o velho mito da democracia racial brasileira, no qual a pátria gentil acolheria sob o guarda-chuva da miscigenação todos os povos que participaram da história da civilização brasileira.

Contudo, a análise da trajetória dos quase oitenta anos de tal política evidencia que, tanto sua meta não foi alcançada, como sua premissa estava errada. Os dados extraídos da atuação dos órgãos de proteção e preservação do patrimônio cultural reafirmam predileções pelas históricas elites brasileiras, especialmente aquelas ligadas à cultura branca e europeia. Centenas de templos religiosos católicos e edifícios administrativos ocupam em larga escala a lista de bens culturais tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Reafirmam ainda a estreita relação entre a Igreja Católica e o Estado Brasileiro. Devido à instituição deste acatamento oficial, significativos investimentos públicos são direcionados para a sua preservação e manutenção e assim legitimam a hegemonia de determinadas expressões culturais e a exclusão de inúmeras outras.

Nas últimas décadas, todavia, essa trajetória de predileções tem encontrado reverses frente às crescentes disputas e tensões entre grupos sociais pela implementação de políticas públicas relacionadas ao reconhecimento oficial da pluralidade cultural e religiosa brasileira. Uma das vertentes de tais disputas está cristalizada em torno da construção de um novo entendimento sobre a noção oficial

¹ Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe (lucaspasos@hotmail.com).

de patrimônio. Especial preocupação teve o estreito alcance do conceito de patrimônio histórico e artístico construído ao longo dos anos. Na prática, esta noção de patrimônio relegava a outras categorias que não à oficial os bens simbólicos que não estivessem relacionados à materialidade de templos, palácios e monumentos.

Nesse processo de mobilização social pela redefinição da política pública brasileira de preservação, destacou-se a luta pelo reconhecimento das culturas e religiosidades afrobrasileiras, que, organizada por meio de várias entidades do chamado movimento negro brasileiro, obteve os primeiros resultados concretos nos anos 1980. Inicialmente com o tombamento federal em 1984 do primeiro bem cultural afrobrasileiro, o Terreiro de Candomblé Casa Branca do Engenho Velho, na cidade de Salvador (Bahia), e posteriormente com os direitos culturais garantidos pela Constituição Brasileira de 1988 às manifestações das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras.

Dessa forma, o presente trabalho é pautado na análise dessas disputas em torno das políticas públicas relacionadas à diversidade – consequentemente do poder simbólico que lhes encerra –, a partir dos processos de tombamento de templos religiosos enquanto bens simbólicos tornados oficialmente patrimônio cultural de uma sociedade. Utiliza-se, para tanto, o aparato teórico formulado Pierre Bourdieu (1930-2002) para compor um modelo de análise para o entendimento dessas disputas.

Para Bourdieu (2001), é possível entender a sociedade enquanto um espaço multidimensional constituído por um conjunto aberto de campos relativamente autônomos: campo religioso, campo político, campo cultural, etc. No interior de cada um dos subespaços, os ocupantes das posições dominantes e os ocupantes das posições dominadas estão ininterruptamente envolvidos em lutas de diferentes formas, sem por isso se constituírem necessariamente em grupos antagonistas. Neste sentido, a partir do estudo das relações de poder inerentes a um determinado campo social é possível expor os modos de dominação que regem o convívio entre os diferentes grupos sociais analisados.

As diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais. Elas podem conduzir esta luta quer diretamente, nos conflitos simbólicos da vida quotidiana, quer por procuração, por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica (produtores a tempo inteiro) e na qual está em jogo o monopólio da violência simbólica legítima (p. 11-12).

Trata-se da constituição de um tipo de poder que é capitalizado e difundido por instituições e práticas sociais com vistas a inculcar nos grupos dominados a legitimação de um modo de vida através do exercício de determinado regime da dominação. Desta forma, Bourdieu (2001) define que este é poder simbólico, ou seja, “um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica”, ou seja, “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências” (p. 09). O efeito de legitimação da ordem estabelecida não incumbe somente aos mecanismos tradicionalmente considerados como pertencentes à ordem da ideologia.

Para Bourdieu (2001), há um sistema de produção e circulação de bens culturais e simbólicos entendido como um sistema de relações objetivas entre diferentes instâncias definidas pela função que cumprem na divisão do trabalho de produção, de reprodução e de difusão de bens simbólicos (p. 105). Desta forma, desempenham também funções ideológicas pelo fato de que se mantêm escondidos os mecanismos pelos quais eles contribuem para a reprodução da ordem social e para a permanência das relações de dominação (BOURDIEU, 2002, p. 199-200).

