



VIII CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA

40 anos de democracias: progressos, contradições e perspectivas

ÁREA TEMÁTICA: Cidades, Campos e Territórios [AT]

SOBRE O VISCO DA MEMÓRIA URBANA: A AMBIVALÊNCIA DA PRESENÇA LUSO-AÇORIANA NO RIO GRANDE DO SUL.

MEIRELLES, Mauro

Doutorem Antropologia Social, Unilasalle

maumeirelles@icloud.com

FIGUEIREDO, César Alessandro Sagrillo

Doutorem Ciência Política, Universidade Federal do Tocantins

cesarpolitika@gmail.com

PEDDE", "Valdir"

Doutorem Antropologia Social", "Universidade Feevale",

valpe@feevale.br

Resumo

O estado Rio Grande do Sul (RS) apresenta uma caracterização peculiar, tanto no tocante a sua colonização tardia, quanto às culturas que compuseram aquilo que hoje denominamos de *ethos gaúcho*. O RS formou-se ainda no seu início, sem a presença hegemônica da cultura portuguesa e pode-se dizer que, do ponto de vista histórico, a presença portuguesa somente vai se mostrar efetiva a partir das primeiras colônias açorianas do século XVIII. Neste sentido, o RS, por ter sido uma das últimas regiões do Brasil a ser colonizada tem, entre os seus, uma grande presença de imigrantes oriundos de diferentes lugares da Europa constituindo, neste, um mosaico formativo de características peculiares. Em função disso podemos, nos dias atuais, ao andarmos pelos bairros mais antigos das cidades de Porto Alegre, Pelotas, Rio Pardo, Osório, Rio Grande, Tavares e Mostardas, é comum nos depararmos numa mesma via com uma bricolagem arquitetônica, cultural e gastronômica de origens culturais diversas. Em vista disso, no presente texto busca-se discutir a herança açoriana e portuguesa no RS tanto no seu aspecto material quanto imaterial. Nosso campo empírico de análise são as cidades fundadas por açorianos e portugueses no RS em que, buscamos mapear a presença luso-açoriana no além-mar onde, de modo mais expressivo, comunidades imaginadas são construídas como espelho da terra de outrora. Desta forma, trabalharemos com o traçado arquitetônico e urbano formativo destas cidades a fim de fazer um estudo comparativo entre os sítios urbanos luso-açorianos e gaúchos, estes últimos, herdeiros, também, de tradições culturais europeias outras. No mais, em face de tais cidades terem sido construídas a espelho da metrópole portuguesa, elas, apresentam traços tanto da arquitetura contemporânea quanto medieval e, oriundo desse mosaico formativo constituinte tem-se que, na atualidade, tal bricolagem apresenta severos entraves à modernidade cosmopolita que, ao mesmo tempo em que se busca ser global através de um intenso processo de metropolização, retoma as diferenças existentes entre as diversas etnias que compuseram o RS. Deste modo, tem-se que tanto nas cidades maiores quanto em outras, de menor porte, esse processo de “glocalização” se mostra extremamente forte e, é elemento constitutivo de uma identidade luso-portuguesa constantemente reafirmada em diversos momentos da vida quotidiana num processo tardio de modernização das metrópoles brasileiras.

Abstract

The Rio Grande do Sul state (RS) presents a peculiar characterization, both in terms to its late colonization, about the cultures which composed what we now call the *gaucho* ethos. RS was formed even in its beginning without the hegemonic presence of Portuguese culture and one can say that, from a historical perspective, the Portuguese presence will only prove itself effective from the first Azorean settlements of the Eighteenth Century. In this sense, RS, for being one of the latest Brazilian regions to be colonized, has a large presence of immigrants from different parts of Europe constituting a formative mosaic of unique characteristics. As a result, we may nowadays, as we walk by the oldest neighborhoods in the cities of Porto Alegre, Pelotas, Rio Pardo, Osório, Rio Grande, Tavares and Mostardas, we come across the same road with an architectural, cultural and culinary bricolage of diverse cultural backgrounds. In view of this, in this Paper, we seek to discuss the Azorean and Portuguese heritage in RS, in both its material and immaterial aspect. Our empirical field work are the cities founded by the Portuguese in the Azores and RS as we seek to map the Luso-Azorean presence in overseas, where, in a most expressive way, communities are built as a mirror of the yesteryear land. In this way, we will work with the architectural and urban layout constituint formative of these cities in order to make a comparative study between urban Portuguese-Azorean and *gauchos* sites, these latter, also inheritors of other European cultural traditions. At the most, in view of these cities have been constructed as a mirror of the Portuguese metropolis, they present features of both contemporary and medieval architecture, and originated from this constituent formative mosaic we have that nowadays such bricolage presents severe obstacles to the cosmopolitan modernity, which, at the same time that it seeks to be global through an intense process of metropolization, it incorporates certain differences between the diverse ethnicities that formed RS. Therefore, we have that in both the major cities and in other ones this process of "glocalization" shows itself extremely strong and is a constitutive element of a Luso-Portuguese identity constantly reaffirmed in several moments of daily life in a late process of modernizing Brazilian metropolis.

Palavras-chave: "Memória; Identidade Portuguesa, Identidade Açoriana; Território; Porto Alegre"

Keywords: "Memory; Portuguese Identity; Azorean Identity; Territory; Porto Alegre"

COM0114

1. Introdução

O estado do Rio Grande do Sul (RS) apresenta uma caracterização peculiar, tanto no tocante a sua colonização tardia, quanto às culturas que compuseram aquilo que hoje denominamos de *ethos gaúcho*. O RS formou-se ainda no seu início, sem a presença hegemônica da cultura portuguesa e pode-se dizer que, do ponto de vista histórico, a presença portuguesa somente vai se mostrar efetiva a partir das primeiras colônias açorianas do final do século XVII, acentuando-se no século XVIII. Neste sentido, o RS, por ter sido uma das últimas regiões do Brasil a ser colonizada tem uma grande presença de imigrantes oriundos de diferentes lugares da Europa, constituindo um mosaico formativo de características peculiares.

