
PATRIMÔNIO IMATERIAL DE QUILOMBOLAS – LIMITES DA METODOLOGIA DE INVENTÁRIO DE REFERÊNCIAS CULTURAIS

Benedito Souza Filho

Maristela de Paula Andrade

Universidade Federal do Maranhão – Brasil

Resumo: *O texto apresenta reflexão sobre patrimônio imaterial, no âmbito do trabalho desenvolvido para o Iphan, relativo ao Inventário Nacional de Referências Culturais. Busca analisar os limites da metodologia adotada por essa instituição para inventariar celebrações, ofícios e modos de fazer, lugares e formas de expressão dos quilombolas de Alcântara, Maranhão.*

Palavras-chave: *inventário de referências culturais, patrimônio imaterial, quilombolas, território étnico de Alcântara.*

Abstract: *This paper presents reflections on intangible heritage within of the work to Iphan concerning the National Inventory of Cultural References. It aims to analyze the limits of the methodology adopted by this institution in order to make inventories of celebrations, crafts and ways of making, places and forms of expression of the quilombolas of Alcântara, Maranhão.*

Keywords: *Alcântara ethnic territory, cultural references inventor, intangible heritage, quilombolas.*

Introdução

O inventário de celebrações e práticas religiosas de *quilombolas*, dos lugares que reputam como importantes para sua identidade ou como marcos de seus territórios, dos ofícios, modos de fazer, saberes e formas de expressão, representa, na conjuntura atual, uma tentativa do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) de dar visibilidade e conotação positiva

a “patrimônios culturais não-consagrados” (Fonseca, 1996, p. 159) de segmentos não contemplados pela história oficial: negros, indígenas, camponeses, imigrantes, dentre outros.

Segundo o órgão oficial, os levantamentos, no âmbito do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), buscariam identificar um repertório de manifestações culturais que merece ser alcançado pelas políticas de salvaguarda, por ratificarem o amplo sentido da diversidade cultural do país e a identidade étnica desses grupos.

Refletir criticamente sobre o trabalho de inventário de referências culturais realizado em Alcântara,¹ Maranhão, é o objetivo deste artigo, sem a pretensão de aprofundar a descrição e análise de todos os bens inventariados. A ideia é apresentá-los brevemente e, em alguns casos, aprofundar a reflexão sobre particularidades das situações inventariadas, enfatizando aspectos que os instrumentos de registro de informações do INRC não permitem alcançar. Para tanto, mostra-se necessária uma breve recuperação histórica das especificidades do campesinato em questão, pois é no contexto de constituição de territorialidades específicas que se delineiam as particulares culturais, os saberes e fazeres dos grupos que integram o território quilombola de Alcântara.

Alcântara e as peculiaridades do campesinato

O município de Alcântara, no litoral ocidental maranhense, apresenta população preponderantemente rural e de formação histórica peculiar. Sua sede, instalada em 1648, é das poucas cidades brasileiras a ostentar a condição de monumento nacional. É também o único município do país a ter oficialmente reconhecido, num mesmo perímetro e de forma contínua, um extenso território étnico, integrado por mais de centena e meia de povoados camponeses que reivindicam a condição de *quilombolas*. Por outro lado, é apontado por militares e planejadores oficiais como um dos melhores locais do planeta para a instalação de plataformas de lançamento de artefatos espaciais, o que tem

¹ Este texto baseia-se no trabalho realizado sob nossa coordenação, no âmbito da realização do Inventário Nacional de Referências Culturais no município de Alcântara, Maranhão, para o Iphan. Participaram conosco da equipe de campo Maria Suely Dias Cardoso, Leonardo Oliveira Silva Coelho, Benedita de Cassia Ferreira Costa, Fatima Diniz Ferreira e Adriana Tobias. Atuou como supervisor técnico, de parte do Iphan, o antropólogo Rodrigo Ramassote.

ocasionado sérias disputas pelo território entre quilombolas e aparelhos do Estado.²

Diferentemente de outros estados, aqui, os proprietários de fazendas de algodão e de engenhos de açúcar, dos séculos XVIII e XIX, ao entrarem em derrocada econômica, abandonaram as terras, permitindo o florescimento de um campesinato tanto parcelar quanto comunal (Sá, 2007), ou, como também caracterizado, de *uso comum* (Almeida, 2006a).

Os desdobramentos dessa colonização definiram o perfil étnico da região chamada Baixada Maranhense, resultado do entrecruzamento de diferentes processos de territorialização (Oliveira Filho, 1999). Conformou-se um modo de vida particular, ancorado em regras costumeiras de relação com os recursos ambientais e entre grupos de parentes, vizinhos e compadres.

Embora a historiografia regional enfatize o que entende como decadência de Alcântara e sua paralisia no tempo, indígenas desaldeados e escravos africanos passaram a viver livres da subordinação, construindo regras próprias para se assenhorear das terras e demais recursos após a retirada dos donos de engenho. Tal contraste entre uma e outra situação é bem retratada por Josué Montello (1984) em *Noite sobre Alcântara* – os últimos membros da aristocracia se retirando melancólicos enquanto os negros, tocando seus tambores, afirmam pertencer àquele lugar.

Esse quadro sócio-histórico explica o processo de controle territorial por esses grupos, sua autonomia e a constituição de regimes culturais (Carneiro da Cunha, 2005, p. 20). As festas de santo, para além da riqueza de detalhes de suas cerimônias, podem ser pensadas como celebrações da autonomia conquistada pelos ancestrais.

Esses grupos camponeses ficaram praticamente à margem da interferência oficial do início do século XIX à década de 1980, quando então se instaurou o processo de implantação de um centro de lançamento de artefatos espaciais pelos militares, originando conflitos que se estendem aos dias de hoje (Paula Andrade; Souza Filho, 2010; Souza Filho, 2010).

² O processo de titulação do território quilombola de Alcântara encontra-se na Câmara de Conciliação e Arbitragem, da Advocacia Geral da União, e o Estado brasileiro pretende esvaziar os locais de toda a faixa litorânea do município, para reservá-la a futuros empreendimentos aeroespaciais, o que afetará a vida de todos os povoados aqui referidos, estejam nessa faixa ou não.

Esse é o quadro que emoldura as várias ações governamentais relativas aos *quilombolas* de Alcântara nos últimos anos, dentre as quais a iniciativa do Iphan de realização de um inventário de referências culturais.

O patrimônio histórico de Alcântara e o inventário de referências culturais

No tocante ao patrimônio histórico e urbanístico de Alcântara, a interferência oficial digna de nota é sua elevação à condição de monumento nacional, em 22 de dezembro de 1948, 136 anos após sua constituição como cidade e 300 como vila. A inscrição no Livro de Tombo Histórico ocorreu em 29 de dezembro daquele mesmo ano, porém a inscrição no de Belas Artes e Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico ocorreu apenas em 10 de outubro de 1974.