2. A TRAJETÓRIA DA POLÍTICA DE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL E A CONSTRUÇÃO DA IDEIA DE NAÇÃO BRASILEIRA

Instituída há quase um século, a política de preservação do patrimônio cultural brasileiro surgiu em meio às discussões sobre a natureza da identidade nacional brasileira. Organizada por um grupo de intelectuais da sociedade paulistana, a Semana da Arte Moderna, realizada em 1922, colocou em pauta um discurso em prol da independência cultural do Brasil. Era preciso redescobrir e revalorizar todas as raízes que se consideravam como características da brasilidade. Entregue aos intelectuais do movimento modernista, o antigo Serviço (hoje Instituto) do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional buscou nas primeiras décadas de trabalho definir no conceito de patrimônio cultural as bases culturais da nacionalidade.

Em seus estudos sobre tal órgão, a socióloga Mariza Veloso (1996) afirma que ele “nasceu com objetivo de *registrar a nação*”. Era preciso tornar visível a face do país através da identificação de uma tradição cultural que tivesse uma duração no tempo, cujo passado era preciso alcançar, e que tivesse uma visibilidade no espaço, cuja configuração e moldura era preciso estabelecer (p. 78).

Neste sentido, é possível situar este processo em meio às discussões sobre a modernidade apontadas por Stuart Hall (2006) com as ideias de Estado-nação e de sua cultura nacional como algo centrado, coerente e inteiro, que se constituiria como uma das principais fontes de identidade e lealdade. As diferenças regionais e étnicas deveriam ser subordinadas a uma identidade nacional, formada e transformada no interior de um sistema de representações culturais, a fim de construir uma comunidade simbólica (p. 48-51). Ou mesmo, conforme Benedict Anderson (2008), “uma comunidade política imaginada - e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (p. 32).

O que distingue as nações seriam as formas diferentes que elas são imaginadas, ou seja, elas são produtos culturais específicos, localizados no tempo e no espaço. Nesta perspectiva, Hall (2006) caracteriza a cultura nacional como um discurso, ou seja, um modo de construir sentidos que influencia tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos (p. 50). Para tanto, ele enumera cinco elementos como principais dentre as estratégias discursivas pelas quais é imaginada uma nação moderna. Em primeiro lugar, há uma narrativa da nação, ou seja, uma trama de símbolos ou representações (estórias, imagens, cenários, eventos históricos, etc.) que dá sentido à nação e que nos prende a um passado comum, a uma herança.

Ainda sobre este aspecto, pode-se acrescentar as colocações de Homi Bhabha (1998) acerca da importância da literatura para a construção de uma narrativa da nação.

De muitos, um: em nenhum outro lugar essa máxima fundadora da sociedade política da nação moderna – sua expressão espacial de um povo unitário – encontrou uma *imagem* mais intrigante de si mesma do que nas linguagens diversas da crítica literária, que buscam retratar a enorme foga da ideia da nação nas exposições de sua vida cotidiana, nos detalhes reveladores que emergem como metáforas da vida nacional (p. 203).

Há também uma ênfase na intemporalidade da identidade nacional, que induz a crer que ela é primordial, está lá desde o nascimento, unificada e contínua, imutável ao longo de todas as mudanças. Também se evidencia um processo de invenção das tradições, que busca inculcar um sentido de antiguidade e longevidade, vinculando certas práticas (muitas vezes bastante recentes) a um passado imemorial, além da criação de um mito fundacional, que localiza a origem de seu caráter nacional em um passado distante, perdido nas brumas do tempo, ou que funciona na construção de uma contra-narrativa que precede às rupturas da colonização. Por fim, há ainda uma ideia de povo puro e original.

Assim, o discurso da cultura nacional tem o caráter não somente de demarcar os elos de nossa identidade e lealdade, mas também de relembrarmos quem somos e quem não somos nos momentos de

iminente luta contra a ameaça a nossa identidade nacional provocada pela presença dos “outros”. Em outros termos, Hall (2006) considera que as “comunidades imaginadas” se constituem pelas memórias de seu passado, pelo desejo por viver em conjunto e pela perpetuação de sua herança (p. 58).