A imigração portuguesa inicia nestas terras como forma de estabelecer fronteiras diante do expansionismo espanhol. Em função disso podemos, nos dias atuais, ao andarmos pelos bairros mais antigos das cidades de Rio Grande (fundada em 1751, mas de 1737 já havia um povoamento), Porto Alegre (1752, primeiro povoamento e em 1772 fundação oficial), Pelotas (1758), Rio Pardo (1715), Osório (1857 se torna município, mas seu povoamento surge em 1732), Tavares e Mostardas (1738), perceber a forte presença portuguesa e açoriana na arquitetura destas cidades.

Já um século mais tarde, o RS será um polo de grande atração para imigrantes de outras nacionalidade europeias, especialmente alemães e italianos. Por conseguinte, ao percorrermos as ruas destas cidades é comum nos depararmos numa mesma via com uma bricolagem arquitetônica, cultural e gastronômica de origens culturais diversas. Ainda assim, especialmente nas cidades acima citadas, a presença arquitetônica açoriana é notável. Em vista disso, no presente texto busca-se discutir a herança açoriana e portuguesa no RS tanto no seu aspecto material quanto imaterial. Nosso campo empírico de análise são as cidades fundadas por açorianos e portugueses, entre as quais estão as primeiras quatro cidades fundadas no RS. Nelas buscamos mapear a presença luso-açoriana no além-mar onde, de modo mais expressivo, comunidades imaginadas são construídas como espelho da terra de outrora. Desta forma, trabalharemos com o traçado arquitetônico e urbano formativo destas cidades a fim de fazer um estudo comparativo entre os sítios urbanos luso-açorianos e gaúchos, estes últimos, herdeiros, também, de tradições culturais europeias outras.

No mais, em face de tais cidades terem sido construídas a espelho da metrópole portuguesa, elas, apresentam traços tanto da arquitetura contemporânea quanto medieval e, oriundo desse mosaico formativo constituinte, tal bricolagem apresenta severos entraves à modernidade cosmopolita que, ao mesmo tempo em que se busca ser global através de um intenso processo de metropolização, retoma as diferenças existentes entre as diversas etnias que compuseram o RS. Deste modo, tanto nas cidades maiores quanto em outras, esse processo de “glocalização” se mostra extremamente forte e é elemento constitutivo de uma identidade luso-portuguesa constantemente reafirmada em diversos momentos da vida cotidiana num processo tardio de modernização das metrópoles brasileiras.

2. Memória e Patrimônio

Dadas as peculiaridades que fazem parte da realidade que compõe as populações que ocupam as cidades de Porto Alegre, Pelotas, Rio Pardo, Osório, Rio Grande, Tavares e Mostardas têm que neste texto nos ocuparemos no decorrer da pesquisa dos seguintes referenciais correlatos ao nosso entendimento da noção de território e ao modo como essas populações o ocupam (Chaynov, 1976; Cândido, 1977; Sahlins, 1990; Pecqueur, 1994; Prado, 2001; Diegues, 2004; Bosworth, 2006). No tocante a cada população em particular e no que se refere ao modo como elas se relacionam com o meio físico, biótico e humano, nosso aporte se dará a partir da forma como estas se constituem enquanto uma comunidade de sentido (Baczko, 1984) e/ou imaginada (Anderson, 2008), dotada de certa identidade e organizada de modo diacrítico (Cunha, 1985; 1986).

Sobretudo, a partir deste referencial, o que se busca é explorar o sentido da ação e a forma como açorianos e portugueses se organizam espacial e territorialmente no interior de cada um destas cidades, o que implica em diferentes modos de relacionar-se consigo, com os outros e com o próprio aparato estatal existente

produzindo-se diferentes memórias (Halbwachs, 2006; Pollak, 1989) e diferentes lugares onde essa memória se assenta (Nora, 1993). Em relação ao modo como estas populações tradicionais interagem com o meio físico, biótico e humano, este, materializado na noção de patrimônio e meio ambiente, utilizar-se-á da noção de rede (Scherer-Warren, 2008) e a forma como agentes humanos e não humanos interagem nessas redes (Latour, 2000; 2007; 2008) e a partir delas compartilham práticas, saberes, sentidos e percepções acerca da paisagem/mundo que os cerca (Latour, 2004). Nos interessa saber aqui a forma como essas práticas, saberes, sentidos e percepções são construídos no interior dessas comunidades e são por nós percebidas enquanto expressão de uma cultura diferente da nossa.

Isto posto, tem-se que seja no campo ou na cidade, viver e ter um lugar para morar, uma casa ou apartamento no caso das áreas urbanas, ou ainda, um sítio ou chácara no caso das áreas rurais mais afastadas implica que, de alguma forma tenhamos uma relação afetiva com o meio. Em termos geográficos são nossas coordenadas num sistema XY, nossa latitude e longitude, é o lugar que ocupamos no mapa. Mas, a não ser que estejamos no meio do nada, estar em algum lugar significa estar em relação com outras pessoas, com o meio, com o seu entorno, de modo que, assim como interagimos com o meio a que estamos circunscritos – seja ele rural ou urbano – esse meio também interage conosco. Somos assim, parte de um processo que é ao mesmo tempo geográfico, cultural, político, humano, afetivo e histórico, onde, elementos humanos e não-humanos interagem de forma intensa, reivindicam seu espaço, e são, ao mesmo tempo, produtores e, também o produto, dessas interações.