As providências para demarcação da área tombada se arrastaram por vários anos, desde 1948, tendo permanecido paralisadas até 1980 e, depois, entre 1990 e 2000 (Andrés, 2002, p. 31). Em 1980 foi instituído um grupo de trabalho para analisar as consequências do decreto estadual nº 7.820, que destinava ao Ministério da Aeronáutica mais da metade da área territorial do município para fins de instalação do Centro de Lançamento de Alcântara.³ Somente 54 anos após o tombamento deram-se as iniciativas de rratificação das áreas tombadas de Alcântara, bem como daquelas do entorno do Núcleo Histórico, aprovada em 9 de março de 1990 pelo Conselho Consultivo do Iphan.

Depois disso, em 2009, esse órgão demandou a realização do inventário de referências culturais de Alcântara, incidindo o levantamento em uma pequena parte do território étnico (Souza Filho; Paula Andrade, 2009).

Dentre as centenas de localidades que compõem o município de Alcântara, foram eleitos apenas sete para realizar o trabalho, dadas as condições de possibilidade apresentadas naquele momento. Das localidades eleitas, seis integram o território quilombola e sua escolha se deu com base em conhecimento previamente acumulado sobre a região: Cajual, Samucangaua, Brito, Mamuna, São João de Cortes e Itamatatiua. Trabalhou-se também a sede do município.

Dentre as celebrações do calendário religioso das localidades escolhidas, elegeram-se para inventariar: as festas do Divino Espírito Santo e de São

³ Cf. matéria no *site* do Departamento de Ciência e Tecnologia Aeroespacial (DCTA recebe visita..., 2010).

Benedito, na sede de Alcântara; as festas de Santa Maria e de São Benedito, em Samucangaua; as festas de Santa Tereza de Ávila, em Itamatatua, e a de São Benedito, em Cajual.

As formas de expressão trabalhadas foram: em Itamatatua, Cajual e na sede de Alcântara, a *performance* das *caixeiras* e das meninas que as acompanham – as chamadas *bandeirinhas*, além do *tambor de mina* na Ilha do Cajual.

O Igarapé do Encantado, a Pedra de Itacolomy, a Pedra Santa e os *paredões* de Camarajó, em Mamuna, além do Poço do Chora, em Itamatatua, foram inventariados como lugares.

Quanto aos ofícios e modos de fazer, foram eleitos alguns relacionados à festa do Divino, na sede de Alcântara. Em Mamuna, focalizaram-se o fabrico do azeite de mamona, as rezas para espantar pragas da lavoura e o artesanato em buriti e anajá. A cerâmica de Itamatatua, a carpintaria naval em Brito e São João de Cortes, a extração e manejo da ostra em Samucangaua, a tecelagem de redes de dormir em Brito também foram inventariadas.

As celebrações

A festa do Divino de Alcântara se insere no calendário católico e os rituais que a integram reproduzem o que o grupo imagina ter sido a corte portuguesa, e a cidade, com sua arquitetura e ruínas do período colonial e imperial, torna-se o palco perfeito para tal representação.

É um festejo popular de grande riqueza e complexidade, com uma variedade de ofícios, modos de fazer e saberes a ele associados, dentre os quais abordaram-se apenas alguns, como: confecção de altares e vestimentas para o santo (pomba, que representa o Divino Espírito Santo) e preparação de alimentos rituais. Outros não chegaram a ser objeto de inventário, como: a confecção das lanternas que iluminam a procissão; do bordado das bandeiras do Divino; do chamado *mastaréu* (bandeira no cimo do mastro); das vestimentas dos integrantes da corte simulada, chamada *império*; das caixas tocadas pelas *caixeiras*; dos enfeites que decoram as mesas e das chamadas lembrancinhas ofertadas aos visitantes. Da mesma forma, saberes específicos – caso das rezas em latim proferidas por especialistas locais, da condução dos rituais pelo chamado *mestre-sala*, não foram abordados. Não foram focalizados no inventário, igualmente, lugares envolvidos na realização das cerimônias, como aqueles onde são fincados os mastros.

No tocante aos ofícios e modos de fazer, foi inventariada a preparação de alimentos rituais, destacando-se o chamado *doce de espécie*, iguaria apreciada por moradores e turistas, cuja popularização se deve à sua distribuição como dádiva durante a festa do Divino. Os *doces* são itens imprescindíveis nos rituais de comensalidade estabelecidos entre os *festeiros*, sendo distribuídos aos presentes também após as ladainhas. Entre estes, se estabelece uma ampla rede de reciprocidade, configurada pelo intercâmbio de gestos, versos e fórmulas de tratamento, cânticos, danças e banquetes.

Do mesmo modo, a fabricação de licores de frutas diversas, assim como a do chamado chocolate, são atividades inerentes à festa do Divino, pois, como o *doce de espécie*, são fartamente servidos em vários momentos das cerimônias.

A confecção de *altares* é outro ofício ligado à realização da festa, originado da necessidade de construção de estruturas para receber o santo e a corte simulada, a cada ano. Tais *altares* contêm ao seu lado uma espécie de trono, onde se sentam os representantes do *império*. Alguns dos artesãos que os produzem também dominam o saber e as técnicas relativas à ambientação e ornamentação das casas dos festeiros, que, no caso de Alcântara, podem chegar a 12. Alguns deles desempenham também a função de guias dos rituais, como *mestres-salas*, por deterem o conhecimento sobre todos os detalhes das cerimônias.

A confecção da *roupa* para o *santo* diz respeito ao trabalho de mulheres que preparam a imagem, a ser colocada sobre o altar *vestida*, ou seja, coberta e adornada. Enfeitam também a chamada *santa c'roa* – coroa de prata com uma pomba em seu centro, apoiada em pequenas bandejas denominadas *salvas*, de zinco ou latão, também decoradas.

As festas de São Benedito, tanto na sede de Alcântara quanto em Cajual, também foram objeto de inventário, destacando-se sua importância para a identidade étnica daqueles que vinculam sua história à dos antepassados escravos. Uma das formas de expressão mais características dessas festas é o *tambor de crioula*, já registrado como patrimônio imaterial pelo Iphan (Ramassote, 2007).

O trabalho privilegiou, ainda, a festa de Santa Teresa de Ávila, em Itamatatuiá, entendida pelos camponeses como a legítima proprietária do território que ocupam (Prado, 2007). Ocorre anualmente, desde o século XIX, como uma espécie de contradom de parte desses camponeses de *terra de santo*

ao dom inaugural representado como ato de benevolência da santa, ao permitir que os autodenominados *pretos* aí permanecessem cultivando livremente após a retirada dos religiosos.