De tal modo, é pertinente destacar as lutas pela a construção de uma ideia de um “Estado-nação” detentor de uma cultura nacional unificada e legítima. Esse aspecto foi estudado por Mariza Veloso (1996), que analisou as disputas que permearam a construção de uma identidade nacional brasileira por meio de uma política de tombamento de bens culturais em busca do estabelecimento de práticas sociais que se pretendiam públicas e legítimas. Por trás desse objetivo em descobrir a verdadeira face da nação, evidenciava-se uma luta pela hegemonia dentro de uma multiplicidade de discursos sobre patrimônio, as definições e os critérios de sua manifestação, resultando em problemática concernente ao mundo dos valores (p. 78).

Em nome da “nação” ou da “pátria”, os grupos dominantes criam no povo o sentimento não só de identidade, como também de lealdade, que selará uma união sagrada contra um inimigo exterior e a favor de uma sociedade concebida como um todo orgânico desprovido de antagonismos sociais. Nesta perspectiva, Zygmunt Bauman (1999) assinala que a homogeneidade é imposta pelo Estado como uma prática da ideologia nacionalista, conforme se observa na citação abaixo:

Os Estados nacionais promovem o “nativismo” e constroem seus súditos como “nativos”. Eles louvam e impõem a *homogeneidade* étnica, religiosa, linguística e cultural. Desenvolvem uma propaganda incessante de atitudes *coletivas*. Constroem memórias históricas *conjuntas* e fazem o máximo para desacreditar ou suprimir teimosas lembranças que não podem ser comprimidas dentro da tradição coletiva – agora redefinida, nos termos legais próprios do Estado, como “nossa herança comum” (p. 74).

É neste sentido que o tombamento do patrimônio cultural requer um questionamento crítico, ao passo que se constitui num elemento revelador de uma condição da sociedade. Ele remete a um passado específico que é “invocado, convocado, de certa forma encantando” e que contribui diretamente com a construção e legitimação de um determinado modo de vida (CHOAY, 2006, p.18). Noutros termos, tornar-se senhor do que deve ser lembrando e esquecido é um meio de legitimação do exercício da dominação e coerção de determinados grupos sociais sobre outros. Assim, o esquecimento e os silêncios são reveladores das manipulações nas lutas pela memória social (LE GOFF, 1994, p. 426).

Ou seja, a partir dessa explanação, é possível afirmar que a luta pela definição do que seria uma identidade nacional autêntica (nesse caso, hegemônica) é, portanto, uma forma de se demarcar as fronteiras de uma política que procura se impor como legítima. Para Renato Ortiz (2006), colocar a problemática dessa forma é, portanto, dizer que existe uma história da identidade e da cultura que corresponde aos interesses dos diferentes grupos sociais na sua relação com o estado (p. 9).

3. HEGEMONIA CULTURAL: DO BARROCO MINEIRO COMO O LEGADO MAIS BRASILEIRO

Nesta tarefa inicial, destacou-se o primeiro presidente do SPHAN, Rodrigo Melo Franco de Andrade², que, assessorado pelo arquiteto Lúcio Costa³ e pelo poeta Mário de Andrade⁴,

² Foi presidente do SPHAN entre os anos 1937 e 1967, período reconhecido como “fase heróica” pela historiografia oficial. “Não é por acaso que ela é a mesma em que Rodrigo M. F. de Andrade esteve à frente da instituição, (...) torna-se difícil ou quase impossível entender o Patrimônio sem conhecer e compreender a personalidade e a atuação de Rodrigo M. F. de Andrade” (MEC, 1980, p. 27-28).

institucionalizou a arte barroca como o representante da nação brasileira. A chamada “arte barroca colonial” foi apresentada com um caráter “emblemático”, sendo sua simbolização percebida unanimemente por este grupo como o mais original, o mais brasileiro, “o legado mais brasileiro do Brasil-Colônia” (VELOSO, 1996, p. 91).

Notadamente, o foco estava na arquitetura, em especial nos templos católicos. Pelo Brasil afora, centenas de tombamentos de edificações civis e religiosas do período colonial brasileiro (1500-1822) foram realizados neste período, tendo igrejas, capelas e conventos uma esmagadora maioria deles. Entre 1938, ano em que os tombamentos foram iniciados, até o início da década de 1980, quando os primeiros bens da cultura afrobrasileira foram reconhecidos, 50,9% dos 810 processos realizados são referentes a templos religiosos destinados ao culto católico (POERNER, 2000, p. 36). Ainda mais, nas três primeiras décadas, de um total de 689 bens tombados, 81,1% são construções que ou não se tem data precisa de edificação ou datam até o final dos setecentos. Do total apenas 18% correspondem a monumentos do século XIX e 0,9% aos do século passado (RUBINO, 1996, p. 102).