Outrossim, tem-se que nos quase três séculos que separam o fim do Iluminismo dos dias atuais, a ideia de qualidade de vida – que em grande parte relacionava-se nesse período e no anterior a ele, essencialmente, as condições de existência e sobrevivência do indivíduo frente a natureza e a vida nas cidades que começavam a surgir – irá se refinar e, *pari passu*, estará, em grande medida, ligada a vida na cidade, a detenção dos meios de produção, ao acesso a cultura e as letras, ao acesso a bens manufaturados, a educação, ao consumo etc. E do mero consumo de subsistência passar-se-á ao consumo conspícuo (Veblen, 1983) como sinal de distinção e, o valor de troca de um produto deixará com o tempo de relacionar-se ao seu valor utilitário (valor de uso) e ancorar-se-á, no seu *pedigree* (Price, 2000), na sua história (Bourdieu, 2005), no valor agregado que traz consigo ao circular por diferentes circuitos artísticos, culturais e sociais (Bourdieu & Darbel, 2004; Bourdieu, 2006), tornando-se sua posse, sinal de distinção (Bourdieu, 2007).

É, então, somente a partir da passagem do valor de uso para o valor de distinção que, uma série de bens culturais, históricos, artísticos etc. e o próprio meio ambiente passarão a definir-se dentro da lógica de uma economia de mercado como algo que possui um valor agregado que extrapola seu valor de uso, como algo que pode pertencer a alguém, a uma sociedade, a um povo. Emerge daí, a noção de patrimônio, o qual passa a ser adjetivado em função de referentes diversos relacionados essencialmente ao universo simbólico no qual faz parte e do lugar que tais bens, que antes possuíam apenas valor de uso, assumem no interior de diferentes grupos sociais significados diversos e ganham, com isso, maior ou menor tangibilidade (Meirelles & Pedde, 2014).

Dito de outra forma, podemos dizer que é o imaginário coletivo como bem expõe Luchari (2001) que define aquilo que fará ou não parte, que ocupará ou não, lugar de destaque no interior da paisagem que nos cerca. No interior do campo simbólico que envolve toda a ideia de imaginário, simples artefatos técnicos e/ou que envolvem o domínio de uma técnica específica tais como um monumento, uma casa, um tipo qualquer de dança, o preparo de uma iguaria regional qualquer, transformam-se em um artefato cultural dotado de um valor simbólico intrínseco e, portanto, servem como elemento estruturante da identidade de diferentes grupos sociais (Meirelles & Pedde, 2014). E, é neste momento que, por exemplo, do ponto de vista histórico, cultural, político e social, passam a ser tombados prédios, monumentos, regiões da cidade que engenheiros, historiadores, arquitetos e antropólogos – estes tidos como agentes reconhecidos do Estado – consideram representativos de um estágio ulterior de desenvolvimento da sociedade e da cultura.

E, é, a partir do produto dessa interação e formação identitária daquele que vive esses espaços, domina seus códigos, que é parte dessa interação entre natureza/cultura e paisagem, esta última entendida como um construto social dotado de uma história, de uma memória, de um valor afetivo para aquele que com ela interage que a noção de patrimônio e meio ambiente ganha corporalidade e materialidade no mundo social

sendo assim dotado de um sentido latente e manifesto (Ingold, 2000; Luchari, 2001). É, portanto, no espaço da cidade, nesses diferentes territórios que, nós, como agentes ativos adscritores de sentido e de práticas sociais e culturais diversas, dotamos de sentido o mundo que nos cerca a partir das relações que com ele tecemos, que damos vida e materialidade a arte, a dança, a história, a música, a arquitetura, ao bioma etc. e, é, na relação biótica do homem com a paisagem, com o meio no qual está inserido que objetos e práticas culturais das mais diversas são imbuídos de valor e significação. É no espaço circunscrito da experiência que criamos e recriamos a cidade do nosso jeito, a partir de nosso olhar sobre ela, de uma intencionalidade e afetividade que é nossa, que lhe conferimos tangibilidade e existência, seja por positivação, seja por negação (Meirelles & Pedde, 2014).

2.1. Do Tangível: Ver, Tocar, Preservar

O ver não é algo mecânico/biológico, mas está interligado ao ente que olha. O olhar não é discricionário. O ver, portanto, está conectado a experiência vivida pelo espectador, por suas crenças, por sua classe social, por sua instrução, por sua cultura. O ver é definido pela intencionalidade daquele que olha (Aumont, 1993). Quando nos referimos ao ato de ver, o que queremos dizer é que estamos nos ocupando de um recorte, de uma parte finita, de tudo aquilo que está ao alcance do nosso olhar. Numa analogia bastante simples, o ver nada mais é que aquilo que destacamos na paisagem, ou seja, aquilo que está em foco e que colocamos em evidência em função de nossos interesses subjetivos.

Já dizia um velho dito popular: o que os olhos não veem, o coração não sente. Em termos da discussão que nos propomos a fazer, isso significa dizer que só vemos aquilo que queremos e/ou aquilo que estamos preparados para ver. Os seres humanos são movidos por paixões e, é essa paixão, esse perceber diferente, que faz com que em meio a uma grande multidão que anda pela rua caoticamente, vejamos aquela pessoa que nos interessa. É esse olhar interessado – o ver – que faz com que prendamos nossa atenção a determinado modelo de carro, a um quadro específico, a traços da arquitetura etc.