As terras pensadas e vividas pelos camponeses como de propriedade de Santa Tereza e de Santana se estendem pelos municípios de Alcântara e Bequimão tendo pertencido às Ordens do Carmo e das Mercês, respectivamente (Prado, 2007, p. 62). No primeiro, desenvolveu-se, no início do século XIX, um campesinato comunal, após a desagregação da fazenda administrada pelos carmelitas. As terras foram deixadas aos cuidados de chamados *encarregados*, que passaram a liderar a gestão do uso da terra e demais recursos, assim como a guarda da santa e seus pertences, inclusive gado (Prado, 2007; Sá, 2007).

A festa de Santa Teresa de Ávila, em Itamatatiua, ocorre no mês de outubro, durante três dias. A ela acorrem centenas de pessoas de São Luís, de povoados e municípios vizinhos. Além dos rituais propriamente religiosos, nos quais tocam as *caixeiros*, há forte movimentação em torno da chamada *radiola de reggae*, tendo sido introduzido no festejo, em anos recentes, também o *tambor de crioula*.⁴

Um aspecto que sobressai na análise das informações sobre as festas de santos católicos, em Alcântara, refere-se ao caráter sistêmico das relações entre famílias de povoados distintos, e dessas com aquelas que se instalaram na cidade de São Luís sem, porém, abandonar os fundamentos de uma identidade étnica e a vinculação aos locais de origem (Cardoso, 2008; Silva, F., 2005; Silva, L., 2007). Esses vínculos, unindo povoados e bairros periféricos da capital, evidenciam a plasticidade das fronteiras étnicas (Barth, 1976, 2000) que transbordam os limites geográficos, atualizando-se também do outro lado da Baía de São Marcos, em São Luís, em locais para onde os alcantarenses se deslocam cotidianamente, em embarcações próprias. Tais fronteiras se estabelecem e se mantêm como resultado da consolidação de redes, atualizadas nas relações econômicas, de parentesco, de ajuda mútua e que correspondem a estratégias de reprodução social desses grupos.

⁴ Informação verbal prestada por Murilo Santos, cineasta, autor de documentários sobre os quilombolas de Alcântara e acerca do trabalho de artesãos vinculados à produção da festa do Divino no município. Ainda sobre a festa de Santa Teresa de Ávila vide seu documentário em super-8, intitulado *A festa de Santa Teresa* (1977).

Os laços sociais unindo famílias de um lado e de outro da baía são alimentados em várias ocasiões, sobretudo nas festas dos povoados ou da sede de Alcântara (Cardoso, 2008; Silva, F., 2005). Tais eventos transformam-se em fatos sociais totais, nos quais se interpenetram distintos planos da organização social (Geertz, 1959) – econômicos, religiosos, estéticos, jurídicos, de parentesco. São momentos de trocas ligando amplas redes de parentes, com traços de uma espécie de *potlatch*, no qual cada festeiro se esmera em superar os demais, demonstrando generosidade na oferta de alimentos, na hospitalidade, no cuidado com que trata cada detalhe das cerimônias (Gomes; Cardoso, 2006, p. 117).

São momentos de distribuição do excedente camponês, e reforçam laços de solidariedade e reciprocidade generalizada entre famílias de distintos povoados. Além de manifestar o pertencimento étnico a um grande território, esses intercâmbios revelam a complementaridade dos recursos existentes em distintos ecossistemas, uma vez que baixas, palmeirais, praias, manguezais e rios estão distribuídos desigualmente entre os povoados. Dessa forma, povoados de *beira de costa* e de *centro* (Paula Andrade; Souza Filho, 2006) trocam produtos e especialidades, ofícios e saberes, gentilezas e favores e, durante as festas, sobretudo alimentos.

As relações entre grupos de distintos povoados também se manifestam no aprendizado de certas habilidades fundamentais à manutenção das celebrações, como a das *caixeiras* e tocadores de *tambor de crioula*. Descendentes de festeiros da sede de Alcântara, como os promotores da festa de São Benedito, aprenderam a tocar tambor com um dos maiores tocadores da região, morador de Itamatatuiua. Uma caixeira da Ilha do Cajual, sobrinha da chamada *caixeira-mor*, então residente na Agrovila Cajueiro, foi iniciada pela tia para substituí-la na festa do Divino. Apesar de residirem em locais geograficamente distantes, os laços de parentesco entre tia e sobrinha foram determinantes para a continuidade da função de *caixeira* (Santos, 2003). A distância geográfica entre o povoado de Cajual e a Agrovila Cajueiro esconde, à primeira vista, a proximidade estrutural entre parentes e as relações que cotidianamente estabelecem. As redes de parentesco conformam outra geografia, para além dos limites físicos entre povoados e entre estes, a sede do município e a capital do estado, mantendo-se os vínculos étnicos.

Esses vínculos são alimentados continuamente, mantendo as redes que unem os *pretos* da cidade e aqueles das localidades do interior, como se

percebe quando os vários grupos de *tambor de crioula* participam da festa de São Benedito na sede do município. Tais laços não foram rompidos nem mesmo após a interferência dos militares que separou povoados e famílias, estabeleceu outros limites geográficos e interrompeu tradicionais circuitos de troca.

Em momentos da festa de São Benedito, na sede de Alcântara, quando os grupos de *tambor de crioula* percorrem a cidade, fazendo paradas nas igrejas (ou mesmo tocando e dançando dentro delas), exibem-se traços diacríticos mantidos sob certa invisibilidade no cotidiano. Esses rituais de agregação integram as famílias, extrapolam as fronteiras entre rural e urbano e juntam os participantes num plano que permite ver acionada a identidade coletiva.

Tais constatações sinalizam a necessidade de aprofundar a pesquisa sobre o conjunto das celebrações do calendário religioso desses grupos, tentando apreendê-las em sua totalidade. Por outro lado, levantam questões sobre os limites das ações de “patrimonialização” com base em instrumentos de obtenção de informações que têm como pressupostos a quantificação, a mensuração, a correspondência precisa entre rituais, lugares e pessoas.

Formas de expressão

A *performance*⁵ das *caixeiras* recebeu particular atenção, tendo sido classificada como forma de expressão, porém, a julgar pelos conceitos adotados pelo INRC, poderia ter sido inventariada como ofício e modo de fazer, já que significa uma prestação de serviços rituais. A própria dificuldade de classificação dessa atividade como ofício ou forma de expressão indica as dificuldades colocadas pelo inventário, tal como concebido pelo órgão oficial.

As *caixeiras* tomam sua atividade como missão, por toda a vida, em devoção aos santos (Barbosa, 2006). Tocam caixa – instrumento de percussão típico de algumas celebrações religiosas do município –, cantam e executam passos típicos, acompanhadas pelas *bandeirinhas*. Têm lugar de destaque nas cerimônias, representando o papel de arautos e estando presentes em todos os momentos da celebração, tanto na festa de Santa Tereza como na do Divino.