O próprio Rodrigo Melo Franco de Andrade, mesmo depois de deixar a presidência do órgão, continuou justificando essa concentração. Em 1968, durante uma palestra proferida na cidade histórica de Ouro Preto (Minas Gerais), destacou que as igrejas coloniais, em especial as erguidas naquele estado, representam o que há de mais significativo na arquitetura brasileira.

A despeito de só ter o povoamento do território mineiro principiado depois de decorridos dois séculos desde o descobrimento do Brasil, poucas décadas bastaram para que esta área fosse enriquecida de bens culturais em número maior e com feição mais expressiva do que as demais regiões do país (ANDRADE, 1969, p. 11).

Ele continuou sua argumentação em defesa do barroco brasileiro ajuizando que esta é a melhor contribuição artística do país para o patrimônio universal.

Das igrejas ou capelas de ordens terceiras, irmandades e confrarias mineiras, importa assinalar que representam, por meio de seus exemplares principais, a melhor contribuição da arquitetura brasileira para o patrimônio artístico universal (p.16).

Cabe salientar que, apesar do intenso trabalho de construção da originalidade do Barroco Mineiro, visto como marco inicial de uma identidade artística nacional por parte dos arquitetos do IPHAN, essa não é uma questão de estrito consenso. Como assinala a historiadora da arte Myriam A. R. de Oliveira (2001), especialista no assunto, apesar de ser um dos conceitos que nunca foram questionados em nossa historiografia artística, é evidente seu anacronismo.

Em primeiro lugar porque o desenvolvimento dos estudos de história da arte no panorama internacional e em Portugal já demonstrou que aspectos essenciais da originalidade arquitetônica das igrejas de Minas Gerais (...) pertencem na realidade a outro estilo, o Rococó (...). Em seguida porque, apesar de sua inegável singularidade, a arquitetura religiosa de Minas

³ Então diretor do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, o poeta Mário de Andrade foi o autor do projeto de lei que criou o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, dentro da estrutura do Ministério da Educação e Saúde (idem, p. 21-23).

⁴ O arquiteto modernista Lúcio Costa foi diretor da Divisão de Estudos e Tombamentos do SPHAN de 1937 a 1972. Ele foi o “teórico do patrimônio”, aquele que ajudou “a delinear o significado das categorias-chaves organizadoras do discurso sobre o patrimônio e, em última análise, a arbitrar sobre o que deveria ou não ser tombado” (VELOSO, 1996, p. 77-78).

Gerais não foi a única a apresentar características originais e diferenciadas no panorama da arquitetura religiosa no Brasil no século 18 (p. 147).

4. O INÍCIO DO RECONHECIMENTO DA DIVERSIDADE: TOMBAMENTO DE ELEMENTOS DA CULTURA E DA RELIGIOSIDADE AFROBRASILEIRA

Para a socióloga Maria Cecília Londres Fonseca (1996), que atuou em diversos cargos dentro do IPHAN, nesse embate surge a expressão “patrimônio cultural não-consagrado” para designar aqueles bens culturais relativos aos grupos sociais que não integravam o universo do patrimônio histórico e artístico nacional. Ela afirma que, o “não-consagrado” se refere às produções dos “excluídos” da história oficial como indígenas, negros, populações rurais, imigrantes, etc. (p. 159).

Ainda segundo essa autora, tal exclusão pelos órgãos oficiais, neste período, teve como justificativa o fato de “não haver testemunhos materiais significativos da cultura desses grupos sociais”. Além disso, os poucos exemplares estariam imersos em uma dinâmica de uso que inviabilizava o tombamento. O cerne da questão estava na incompatibilização desses “patrimônios culturais não-consagrados” (hoje batizados de bens da cultura popular) com o conceito de tombamento então utilizado pelo IPHAN, visto que “expressam valores de outra ordem que não as concepções cultas de história e de arte” (FONSECA, 1996, p. 160).