Mas não é somente o olhar interessado que se constitui no ato de ver. O ato de ver é, portanto, ato instituinte do mundo (Bakthin, 2012) e elemento constituinte de nossa doxa (Bourdieu, 1977). Contudo, sua tangibilidade e presença concreta dependerá do sentido que atribuímos aquilo que vemos e o valor que aquilo que é visto assume no interior de determinados circuitos (Zelizer, 2005; PRICE, 2000) e comunidades de sentido das quais fazemos parte (Backzo, 1984). Assim sendo, tudo aquilo que vemos, sentimos e tocamos só assume valor no interior de diferentes tradições, sejam elas religiosas, políticas, econômicas, culturais etc., são tradições inventadas como a Kalevala (Lönnrot, 1978), são apropriações que são feitas de tradições culturais de outros grupos que, reinventadas assumem novo valor como o caso do jazz (Hobsbawn, 1991), enfim, são coisas que só fazem sentido para aqueles que no interior de uma comunidade imaginada (Anderson, 2008) as têm como constituintes de sua identidade.

E, é no interior destas comunidades imaginadas e de sentido que somos socializados, que aprendemos a ver e perceber o mundo de determinada maneira. É no interior da família, da vivência do espaço da cidade, da escola que apreendemos a dar valor a objetos que de outra forma nos passariam despercebidos e apenas seriam considerados por nós como mais um “entulho” no caminho. É a partir da vivência da cidade que praças, ruas e lugares assumem valor e são tidos por nós como algo importante, algo que existe, que é tangível. Contudo, nem tudo aquilo que para nós têm valor e que no interior de nossa comunidade é tido como demarcador e/ou característico de um determinado grupo é reconhecido e tido como detentor do status de patrimônio e que, em virtude de ocupar esse status diferenciado, mereça ser preservado e estar sobre a guarda do Estado. Pensar a tangibilidade de um determinado lugar, de uma determinada tradição musical, religiosa, artística ou cultural é buscar perceber o lugar que, este bem e/ou patrimônio cultural, ocupa no mundo daqueles de que este faz parte e para o qual têm sentido.

Por conseguinte, refletir sobre o patrimônio significa pensar sobre o lugar que uma obra ocupa no seio de uma dada sociedade e/ou grupo social específico. E, sendo o ver, portanto, entendido como uma ação repleta de intencionalidade ela própria, como nos referimos acima, têm-se que a importância de um bem ou patrimônio cultural é dado no interior da cultura, da tradição e da história. Por conseguinte, o ver submete o olhar a uma organização e hierarquização do campo visual, ou seja, ao modo como aprendemos a perceber o

mundo. E, deste modo, a organização que hierarquiza o campo visual está diretamente ligada ao acúmulo de experiências anteriores (Aumont, 1993, p. 139) do sujeito histórico que se dá a partir das mais diversas instâncias socializadoras e da sua vivência cotidiana como já nos ocupamos anteriormente. Assim, ver é ao mesmo tempo viver e reviver, pois os significados do ver, de alguma forma, já estão dados pelas experiências anteriores do próprio sujeito e/ou de narrativas que a ele chegaram. O ver, portanto, é também um campo de sentidos e sentimentos. E são, esses sentimentos e sentidos que dão “existência” e “vida” a determinados lugares, tradições e coisas que, mais tarde, por serem percebíveis e tangíveis, adquirirão, quando reconhecidos pelo Estado, o *status* de patrimônio.

Por conseguinte, uma obra, uma vez vista, um lugar que por alguma vez estivemos, uma música ou dança que por uma vez ouvimos e/ou dançamos, isto é, que de alguma forma foi vivida por nós, pode constituir-se em uma obra/tradição/lugar de memória a ser preservado. Disto decorre que, só preserva aquele que conhece, só conhece aquele que vive a experiência, só vive a experiência aquele que percebe aquilo que é objeto de interesse, só percebe aquilo que é objeto de interesse aquele que aprendeu a percebê-lo. Daí a importância da educação patrimonial para ensinar nossos jovens a ver e perceber o mundo de forma diferenciada, daí a importância de incluirmos nos currículos escolares a história e tradição das minorias étnico-político-religiosas, como o faz a Lei 10.639. Não menos importante, também, deve ser o incentivo ao turismo patrimonial, pois além do conhecimento, é preciso que o indivíduo reconheça e estabeleça uma relação dialética com aquilo que é por ele percebido e isso, de certa forma, só é possível a partir da vivência e da experiência, do estar lá, do quando a batida do tambor e/ou atabaque soa em nossos ouvidos, de quando sentimos o cheiro do lugar, de quando vemos e/ou tocamos naquilo que até então só existia para nós em termos abstratos. É, portanto, na concretude da experiência que traz consigo a ideia de educação patrimonial que, o patrimônio adquire, também, concretude e tangibilidade.

Pensado em termos econômicos têm-se que o mercado de bens culturais, no qual em sua acepção mais genérica inclui aqueles relativos aos mais diversos tipos de patrimônio, é um campo de trocas onde circulam bens de natureza diversa, onde, o valor de uso está descolado do valor de troca. E, deste modo, diferentemente do que se observa na economia – e que aqui nos referimos exclusivamente ao campo econômico em si e as trocas financeiras que nele ocorrem, onde, as trocas monetárias são o centro da “negociação” – tem-se que no mercado de bens culturais, essas trocas se dão em outra esfera. São bens e produtos que não pertencem a uma pessoa ou alguém. São bens e produtos que pertencem a uma determinada comunidade, que circulam num determinado circuito e que nele adquirem seu “pedigree”. São bens que para muitos não valem um vintém, mas para outros são tudo aquilo que possuem. Bens culturais, portanto, só possuem valor para aqueles que o conhecem e reconhecem e, desta forma, só possuem tangibilidade e existência para aqueles que estão preparados para apreendê-los em sua condição *sine qua non*.

2.2. Do intangível: imaginar, aprender, preservar

Concebida enquanto representação coletiva que assume valor no interior de uma dada comunidade de sentido, um bem cultural e/ou obra é, em si, a manifestação concreta de uma cadeia de significados que evoca um campo de contingência específico (Laclau & Mouffe, 1985; Mendonça, 2003) e a partir dele inclui/informa aquilo que têm ou não valor e tangibilidade/existência. Contudo, seu correlato concreto e evocativo – a obra e/ou bem – do ponto de vista prático e formal só existe porque o reconhecemos enquanto tal, seja pela dialética da negação, seja pela dialética da positivação.