⁵ O termo refere-se ao conjunto de ações executadas pelas chamadas *caixeiras* – toque de caixas, cânticos e evoluções realizadas por mulheres e meninas – chamadas *bandeirinhas* – nas festas do Divino e de Santa Teresa de Ávila, em Alcântara.

Apresentam-se em todos os lugares onde se desenrolam as cerimônias, nas casas ou nas ruas, nos cortejos do *império*, nos cultos (missas, rezas, ladainhas), ainda que possam assumir, simbolicamente, o lugar de escravas na corte imaginada.⁶

Aqui, novamente, se apresentam dificuldades de operar com os instrumento do INRC. Tópicos como descrição da atividade – suas etapas, metas, recursos financeiros, capital, instalações, produtos, resultados, lugares em que ocorre, dentre outras (Iphan, 2000, p. 107-122) – denotam uma preocupação quantitativista, ao tentar “agarrar” fenômenos complexos e dinâmicos por meio de questões objetivas. É como se os pressupostos do tombamento, em suas possibilidades de avaliar, medir, quantificar bens a serem salvaguardados, não tivessem sido de todo apagados quando da tentativa de inventariar os bens chamados intangíveis.

A arbitrariedade das classificações, separando as particularidades de um mesmo fenômeno em categorias prévias – celebrações, ofícios e modos de fazer, lugares, formas de expressão – conduz à separação daquilo que deveria ser visto em sua articulação. Tal combinação de elementos, muitas vezes, pode ser determinante do fenômeno que se quer apreender.

De fato, muitos elementos dessas manifestações ou lugares podem ser descritos em sua materialidade, mas não se separam das dimensões imateriais a eles associadas. O limite do inventário reside justamente aí porque crenças, tabus, saberes ou outras variáveis intangíveis não podem ser apreendidos objetivamente pelos instrumentos disponíveis (fichas e questionários), sob o risco de simplificação, como diz Manuela Carneiro da Cunha (2005, p. 20):

[...] se olharmos detalhadamente as formas de produção das coisas – estou evitando de propósito a palavra “bens” culturais – veremos quanto é difícil “patrimonializá-los” sem efeitos secundários, e, sobretudo, sem uma larga medida de simplificação, e talvez de simplismo.

⁶ Tal possibilidade de análise foi sugerida por Murilo Santos, com base em suas pesquisas para elaboração de documentários.

Ofícios e modos de fazer

A cerâmica de Itamatatiua é atividade que integra a tradição local, sendo atualmente exibida como traço da identidade coletiva e se constitui, para as mulheres que a praticam, como mais uma bênção de Santa Teresa de Ávila.

Pensar essa atividade para fins de inventário implica levar em consideração os componentes históricos e etnológicos da formação do grupo. Como já destacado, o controle por ex-escravos de terras pertencentes a particulares ou a ordens religiosas deu origem ao que na literatura antropológica foi caracterizado como *terras de preto* ou *terras de santo* (Almeida, 2006b; Gomes; Cardoso, 2006; Linhares, 1999; Souza Filho, 2008). É nesse contexto de autonomia que a produção de cerâmica começa a ser realizada.

Os ex-escravos que ocuparam terras pertencentes aos religiosos encontraram aí uma argila cujas propriedades, associadas à técnica de polimento das peças à pedra, definiram características estéticas particulares aos artefatos produzidos. A conservação dessa técnica de produção permitiu, ao longo do tempo, que essa cerâmica se diferenciasse de outras, tendo sua origem geográfica passado a funcionar como marcador cultural importante, identificada e valorizada em diferentes lugares onde é comercializada. Reconhecer determinada cerâmica de Itamatatiua é utilizar a indicação geográfica como selo de denominação de origem, agregando valor ao produto (Lages; Braga, 2005). Em outras palavras, passou-se a associar a esse produto um território, saberes e modos de produzir (Carneiro da Cunha, 2005, p. 17).

A carpintaria naval de São João de Cortes também pode ser pensada no mesmo sentido, “ligando um grupo cultural a um produto” (Carneiro da Cunha, 2005, p. 17), pois o povoado é conhecido por sua especialização na construção de embarcações, destacando-se essa produção por sua importância histórica para a economia regional.

O povoado é uma das localidades mais antigas do município de Alcântara, remontando sua história ao século XVIII e se relacionando à presença da Companhia de Jesus em Alcântara. É no século XIX, porém, que a carpintaria naval se desenvolve para atender à necessidade de circulação de produtos, sobretudo agrícolas, de modo a abastecer mercados e feiras regionais. Portos em São Luís (Linhares, 1999; Silva, L., 2007) recebiam a produção camponesa e

a encaminhavam à Feira da Praia Grande (Noronha, 2007) e a outros mercados, situados em bairros da capital.

Embarcações de grande porte, bastante conhecidas no Maranhão, como “Mensageiro da Fé” e “Mensageiro Júnior” (usadas no transporte de passageiros entre Alcântara e São Luís) e “Cítara Divina” (encomendada por um cliente de Belém), representam um pequeno exemplo da fase da construção das grandes embarcações em São João de Cortes e da importante função que cumpriram no transporte intermunicipal.

A abertura de estradas e a circulação por via rodoviária de produtos oriundos da Baixada Maranhense com destino a São Luís, assim como transformações no meio urbano da capital, contribuíram para a redução da quantidade e do porte das embarcações produzidas (Noronha, 2007). Os estaleiros de São João de Cortes continuaram, porém, a produzir modelos de pequeno e médio porte, destinados à atividade pesqueira, à circulação de produtos agrícolas, extrativistas e de pesca, conforme praticado desde o século XIX. Dessa forma, o saber associado à carpintaria naval continua sendo reproduzido, respondendo a demandas regionais.

Tratar a cerâmica de Itamatatua ou a carpintaria naval de São João de Cortes como ofícios vinculados a identidades e territórios não foi difícil, pois, nesses casos, estão claros os produtos, a matéria-prima, as ferramentas, as instalações e outros elementos a serem inventariados. O mesmo não foi possível, no entanto, no tocante à extração de ostras de Samucangaua.

A extração de ostras nesse povoado, segundo a memória oral, remonta ao chamado *tempo dos antigos*, desde quando uma escrava, Dona Ismêndia, fundou o povoado. Fontes históricas como a do padre Betendorf (1910) davam conta da exploração desse recurso alimentar já no início da colonização. Nesse caso, tem-se o cruzamento entre identidade étnica, saberes, modos de fazer e produção e reprodução da biodiversidade, conforme apontado por vários autores, para áreas indígenas e camponesas (Emperaire, 2005).

A relação entre cultura e diversidade biológica, no caso da extração de ostras de Samucangaua, é flagrante. A territorialização realizada pelas famílias, após a chegada da escrava Ismêndia, implicou uma relação de exploração dos recursos ambientais disponíveis e, ao mesmo tempo, de produção de técnicas e conhecimentos (Paula Andrade; Souza Filho, 2006).