Tal primazia só começou a ser atenuada em fins das décadas 1970 e 1980, especialmente após a reabertura política no Brasil. Assiste-se neste período a emergência de novos atores e espaços religiosos que buscam o reconhecimento oficial como parte integrante da cultura brasileira, além da garantia do direito à memória e ao exercício da livre criação e fruição de bens culturais. Entre os diversos movimentos que surgiram no país nessa época, destacou-se o Movimento Negro Unificado (MNU), criado em 1978 sob a liderança do ativista Abdias do Nascimento com a proposta de lutar por políticas públicas de defesa de direitos e de combate ao racismo e desigualdades sociais (ABADIA, 2010, p. 62).

Para o historiador Petrônio Domingues (2007), o nascimento do MNU significou um marco na história do movimento negro brasileiro, principalmente por defender a unificação nacional da luta dos diversos grupos e organizações existentes no país.

O objetivo era fortalecer o poder político do movimento negro. Nesta nova fase, a estratégia que prevaleceu no movimento foi a de combinar a luta do negro com a de todos os oprimidos da sociedade. A tônica era contestar a ordem social vigente e, simultaneamente, desferir a denúncia pública do problema do racismo. Pela primeira vez na história, o movimento negro apregoava como uma de suas palavras de ordem a consigna: ‘negro no poder!’ (p. 114-115).

A luta dos grupos marginalizados, agora organizados, refletiu mais tarde na legitimação de tais garantias no texto da Constituição Federal de 1988, que oficializou o dever do estado em afiançar o pleno exercício dos direitos culturais e a proteger as manifestações das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras. Além disso, a nova carta magna operou um alargamento na noção de patrimônio cultural, que deixou de apenas reconhecer os bens materiais móveis e imóveis, mas também os imateriais como as formas de expressão e os modos de criar, fazer e viver.

Todavia, cabe ressaltar que houve dois eventos decisivos nesse processo de afirmação sócio-cultural, como também na história da política federal de preservação, que são anteriores à Constituição de 1988. Em primeiro lugar, o Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia, criado em 1981 pela antiga Fundação Nacional Pró-Memória, que buscou identificar os principais templos do culto afrobrasileiro nesse estado brasileiro e, em seguida, definir uma política de proteção eficaz que a eles se adequasse (SERRA, 2011, p. 38-39).

Foi a partir desse inédito e vultoso trabalho, que se deu o início da construção do segundo evento. A equipe do referido projeto realizou um levantamento de toda a documentação técnica necessária para, em 1983, protocolar no IPHAN uma solicitação de abertura do primeiro processo de tombamento de um testemunho da cultura afrobrasileira: o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador (Bahia).

Resultado de uma mobilização conjunta de movimentos negros, intelectuais e políticos, esses tombamentos não tinham como alvo principal a proteção desses bens em si mesmos, mas sobretudo a repercussão simbólica e política da sua inclusão no patrimônio cultural nacional. Outro aspecto importante dessa luta era a reivindicação de que esses bens fossem inscritos por seu valor histórico (e não apenas etnográfico), de testemunhos da presença do negro na construção de uma civilização brasileira (FONSECA, p. 160)

A partir desse tombamento, concluído em 1984, o conceito de monumentalidade, que é pilar de um rol do patrimônio cultural nacional, foi inteiramente revisto. O processo dividiu os técnicos do IPHAN e os membros de seu Conselho Consultivo. Como assinala o relator do processo, o antropólogo Gilberto Velho (2011), “vários de seus membros consideravam desproposital e equivocado tomar um pedaço de terra desprovido de construções que justificassem, por sua monumentalidade ou valor artístico” (p. 53).

Aqui, dissociou-se o conceito de monumental da necessidade de escala. O monumento não era mais o signo, mas e sobretudo o significado que abrigava. No mesmo sentido, a ideia de excepcional renovou-se para tornar-se hígida, porque admitiu o sentido da singularidade por oposição ao reiterativo. Não havendo previsão legal para a proteção da tipologia “terreiros de candomblé”, protege-se, no presente, o terreiro singular que alimenta a relação entre passado e futuro (AMORIM, 2011, p. 21).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muito embora seja registrada uma maior diversidade de grupos sociais que recebem a proteção oficial de seus bens culturais, tanto na esfera federal quanto na estadual ainda se percebe uma concentração de bens remanescentes das elites históricas brasileiras. Em que se pesem as garantias constitucionais relativas à proteção e à valorização das manifestações culturais e à pluralidade de grupos sociais participantes do processo civilizatório nacional, a análise do conjunto dos bens tombados evidencia a existência de uma exclusão social.