No âmbito da dialética da negação, esta, tributária a Hegel, tem-se que o reconhecimento daquilo que é, se dá a partir daquilo que não é. Contudo, mesmo que negada a existência (daquilo que não é), o elemento suprimido (aquele que não é) não deixa de existir e é, elemento constituinte daquele que é. E neste sentido a alegoria da maçã, do homem que olha para ela e diz: “Tu és maçã, e ao te reconhecer enquanto maçã me reconheço enquanto homem e, portanto, não enquanto maçã” é ilustrativo desse processo.

De outra maneira, pela dialética da positivação tal reconhecimento também é possível, e se dá, sobretudo, pela constituição e/ou identificação de afinidades relacionais objetivas, estas, percebidas de forma crítica pelo sujeito histórico. É o caso, por exemplo, do uso invertido que Marx faz da mesma dialética proposta por

Hegel, só que, neste caso vai além do idealismo do primeiro e propõe-se a pensar o mundo a partir das condições objetivas de existência dos diferentes sujeitos históricos em diferentes momentos do tempo através daquilo que comumente nominamos como materialismo histórico dialético. Assim sendo, têm-se então que, na mesma direção de Hegel, A só existe em função da existência de B, ou seja, em razão do antagonismo existente entre eles, contudo, as semelhanças param por aí. Uma vez que, diferentemente do idealismo hegeliano em que algo existe pelo meu reconhecimento e nomeação consciente de sua natureza e, portanto da minha existência, no caso da dialética marxista, essa existência de algo no plano ideal só se dá *a posteriori*, ou seja, pela positivação, mediada pela posição crítica do sujeito histórico. Explico.

Tragamos uma alegoria que ilustra bem o exposto e o ponto de partida proposto pelos dois autores e que, aqui, nos ajudam a pensar a tangibilidade da noção de patrimônio tanto pela via do seu reconhecimento no plano ideal (por negatização) quanto pela sua existência e valor objetivo (por positivação). No capítulo V da Fenomenologia do Espírito, Hegel (1992) aborda a dialética do senhor e do escravo, onde, parte do pressuposto de que o senhor e o escravo não representam seres reais na medida em que servem apenas para ilustrar como se dá o processo de reconhecimento da consciência-de-si. Neste sentido, tem-se segundo o referido autor que a consciência-de-si é ao mesmo tempo em si e para si na medida em que, no plano do idealismo hegeliano o sujeito necessita atingir sua verdade pelo reconhecimento de outra consciência-em-si de modo que,

De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é singular. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo (Hegel, 1992, p. 128).

Disto decorre que, aquilo que se percebe, vê ou imagina, só existe porque preciso dele para ser o que sou, de modo que, neste caso, a tangibilidade daquilo que é tido como patrimônio se dá pela necessidade que tenho, no plano ideal, de reconhecer a este outro, para ser o que sou. Deste modo, quando me identifico como afro-brasileiro, como imigrante italiano e/ou alemão, por exemplo, e a partir disto, reconheço determinadas tradições, artefatos, monumentos, prédios e todo ou qualquer tipo e/ou forma de expressão cultural relacionada ao grupo que julgo pertencer, tomo consciência de que sou e, a partir disso, nego aquilo que não sou e esse outro que me antagoniza.

Assim, se reconheço, por exemplo, a dança e a música afro-brasileira como patrimônio imaterial que me serve para dizer e expressar quem sou, no momento que faço isso, acabo por negar, por exemplo, outras formas de expressão cultural típicas da italianidade e da germanidade. Disto decorre que, esta, só terá valor no interior do grupo do qual faço parte, aquilo que neste adquire concretude a partir de seu reconhecimento e que, faz parte daquilo que faz ser o que sou. De modo que, como já apontamos, tais bens culturais e patrimoniais se tornam tangíveis, pois o apreendemos em finitude e concretude, o vemos e o percebemos enquanto algo que possui materialidade em nossa existência. E mais adiante Hegel coloca que,

O senhor se relaciona mediadamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação].

O senhor também se relaciona mediadamente por meio do escravo com a coisa; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode, portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como a pura negação da coisa, ou como gozo – o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e

assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha (Hegel, 1992, p. 130-131).

Deste excerto e da “prisão do escravo”, que em função de suas condições objetivas de existência não consegue aniquilar o senhor e do fato deste, depender de sua condição de escravo para subsistir, nasce a dialética marxista. E, o escravo que no plano ideal não pode ao senhor aniquilar, ao situar-se como sujeito histórico ganha materialidade e por reconhecer ao outro, ao senhor que o antagoniza, lhe dá existência real. De modo que, ao dar-se conta de sua condição, daquele que apenas trabalha como o escravo, por exemplo, ou ainda daquele que vende sua força de trabalho, têm-se que,

Quanto mais o trabalhador produz, tanto menos tem para consumir; quanto mais valor ele cria, tanto menos valioso se torna; quanto mais aperfeiçoado o seu produto, tanto mais grosseiro e informe o trabalhador; quanto mais civilizado o produto, tão mais bárbaro o trabalhador; quanto mais poderoso o trabalho, tão mais frágil o trabalhador; quanto mais inteligência revela o trabalho, tanto mais o trabalhador decai em inteligência e se torna um escravo da natureza (Marx, 2012b).