O manejo da ostra é fruto de aprendizado que se realiza ao longo de gerações, resultado de refinamento do saber acumulado sobre o ciclo reprodutivo

desse molusco. O saber local, como arte da localidade (Ploeg, 2000, p. 361-362), tem permitido sua exploração para fins de consumo, há gerações. Mais de cem anos após a chegada da família da fundadora, as famílias de Samucangaua continuam a explorar e a consumir ostras porque consolidaram o conhecimento que garante a sustentabilidade desse recurso alimentar.

O calendário da extração e manejo das ostras se realiza com base em dois parâmetros importantes e combinados: a estação das chuvas (*inverno*) e o ciclo das luas. Evitam a extração no *inverno* porque, nesse período, se verifica um maior desenvolvimento dos moluscos, sendo justamente esse cuidado que assegura a sustentabilidade da extração e manejo no decorrer dos anos. Embora possa ser realizada todos os dias, ao longo dos meses de seca, a extração é praticada, preferencialmente, no ciclo da lua cheia. Assim, ostras avaliadas como menores, em um ciclo, poderão ser extraídas na lua cheia do mês seguinte.

A dificuldade em classificar essa atividade no âmbito das categorias propostas pelo INRC é que, neste caso, não se trata da produção de objetos, como no caso da cerâmica ou da carpintaria. Não há ferramentas, matéria-prima, instalações, não é possível traçar a planta baixa do local de trabalho, já que ele se realiza em vários pontos do igarapé que circunda o povoado.

Não é meio de vida, embora seja um meio de produzir a vida, tanto no âmbito da reprodução material das famílias quanto naquele da produção da natureza e da biodiversidade. Sua continuidade só é possível pelo acúmulo de um saber, de um modo de tratar a natureza que corre sério risco de desaparecer, diante das ameaças que se abatem sobre esse território.

Outro ofício e modo de fazer que também apresenta dificuldades, quando tratado no âmbito da metodologia do INRC, é a reza para espantar as pragas da lavoura, observada em Mamuna, e que pode ser conceituada, também, como um rito oral religioso, praticado por *rezadeiras* ou *rezadores*.

Essa atividade ocorre em certos momentos do calendário agrícola, quando insetos e outras chamadas *pragas* atacam as plantações, podendo destruir o trabalho familiar de todo um ano. Trata-se de um saber detido por um ou outro membro do grupo, mantido sob segredo por gerações sucessivas. Nesse caso, a entrevistada se negou a declamar as orações, dando a entender que se tratava de segredo e de um patrimônio que não se dispunha a ceder a ninguém, exceto a seus filhos.

Essa dificuldade permite refletir sobre o que Carneiro da Cunha (2005, p. 21-22) aponta como problemas relativos à “coletivização da cultura”. Há

situações, como esta, em que o saber, visto do interior desses grupos, não é considerado como pertencendo a todos, mas é prerrogativa de alguns de seus integrantes. Nesse caso, as dificuldades de preenchimento das fichas e questionários tornam-se muito evidentes e o próprio fato de insistir para que os entrevistados declamem suas fórmulas mágicas implicaria um deslize imperdoável para um etnógrafo.

O reconhecimento oficial tende a valorizar a dimensão coletiva daquilo que é considerado representativo e que pode ser alvo de registro. No entanto, certas particularidades culturais – que dependem de determinados indivíduos – não podem ser compreendidas como integrando um todo indiferenciado. Em muitos casos a reprodução dessa capacidade/habilidade está cercada de tabus ou segredos que não podem ser partilhados coletivamente.

Lugares

As dificuldades de operar com os instrumentos do INRC se mostraram mais flagrantes no tratamento do que é conceituado, no âmbito dessa metodologia, como lugares.

Os locais escolhidos para o levantamento, tanto o chamado *paredão*, a Pedra Santa, o Igarapé do Encantado ou a Pedra de Itacolomy, embora não sejam espaços apropriados para práticas de qualquer natureza, estão diretamente relacionados ao sistema de crenças desses grupos. Apesar de não abrigarem nenhuma atividade cotidiana ou excepcional, podem ser reconhecidos por todos os integrantes desses grupos como locais onde habitam os chamados encantados,⁷ que também aparecem nas narrativas como guardiões da natureza.

Pode-se afirmar que tais elementos do ambiente (rochas e cursos d'água) ocupam lugar de centralidade na cultura local e que seus atributos se fazem

⁷ A alusão a entidades sobrenaturais denominadas *encantados* aparece em outras situações em Alcântara, como aquela estudada por Ana Tereza Ferreira Rocha (2006) sobre o remanejamento compulsório de famílias para a *agrovila* Peptal para fins de implantação do Centro de Lançamento de Alcântara. Nesse caso, segundo as famílias, a destruição da cobertura vegetal por parte dos militares para construção das *agrovilas* representou uma violação da *morada dos encantados*, que passaram a assombrar as famílias instaladas compulsoriamente nesses espaços. Ainda sobre a presença dos chamados *encantados* nessa região da Baixada Ocidental Maranhense, ver Lais Mourão Sá (1974).

presentes nas narrativas e representações religiosas, o que estaria conforme as conceituações do INRC (Iphan, 2000, p. 32). São locais densos de sentido para esses grupos, não sendo simples, porém, enquadrá-los com base nas categorias oficiais como lugares que merecem ser salvaguardados para esses grupos. No caso da Pedra de Itacolomy, apesar de todos esses atributos, torna-se ainda mais complexo pensá-la como lugar nos termos oficiais, pois se situa no meio da baía de Cumã, podendo ser avistada de vários povoados. Como os demais, possui significado diferenciado para os quilombolas de Alcântara, envolvendo crenças compartilhadas não apenas por esses grupos, mas pelas comunidades de terreiros de mina (Ferretti, M., 1994, 2000; Ferretti, S., 1995, 1996), na capital e em outras partes do Maranhão.

O chamado *paredão* são restos de paredes de pedras, muito largas, onde se encontram também pedaços de ferro e engrenagens. Tais ruínas, vestígios de estruturas de engenhos, do auge da economia agroexportadora alcantarense, no século XIX, foram ressignificadas pelos atuais *quilombolas* como traços diacríticos de sua identidade étnica (Almeida, 2006a, p. 61).

Tal ressignificação serve para pensar a antiga e problemática dicotomia entre patrimônio material e imaterial. O conjunto arquitetônico de características coloniais da sede de Alcântara, já tombado pelo Iphan, foi edificado graças ao poder econômico da aristocracia agrária, detentora de inúmeros engenhos e fazendas com expressivo número de escravos. Muitas dessas edificações, no interior do município, como os engenhos Gerijó e Camarajó, importantes por seu papel na história econômica do Maranhão, poderiam ser alvo de tombamento. O seu abandono, no entanto, como outros, igualmente importantes, não permitiu que fossem perpetuados como símbolos nem da elite agrária do período, nem de uma época de apogeu econômico que situava Alcântara como a principal cidade do Maranhão.