(...) se analisarmos a questão da participação da sociedade do ponto de vista de seus resultados, ou seja, dos sinais concretos de um maior envolvimento dos grupos sociais na preservação de seu patrimônio, verificaremos que os avanços ainda são tímidos. A participação de cidadãos em conselhos locais de apoio aos órgãos de patrimônio ou em associações civis voltadas para esse fim é ainda no Brasil bastante restrita. (...) O fato é que, até o momento, o poder público continua sendo, no Brasil, o protagonista das políticas de preservação, sendo responsabilizado mais pelos limites de sua ação do que por eventuais sucessos (FONSECA, 2007, p.161).

Todavia, as transformações das práticas a partir dessa política pública ainda são bastante tímidas. A lista oficial de tombamento continua tomada por centenas de templos religiosos destinados ao culto católico e poucos representantes das demais religiosidades presentes no Brasil. Essa nítida predileção pelo culto ao catolicismo, comprovada pelos números, evidencia que o alcance das políticas públicas de diversidade ainda é limitado.

(...) é parcial porque os padrões hierárquicos ainda fortemente disseminados no plano cultural (autoritarismo social), os efeitos da forte exclusão social e o estranhamento entre diversos setores das elites políticas e intelectuais em relação às expressões de cultura e religiosidade popular, continuam a pesar na negação da legitimidade de existir do outro e numa atitude de superioridade e preconceito frente ao diferente (BURITY, 2005, p. 29).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABADIA, Lília (2010). *A identidade e o patrimônio negro no Brasil*. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- AMORIM, Carlos A. (2011). Limites do IPHAN no trato dos templos afrobrasileiros. IN: IPHAN, *O patrimônio cultural dos templos afro-brasileiro*. Salvador: Oiti, pp.19-25.
- ANDERSON, Benedict (2008). *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ANDRADE, Rodrigo Melo Franco de (1969). Palestra proferida por Rodrigo M. F. de Andrade, em Ouro Preto, a 1-7-68, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 17, pp. 11-26.
- BAUMAN, Zygmunt (1999). *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BHABHA, Homi (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- BOURDIEU, Pierre (2011). *A economia das trocas simbólicas*. (7a ed.) São Paulo: Perspectiva.
- _____ (2002). *A Produção da Crença. Contribuição para uma Economia dos Bens Simbólicos*. São Paulo, Zouk.
- _____ (2001). *O poder simbólico*. (4a ed.) Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BURITY, Joanildo (2005). Religião e república - desafios do pluralismo democrático. *Cadernos de Estudos Sociais*. Recife, vol. 21, nº 1-2, pp. 23-42.
- CHOAY, Françoise (2006). *A alegoria do patrimônio*. (4a ed.) São Paulo: Estação Liberdade, UNESP.
- DOMINGUES, Petrônio (2007). Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos, **Tempo**. Recuperado em 01 de julho, 2013, da SciELO (Scientific Electronic Library On Line): www.scielo.br.
- FONSECA, Maria Cecília Londres (1996). Da Modernização à participação: a política federal de preservação nos anos 70 e 80, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 24, pp. 153-163.
- HALL, Stuart (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. (11a ed.) Rio de Janeiro: DP&A.
- IPHAN (2013). *Bens móveis e imóveis inscritos nos Livros do Tombo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: 1938-2012*. Rio de Janeiro: IPHAN.

- LE GOFF, Jacques (1994). *História e memória*. (3a ed.) Campinas: Unicamp.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA (1980). *Proteção e revitalização do patrimônio cultural no Brasil: uma trajetória*. Brasília: MEC/SPHAN.
- OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro (2001). Barroco e rococó na arquitetura religiosa brasileira da segunda metade do século 18, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, nº 29, pp. 144-168.
- ORTIZ, Renato (2006). *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5ª edição. São Paulo: Brasiliense.
- POERNER, Arthur José (2000). *Identidade cultural na era da globalização: Política federal de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan.
- RUBINO, Silvana (1996). Mapa do Brasil Passado, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, nº 24, pp. 97-105.
- SERRA, Ordep (2011). O tombamento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. IN: IPHAN, *O patrimônio cultural dos templos afro-brasileiro*. Salvador: Oiti, pp. 37-51.
- VELHO, Gilberto (2011). Patrimônio, negociação e conflito. IN: IPHAN, *O patrimônio cultural dos templos afro-brasileiro*. Salvador: Oiti, pp. 53-65.
- VELOSO, Mariza Motta Santos (1996). Nasce a Academia SPHAN. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 24, pp. 77-95.