Disto decorre que, esse outro, no caso de Hegel o senhor, e no caso de Marx, o burguês, apenas existem por reconhecimento do outro, ou seja, pela aceitação de sua posição antagônica diante daquele que o antagoniza, de modo que, para existir e ser escravo e/ou trabalhador, estes, tem que alienar sua força de trabalho para subsistir. E, portanto, do ponto de vista de Marx tanto o escravo quanto o trabalhador, têm que reconhecerem-se como sujeitos históricos para, em seguida, como não-senhor e/ou não-burguês, constituírem-se naquilo que são a partir de suas condições objetivas de existência, algo que, no plano da dialética hegeliana somente se dará no plano ideal, sem contudo, considerar a existência real daquele que se antagoniza.

Neste sentido, há na dialética da positivação de Marx, uma tendência interpretativa a que o indivíduo apenas reproduza a ideologia dominante, suas condições e relações sociais sem, contudo, transforma-la ou muda-la, ou seja, que o sujeito, desta forma, apenas aceita aquilo que está dado. É para sair desta situação que Marx coloca como fundamento a necessidade de crítica ao sistema de modo que, é pela crítica, ou seja, pelo reconhecimento de si como sujeito histórico que a sua dialética assume um papel de positividade. Daí a sua XI tese sobre Feuerbach, qual seja, que os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo.

Assim sendo, tem-se que para Marx, o reconhecimento da posição de um indivíduo como sujeito histórico o conduz não apenas ao reconhecimento de si pela negação/oposição do/ao Outro, mas pela inserção em seu campo como um ser objetivado pelas relações sociais, econômicas e políticas dadas, estas, passíveis de serem transformadas por esse sujeito que se reconhece a partir de suas condições objetivas de existência. Algo que, Hegel, ao propor seu modelo dialético não consegue resolver permanecendo assim, apenas, no plano da tradição imposta pelo idealismo alemão do qual é herdeiro e alvo das interpelações filosóficas de Marx & Engels (1998) em muitos trechos do livro “A Ideologia Alemã”.

Assim, se reconheço então que a capoeira, o xote, o frevo e outros tipos de dança, assim como, determinada comida, prédio e/ou lugar como importante, isto se deve ao fato de que, dadas as condições objetivas de existência de determinado grupo, etnia e/ou religiosidade, este, é tido como elemento constituinte de identidade e faço isso, não porque me reconheço neles e/ou com eles antagonizo, mas sim, porque isto é parte daquilo que sou e me faz ser o que sou. E, portanto, se não resgatar isso, deixo de ser o que sou, e me torno em algo amorfo e disforme. Sendo assim, sou escravo da natureza e da cultura.

Isto posto, tem-se então dois caminhos pelos quais qualquer patrimônio pode ganhar existência/tangibilidade. O primeiro deles a partir de seu reconhecimento e, posterior, antagonização e negação. O segundo por seu caráter informativo enquanto campo de contingência do real. E deste modo, a consideração de uma obra/patrimônio, por exemplo, é dada pela representação que essa imagem concreta evoca, tanto naqueles que a classificam como tal, quanto o que evoca nos espectadores em geral. Assim, o valor de um patrimônio pode ser “visto” de maneiras distintas e até conflitantes dependendo das representações dos indivíduos que são por elas mediados. Juntamente com isso, para “ver” algo como patrimônio, ela precisará ser simbolicamente representativa de um conjunto social.

Assim, tem-se que, segundo Kant (1999), todo conhecimento começa com a experiência, ou seja, pela faculdade humana que é despertada para o exercício de sentido quando com determinados objetos temos contato que a partir deste, produzem, por si só representações. Tais representações servem-nos para assimilar a matéria bruta da experiência, da vivência quotidiana, de nossas condições de existência, daquilo que aprendemos a ver e valorar. Sendo assim, nenhum conhecimento precede a experiência e, todo o conhecimento, começa nela.

Todavia, apesar de nosso conhecimento ter início na experiência sensível, nem sempre, este, se origina da experiência romântica e onírica. Dai então, sua concretude objetiva. Logo, tal conhecimento pode ser tido como dado a priori, o qual, não se origina na experiência romântica e onírica de ser-no-mundo ou, ainda, como dado a posteriori, ou seja, como fruto e consequência da experiência sensível e sensorial. Neste sentido, quando aqui nos referimos aqueles bens culturais e/ou patrimoniais que são tidos como tangíveis estamos nos referindo aqueles que são fruto da experiência sensível e sensorial, ao passo que, aqueles tidos como intangíveis, encontram-se no plano de um idealismo romântico que beira o onírico.

No entanto, como já nos mostrou Bourdieu (2007) um sistema simbólico tende a ser um instrumento de imposição/legitimação da classe dominante sobre outra. Destarte, o campo simbólico é um campo de lutas na qual a classe dominante tende a colocar sua visão de mundo buscando impor um consenso sobre o sentido de uma determinada realidade. Assim, a intencionalidade daquele que vê está eivada por sua posição mais ou menos consciente da arbitrariedade da construção daquilo que é ou pode ser considerado patrimônio. O patrimônio é assim, na maioria dos casos, definido por aqueles que estão fora do circuito como no caso da determinação do valor monetário das crianças com a qual se ocuparam os tribunais americanos, onde, Zelizer (1985; 1992) mostrou que o *status* emocional elevado que as crianças ocupavam resultou, por exemplo, na justificação legal, na concessão e pagamento de grandes indenizações por parte das seguradoras por ocasião da execução de apólices de seguro de vida destas, em caso de óbito. E, neste caso, não são os grupos sociais que definem o que é, ou não, patrimônio e sim, o Estado.

Portanto, o reconhecimento de um bem cultural como patrimônio, seja esse material ou imaterial, como o que é, pode ou deve ou não ser visto e considerado como patrimônio relaciona-se, assim, às experiências de uma época e sociedade, especificamente, de suas classes dirigentes. Há um circuito social onde este é reconhecido por positividade ou negatividade e aí temos sua tangibilidade, mas não legalidade e/ou tombamento. Seu status legal e reconhecimento pela historiografia se dá através do Estado e daqueles que dizem através deste o que deve, ou não, ser visto como patrimônio, merecendo assim, seu tombamento.