O que se verificou foi uma reapropriação das ruínas dessas antigas unidades pelos descendentes de escravos, levando o que era símbolo do poder da aristocracia a ser visto como morada de *encantados*. Nesse caso, a ressignificação subverteu o valor dessas edificações como possíveis monumentos históricos de pedra e cal, introduzindo outro sentido: o da valorização do sistema de crenças do grupo, de seu universo simbólico como patrimônio imaterial e, sobretudo, do significado dessas ruínas como marcador de sua identidade.

Também no Igarapé do Encantado, em Mamuna, assim nominado pelos *quilombolas* em função da crença de que seja habitado por seres reconhecidos

como *donos do lugar*, se manifestaria a chamada *encantaria*.⁸ Ali, segundo as narrativas, a água é cristalina e abundam os peixes, mas é impossível pescá-los, a menos que o pescador seja um pajé ou uma pajé e tenha poderes para se comunicar com entes sobrenaturais. Tais lugares são descritos, também, como possuindo casas e palácios não visíveis aos humanos comuns e somente àqueles detentores de capacidades especiais.

Aparece também nas narrativas a existência de um local, no meio da baía de São Marcos, entre Alcântara e São Luís, que seria igualmente um lugar de morada de encantados. Situa-se em uma das partes em que as águas são mais revoltas e onde as ondas se elevam a alguns metros nos meses de *verão*, sendo chamado de Cerca de Alcântara. Embora não tenha sido objeto de inventário, serve para pensar as dificuldades de operar com os conceitos estabelecidos pela metodologia do INRC.

A Pedra de Itacolomy não é pensada como pertencendo a nenhum povoado, ou melhor, no nível simbólico pertence a todos, embora não se situe em nenhum em particular. O caso da Cerca de Alcântara é mais complexo, pois não existe nenhum marco natural a indicar sua localização, ainda que seja apontada como existindo em certo ponto da baía de São Marcos, entre São Luís e aquela cidade.

Tais situações indicam os limites do conceito de lugar, adotado pelo órgão oficial como espaço de atividades, com existência física, edificações, referido a uma materialidade. Seria justamente nesse item do inventário, segundo o Manual do INRC, que se encontrariam arquitetura e antropologia (Iphan, 2000, p. 32), mas talvez seja este um dos pontos que permita perceber justamente o contrário – a tentativa de colonização da antropologia pela arquitetura. Talvez, aqui, se perceba a força da ideologia “pedra e cal”, da qual instituição tenta, há tempo, se livrar.

⁸ Segundo Mundicarmo Ferretti (2004, p. 3), existem alguns lugares de Alcântara controlados por encantados: Dom José Floriano controlaria a chamada Cerca de Alcântara; o Rei da Bandeira (João da Mata ou Rei da Boa Esperança) e Princesa Doralice estariam encantados na Pedra de Itacolomy. Barão de Guaré, Dom Manuel, José Raimundo (Camaroeiro) e Menino Louro seriam encantados que, para os adeptos dos terreiros de mina, também controlariam a região de Alcântara. Acerca da expropriação desses grupos e seu assentamento compulsório nas agrovilas, a mesma autora diz: “Como aquela população poderia levar para o seu novo local [as agrovilas] o cemitério onde estão os restos mortais de seus antepassados e transportar para lá encantarias tão preciosas para ela? Será que na nova localidade a população removida poderia sentir a proteção espiritual que sentia no seu local de origem?” (Ferretti, M., 2004, p. 1-2).

A persistência do material nas políticas de patrimônio imaterial

O inventário tomado para análise neste texto não foi “exaustivo”, como preceitua o Iphan (2000, p. 28). Pode ser visto como trabalho que pretendeu sensibilizar o órgão oficial para a necessidade de aprofundamento de estudos com vistas à identificação do patrimônio imaterial de Alcântara. O trabalho permitiu, também, refletir sobre os limites da metodologia do INRC e discutir alguns pressupostos que a orientam.

Essa discussão serve, ainda, para refletir sobre como a antropologia e o conceito de cultura passaram a nortear o trabalho do órgão sobre patrimônio imaterial. Vale destacar que essa questão não é nova, já que as discussões derivadas da institucionalização do conceito de cultura pelo Iphan foram realizadas desde a edição do decreto nº 3.551/2000 (Brasil, 2000) e as primeiras experiências de registro. Vários autores vieram refletindo sobre questões relativas ao patrimônio imaterial (Carneiro da Cunha, 2005; Corrêa, 2007; Fonseca, 2005; Lima Filho, 2009; Oliven, 2003) e seus desdobramentos nas políticas oficiais.

Ao situar os problemas atinentes ao uso do conceito de cultura nas iniciativas oficiais voltadas ao patrimônio imaterial, antropólogos põem em debate questões relativas não só ao decreto nº 3.551/2000, mas também aos instrumentos do INRC, como Manuel Lima Filho (2009, p. 625): “Ao se utilizar do conceito antropológico de cultura, o tiro da metodologia do INRC pode sair pela culatra ao se mostrar limitante da profundidade simbólica, identitária e cultural que os inventários podem revelar.”

Além dos problemas derivados da relação entre cultura e patrimônio imaterial, a formulação dos instrumentos de obtenção de informações parece ter sido vítima do peso simbólico, histórico e político da categoria “patrimônio material”. Usada para caracterizar, por sua “excepcionalidade”, bens de natureza material, a ela foi agregado o adjetivo imaterial ou intangível, como se ambos (patrimônio material/patrimônio imaterial) fossem simétricos e homólogos.

As marcas do patrimônio material presentes nas nuances de objetividade ou mesmo de quantificação dos instrumentos de identificação do patrimônio intangível não representam somente a dificuldade de assegurar uma feição própria a estes últimos. Significam também, pelo poder simbólico que

o material possui, um tipo de colonização do imaterial que a política institucional não conseguiu ainda resolver.

Outro aspecto que demonstra a dificuldade de operar com os instrumentos preconizados pelo INRC diz respeito ao fundamento de cada uma dessas categorias – material e imaterial.

Conservar o patrimônio material é, sobretudo, conservar objetos produzidos. Mas o “imaterial” não consiste em objetos mas sim na virtualidade de objetos, sua concepção, seu plano, o saber sobre eles. Conservar virtualidades, ou seja, o imaterial, é conservar processos. A ênfase, no primeiro caso, é o produto, no segundo, é sobre o processo de produção. (Carneiro da Cunha, 2005, p. 19).

Os instrumentos disponíveis para o registro dessas virtualidades subvertem o papel a que estavam destinados, ou seja, em vez de apreender os processos, tentam transformá-los em produtos. Nesse caso, os elementos da necessária objetividade, presentes na caracterização do patrimônio material, influenciam os pressupostos que orientam a realização do inventário dos patrimônios intangíveis.

As situações trabalhadas em Alcântara permitem ver os problemas relacionados à separação arbitrária entre material e imaterial. A caracterização do patrimônio imaterial dos quilombolas, nesse caso, depende e está relacionada à sua base material. Ambas fazem parte do mesmo e inclusivo fenômeno.

Uma das constatações mais imediatas, quando da realização do trabalho, foi que a não existência de conhecimento antropológico acumulado – etnografias, laudos periciais e outros estudos sobre as localidades escolhidas para inventário – levaria a resultados limitados ou, na pior das hipóteses, a dados equivocados. A importância do conhecimento prévio à realização de trabalhos sobre patrimônio imaterial de determinada localidade tem sido demonstrada, também, por outras experiências (Andrello, 2005; Gallois, 2005).

Outra questão relevante, acerca da metodologia sugerida pelo órgão oficial para esse tipo de levantamento, refere-se à diminuição da importância da observação direta das situações e eventos escolhidos para inventário. Ainda que o manual do INRC afirme não ser necessária a coincidência entre o tempo do inventário e o do calendário das celebrações (Iphan, 2000, p. 79), consideramos metodologicamente insuficiente obter informações sobre festejos populares apenas por meio de entrevistas.

Se a antropologia é acionada pelo Iphan como disciplina que pode contribuir para o entendimento de aspectos relacionados ao patrimônio imaterial, minimizar a utilização do instrumento fundante da disciplina soa como incoerência metodológica.

Evidentemente, podem-se obter boas descrições sobre festas entrevistando pessoas com destacado papel nas celebrações, porém orientar a pesquisa somente pelo roteiro indicado em fichas e questionários, ainda que possível, compromete a qualidade das informações. Nesse caso, a observação direta e participante nos eventos, no momento mesmo de sua ocorrência, torna-se indispensável à apreensão de detalhes da dinâmica e da complexidade das manifestações culturais focalizadas.

Outro aspecto que concorre para ratificar a limitação dos instrumentos de registro de informações é a orientação relativa a quem entrevistar. O manual opera com a ideia de “executante exemplar”, pois, segundo as orientações, o foco seria a celebração, não havendo necessidade de entrevistar muitos sujeitos envolvidos em cada manifestação. Essa orientação é problemática, porque, nos casos inventariados, há diferentes artesãos, *caixeiras*, grupos de *tambor de crioula*, guias de cerimônias, existindo entre eles disputas, distintos pontos de vista, vários modos de confeccionar o mesmo artefato, realizar a mesma dança ou tocar o mesmo instrumento.

Ao eleger um “executante exemplar”, se estaria operando com a possibilidade de consenso sobre quem seria mais qualificado a se pronunciar sobre determinada matéria. Apagar-se-iam disputas, pontos de vista divergentes, que também interferem na caracterização de determinada celebração e igualmente a integram.

Embora haja certa homogeneidade na maneira de construir os chamados altares do Divino, por exemplo, as técnicas e materiais utilizados variam e os resultados podem também ser distintos. Há pontos de vista pessoais como, por exemplo, o fato de as atuais caixeiras do Divino preferirem caixas confeccionadas em latão e não em madeira, pois, segundo elas, são mais leves (informação verbal).⁹ Há disputas em jogo, contradições, que integram o “campo da celebração”, por assim dizer. Como apreender tal dinâmica por meio de questionários e fichas, trabalhando com a ideia de “executante exemplar”?

⁹ Informação verbal de Murilo Santos e Adriana Tobias, obtida em suas pesquisas junto a artesãos que confeccionam altares e caixas do Divino, em Alcântara.

Nos casos inventariados, determinados ofícios e modos de fazer só existem no âmbito dessas celebrações, não sendo pensados e nem vividos fora delas. Pensar ofícios como meio de vida (Iphan, 2000, p. 135-150) mostrou-se extremamente limitante.

Outro aspecto a ser destacado, ainda com relação às festas, é o fato de os formulários aludirem a danças a elas associadas. Certos movimentos realizados pelas caixearas e bandeirinhas poderiam ser pensados como danças? Que categoria seria mais apropriada para pensar essa forma de expressão, que só existente no âmbito de cerimônias religiosas e que envolvem música, cânticos e movimentos corporais?

Mais um limite se apresenta quando se trata de transmissão de saberes, em que o ofício ou modo de fazer implica em segredos, tabus, hierarquias internas a esses grupos, sendo outro aspecto a ser considerado e já ressaltado por outros pesquisadores (Lima, 2005). Como patrimonializá-los como bens coletivos se a capacidade de comunicação e/ou relação com entes sobrenaturais é detida por determinados membros do grupo que reivindicam para si essa capacidade específica?

O segredo, os tabus, as regras de uso ou as interdições dizem respeito, ainda, a lugares recobertos de significado religioso, nem pensados e nem vividos como locais de visitação. Não são lugares públicos, acessíveis a todos indistintamente, sendo entendidos como de acesso restrito àqueles que, em função de suas capacidades especiais, podem frequentá-los sem problemas.

Há limites para inscrever esses lugares nos formulários citados e, em relação a um possível registro, em que condições isso seria possível? Por outro lado, na medida em que os grupos em questão são alcançados por instituições da sociedade envolvente, como é o caso do território quilombola de Alcântara, requisitado para implantação de um projeto supostamente de interesse nacional, como o Estado poderia reconhecer e salvaguardar tais locais enquanto patrimônio imaterial dos quilombolas?

Essas questões fazem pensar que a atual valorização do patrimônio intangível de grupos como os *quilombolas* ainda se assenta sobre um dilema institucional que tem a ver com o peso do passado em relação à política patrimonial brasileira. Se, outrora, o *tombamento* era a categoria central dessa política, o *registro* foi introduzido como seu homólogo, numa tentativa de equilibrar as duas vertentes.

Ainda que o decreto nº 3551/2000 (Brasil, 2000) e a metodologia do INRC tenham sido pensados para reverter esse desequilíbrio histórico, conferindo ao patrimônio imaterial *status* e peso simbólico correspondente ao material, perduram limites e problemas, como já apontou Lima Filho (2009), impedindo o estabelecimento da ruptura almejada. Para levá-la às últimas consequências, seria necessário aprofundar a reflexão sobre experiências de inventário, o que se tentou realizar neste texto.

Referências

A FESTA DE SANTA TERESA. Direção de Murilo Santos. São Luís, c1977. 1 filme super-8.

ALMEIDA, A. W. B. de. *Os quilombos e a base de lançamento de foguetes de Alcântara*: laudo antropológico. Brasília: MMA, 2006a. v. 1-2.