De qualquer forma, esta relação que organiza/hierarquiza a visão do espectador possui maior sucesso na medida em que, de alguma forma, está próxima do campo visual/perceptivo do espectador. Nesse sentido, o tamanho ou imponência de uma obra ganha importância na medida em que ela exige uma relação entre o espectador e a obra (AUMONT, 1993). Uma relação impossível de ser estabelecida apenas pela mediação eletrônica de modo que, temos não apenas a visualidade como elemento importante, mas também, a grandeza da obra, o conhecimento desta e a experiência sensível como elementos que lhe dão tangibilidade e impactam de modo favorável na sua preservação, agregando-lhe ou subtraindo-lhe valor. E, é com isto que nos ocuparemos no item seguinte.

2.3. Do tangível ao intangível: *adde valorem et amittere valorem*

Conforme Aumont, a moldura de uma obra é sua “fronteira material, tangível” (1993, p. 144). Mas ela possui igualmente uma moldura intangível, pois enquanto a anterior é concreta, esta é abstrata. É possível pensar, como o faz Kuhn Jr (2013), que existe uma relação dialética entre o que está dentro e o que está fora da moldura. E seu sentido, grosso modo, se dá pela relação positiva ou negativa que estabelecemos com essa. Tal relação é estabelecida no interior de um dado circuito (ou mercado de bens) e em função dos círculos pelos quais circula de modo que, tanto melhor será o seu *pedigree* (ou certificação) quanto mais for reconhecido por aqueles que a avalizam.

Obviamente, a moldura é um delimitador de sentidos, daquilo que está dentro e o que está fora da moldura. E a vivência sensório-motora, a experiência e a relação daquele que a vê, daquele que sente seu cheiro é,

também, parte constituinte do significado desta. Seu significante é, portanto, o sujeito, o qual, com a obra/patrimônio se coloca em relação. Seu sentido e valor, desta maneira, é dado por aquele que com ela estabelece uma relação. E, no mercado de trocas simbólicas, tal valor assume diversas conotações que são muitas vezes intangíveis ou difíceis de mensurar em termos econômicos. É o caso, por exemplo, daqueles lugares da memória que assumem valor em função da experiência sensível que lá tivemos quando, no Museu Júlio de Castilhos, nos impressionamos com o tamanho da chamada “Bota do Gigante”; na Casa de Cultura, sentamos e tomamos um café na chamada Rua dos Cataventos e lembramos que ali, viveu e morou por muitos anos Mario Quintana; na Usina do Gasômetro, vemos o pôr-do-sol, sentimos os raios de sol no rosto e mais tarde descobrimos ser esta a primeira Usina Termoelétrica do Estado.

Por outro lado, para muitas pessoas a significação do que está dentro é dado pelo que está fora da obra. Para buscar elucidar esta questão, tomemos o exemplo colocado por Norberto Kuhn Jr. O quadro de Monalisa é reconhecido como obra de um artista virtuoso, Leonardo Da Vinci. Ele encontra-se no Louvre. O Louvre é igualmente reconhecido como um dos mais importantes museus do mundo. Lá o quadro de Monalisa é uma obra destacada, mas existem outras importantes obras acolhidas pelo museu. Daí o reconhecimento do próprio museu. De alguma forma, o Louvre emoldura a obra de Da Vinci. Mas, supondo que o quadro de Monalisa viesse para a pinacoteca de alguma universidade, seria a obra que emolduraria de importância a pinacoteca.

Assim, temos uma dupla possibilidade. Uma obra artística pode ser emoldurada ao ser acolhida por um importante museu, como também, uma reconhecida obra pode emoldurar um espaço de exposição de arte menos reconhecido. Há, portanto, um emolduramento de significados para uma obra. Isto posto, tem-se então que, quando um bem cultural/patrimônio têm seu reconhecimento pelo Estado, este, se dá a partir do processo de tombamento do mesmo. Neste sentido, tem-se que, este adquire sentido e é dotado de valor a partir de quem está fora, daquele que, não necessariamente, teceu/construiu uma relação para com este. O valor, portanto, é dado pelo mercado onde este circula e pelo lugar que este ocupa, de modo que, quando esse agrega valor a partir de fora, daquele que o emoldura, é muito mais fácil de realizar-se uma conversão e de atribuir-lhe um valor.

Assim, podemos pensar a questão do ver, tocar, preservar, como resultante de um emolduramento local e sociocultural. Uma obra, seja ela uma construção, seja um ambiente natural, ou, ainda, um bem cultural, também recebe de seu emolduramento sociocultural a importância. Assim, a realidade sociocultural na qual a obra está envolta, é uma moldura tangível na medida em que ela é tecida pela experiência vivida de um determinado grupo. E é essa valoração, dada pelo circuito, pelo seu emolduramento e/ou pela forma que nos relacionamos com ela que nos faz valorar/desvalorar um bem/patrimônio. Tal valoração/desvaloração fará parte do fazer-se ver. E o fazer-se ver, resultado da experiência sensível ou do emolduramento denotará certo referente. E, é, em função desse referente que esse bem cultural/patrimônio assumirá determinado valor, seja esse financeiro, afetivo, experiencial, educacional, cultural, religioso etc. Portanto, será a partir desse circuito e do modo como nos relacionamos com ele que, este, se fará preservar. E, é com vistas a pensar os territórios luso-aborígenes do Rio Grande do Sul que, no item seguinte, a partir de um breve ensaio foto-etnográfico realizado em algumas das cidades suprarreferidas, que teceremos algumas considerações acerca do modo como, essas territorialidades foram e ainda são, hoje, mantidas.