ALMEIDA, A. W. B. de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito. In: ALMEIDA, A. W. B. de. *Terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: UFAM, 2006b. p. 101-132.

ANDRÉS, L. P. de C. C. *Rerratificação da área de tombamento do conjunto arquitetônico de Alcântara no Maranhão*: Processo Nº 390 – T – 48l. São Luís: Iphan, 2002. 2 v.

ANDRELLO, G. L. Nossa história está escrita nas pedras: conversando sobre patrimônio cultural com os índios do Uaupés. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 185-207, 2005.

BARBOSA, M. *Um as mulheres que dão no couro*: as caixeiras do Divino no Maranhão. São Paulo: Petrobrás, 2006.

BARTH, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Organização de Tomke Lask. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BETENDORF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1910.

BRASIL. Presidência da República. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000*. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília, 2000. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm>. Acesso em: 20 fev. 2012.

CARDOSO, M. S. D. *Só vivo da pesca: estratégias de reprodução de famílias camponesas no meio urbano – entre Alcântara e São Luís*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2008.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Introdução. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 15-27, 2005.

CORRÊA, A. F. Novos patrimônios e novos museus: vocação museológica dos tombamentos etnográficos. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 4, n. 7, p. 77-97, jan./jun. 2007.

DCTA RECEBE VISITA de comitiva da Câmara dos Deputados. *DCTA – Departamento de Ciência e Tecnologia Aeroespacial*, 17 dez. 2010. Disponível em: <<http://www.cta.br/leiamais.php?id=223>>. Acesso em: 21 dez. 2011.

EMPERAIRE, L. A biodiversidade agrícola na Amazônia brasileira: recurso e patrimônio. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 31-43, 2005.

FERRETTI, M. *Terra de caboclo*. São Luís: Secma, 1994.

FERRETTI, M. *Desceu na Guma: o caboclo no tambor de mina*. São Luís: Edufma, 2000.

FERRETTI, M. Lugares sagrados e encantarias maranhenses. In: REUNIÃO ANUAL DA SBPC, 56., 2004, Cuiabá. *Anais...* Cuiabá: Universidade Federal do Mato Grosso, 2004. Disponível em: <http://www.sbpnet.org.br/livro/56ra/banco_conf_simp/textos/MundicarmoFerretti.htm>. Acesso em: 17 fev. 2012.

- FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp: Edufma, 1995.
- FERRETTI, S. *Querebentã de Zomadônu*. São Luís: Edufma, 1996.
- FONSECA, M. C. L. Da modernização à participação: a política federal de preservação nos anos 70 e 80. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 24, p. 153-163, 1996.
- FONSECA, M. C. L. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: MinC: Iphan, 2005.
- GALLOIS, D. T. Os Wajãpi em frente da sua cultura. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 110-129, 2005.
- GEERTZ, C. Form and variation in Balinese village structure. *American Anthropologist*, v. 61, n. 6, p. 991-1012, Dec. 1959.
- GOMES, A. M.; CARDOSO, M. S. D. Apropriação e manejo de recursos naturais em Santana de Caboclos, terra de santíssimo. In: PAULA ANDRADE, M.; SOUZA FILHO, B. (Org.). *Fome de farinha: deslocamento compulsório e insegurança alimentar em Alcântara*. São Luís: Edufma, 2006. p. 113-144.
- IPHAN. *Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação*. Brasília, 2000.
- LAGES, V.; BRAGA, C. A origem geográfica como patrimônio – implicações para políticas públicas e desenvolvimento de negócios. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 95-107, 2005.
- LIMA, E. C. Kampu, kampo, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 254-267, 2005.
- LIMA FILHO, M. F. Da matéria ao sujeito: inquietação patrimonial brasileira. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 52, n. 2, p. 605-632, 2009.
- LINHARES, L. F. do R. *Terra de preto, terra de santíssima: da desagregação dos engenhos à formação do campesinato e suas novas frentes de luta*. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas)–Centro de Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 1999.

MONTELLO, J. *Noite sobre Alcântara*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

NORONHA, R. *No coração da Praia Grande: representações sobre a noção de patrimônio na Feira da Praia Grande, 2007*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)—Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2007.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. de. *A viagem de volta: etnicidade, política e re-elaboração cultural do Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p. 11-40.

OLIVEN, R. Patrimônio intangível: considerações iniciais. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&E, 2003. p. 77-80.

PAULA ANDRADE, M.; SOUZA FILHO, B. (Org.). *Fome de farinha: deslocamento compulsório e insegurança alimentar em Alcântara*. São Luís: Edufma, 2006.

PAULA ANDRADE, M.; SOUZA FILHO, B. A base de lançamento e seus impactos sobre as populações tradicionais de Alcântara. In: CARNEIRO, M. S.; COSTA, W. C. da (Org.). *A terceira margem do rio: ensaios sobre a realidade do Maranhão no novo milênio*. São Luís: Edufma, 2010. p. 57-83.

PLOEG, J. D. van der. Sistemas de conocimiento, metáfora y campo de interacción: el caso del cultivo de la patata en el altiplano peruano. In: VIOLA, A. (Comp.). *Antropología del desarrollo: teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós, 2000. p. 361-383.

PRADO, R. *Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa*. São Luís: Edufma, 2007.

RAMASSOTE, R. M. Notas obre o registro do tambor de crioula: da pesquisa à salvaguarda. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 4, n. 7, p. 99-120, 2007.

ROCHA, A. T. F. *A festa inacabada: a implantação do Centro de Lançamento de Alcântara e a constituída de sujeitos liminares*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2006.

SANTOS, M. *Terras de quilombo: uma dívida histórica*. São Luís: ABA, 2003. 1 DVD.

SILVA, F. P. *A comunidade dos pretos de Castelo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2005.

SILVA, L. da L. *Quilombos entre Alcântara e São Luís*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais)–Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2007.

SOUZA FILHO, B. *Bom Sucesso: terra de preto, terra de santo, terra comum*. São Luís: Edufma, 2008.

SOUZA FILHO, B. Ovo briga com pedra: a luta como pedagogia dos quilombolas de Alcântara. In: NASCIMENTO, C. G. do (Org.). *Versos e reversos da educação: das políticas às pedagogias alternativas*. Goiás: Editora da PUC, 2010. p. 111-128.

SOUZA FILHO, B.; PAULA ANDRADE, M. de. *Inventário Nacional de Referências Culturais do Município de Alcântara (2a fase)*. São Luís: Iphan, 2009.

SÁ, L. M. *O pão da terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental maranhense*. São Luís: Edufma, 2007.

SÁ, L. M. Sobre a classificação das entidades sobrenaturais. In: PESQUISA POLIDISCIPLINAR “Prelazia de Pinheiro”: aspectos antropológicos. São Luís: Ipei, 1974. v. 3.

Recebido em: 21/02/2012

Aprovado em: 30/07/2012