3. Do referente foto-imagético e sua importância: do fazer-se ver, do fazer-se preservar

Assim como em nossa memória associamos toda e qualquer experiência sensível a um referente e/ou significante que lhe dota de sentido a partir de diferentes esquemas simbólicos que são significados e ressignificados a toda hora e a todo tempo, tem-se que, também, com o ato de fazer-se ver, isso não é diferente. Isto posto, tem-se então que toda a forma de apreensão da realidade deve estar situada no tempo e no espaço de modo que, aquilo que hoje faz sentido, amanhã pode não o fazer. Pensado em termos cognitivos tem-se que o mundo tal como o percebemos é construído de modo relacional e o sentido da vida é dado pelo presente e pela perspectiva de um porvir. As relações são construídas, assim, a partir das interações, onde, o que vale é o referente. Mas, as conexões que esse sujeito estabelece não são aleatórias e

são o resultado de experiências vividas e compartilhadas por um determinado grupo ou sociedade. E nesse sentido, o sentido da vida se dá no próprio ato que o institui (Bakhtin, 2012).

Esse ato, independente do modo como ele se dá, é, grosso modo, um sistema de agregação de valor – *ratio add valorem* – de modo que, tanto mais valor será agregado a esse quanto mais importância esse subsumir no mercado de bens simbólicos em que circula. E sua presença/ausência se fará em função do lugar que este “bem” ocupa na realidade social, psíquica e sensível daqueles com o qual se estabeleceu uma relação. Está aí o seu fazer ser, sua tangibilidade e existência e, será, em função desta, que esse se fará preservar. O fazer-se preservar, portanto, refere-se ao resguardo da memória, da experiência sensível e, portanto, a um ato reflexionante do sujeito. No âmbito coletivo, da memória social e da educação, esse ato se faz presente nas políticas legais relativas ao resguardo daquilo que é tido como patrimônio, o qual, emoldurado pelo Estado, adquire um *status* superior.

Em contrapartida, algo perde valor, quando deixa de ocupar lugar de destaque porque, seu referente, deixa de existir de modo que, como na alegoria hegeliana sem o escravo, inexistente o senhor. No âmbito do modo como percebemos o mundo, isso acontece, quando resignificamos nossos possíveis e o modo como pensamos o mundo presentativamente (Piaget, 1985; 1986; Marx, 2012a). Nesse caso, o referente deixa de ser o sujeito em si, e a experiência sensível ganha proeminência de modo que, o status adquirido por determinado “bem” se assenta de dentro para fora e na relação que estabelecemos para com tal objeto, na forma como o apreendemos e o significamos no interior de determinado campo de contingência em específico.



Figura 1 - Territorialidades Luso-Açorianas em Porto Alegre. Fonte: Arquivo Pessoal, 2014.

Como mostra a figura 1, tem-se que a territorialidade luso-açoriana em Porto Alegre se constitui com base no referente daquilo que estes tinham em sua terra natal e que, aqui, acabaram por reproduzir os mesmos traços arquitetônicos de sua terra e conseqüentemente suas formas de sociabilidade que se dava no interior da casa, as quais se caracterizam por sua imponência quando construídas por famílias portuguesas, as quais, sempre foram tidas como mais abastadas e por serem estreitas e longas quando construídas por ex-moradores das Ilhas Açores. Algo bastante diverso daquilo que se observa nas moradias portuguesas de influência moura, as quais, possuem um pátio interno, este, não encontrados em outras construções como mostra a figura 2.



Figura 2 - Territorialidades Luso-Açorianas e influência moura na arquitetura em Porto Alegre. Fonte: Arquivo Pessoal, 2014.

Comparativamente, o que se observa é a existência em ambas, principalmente daquelas pertencentes a famílias de menor posse e mais distantes das regiões centrais da cidade de frontispícios mais estreitos sendo que apesar desta apresentada na figura 2 ter um estética externa semelhante aquelas construídas por açorianos, a distribuição do espaço interno varia e, nestas, como já dissemos, há um pátio interno onde, dada a influência moura, era o espaço de sociabilidade daqueles que moravam na casa e/ou a ela chegavam ou eram recebidos. Já em outras cidades, quando adentramos mais para o interior do Estado do Rio Grande do Sul essa influência e presença luso-açoriana se mantém, contudo, há uma maior preponderância de traços arquitectônicos ligados a construção de uma territorialidade lusa do que açoriana, como mostram as figuras apresentadas a seguir.



Figura 3 - Territorialidades Luso-Açorianas em Pelotas. Fonte: Arquivo Pessoal, 2014.



Figura 4 - Territorialidades Luso-Açorianas em Rio Grande. Fonte: Arquivo Pessoal, 2014.



Figura 5 - Territorialidades Luso-Açorianas em Mostardas. Fonte: Arquivo Pessoal, 2014.

Assim, ao comparar-se as imagens das cidades apresentadas, percebe-se que a presença lusa é muito mais forte do que a açoriana e que, esta, somente se faz sentir em cidades onde “temos água por perto”, ou seja, em cidades que costeiam lagoas ou estão próximas ao mar. Também, interessa destacar que, no interior do estado tão presença se mostra fortemente ligada as classes sociais mais abastadas de modo que, diferentemente do que se observa em Porto Alegre, houve poucos portugueses de origem mais humilde e/ou de influência moura como em Pelotas onde, em uma das fotos da figura 3 é mostrado o pátio interno de uma destas residências.

4. Considerações Finais

Como vimos no decorrer do texto, diferentes são as territorialidades que foram construídas no RS a partir da presença luso-açoriana. Também, merece destaque o fato de que, mesmo entre os lusos variações são

observadas a partir da influência da cultura moura e no modo como os espaços de sociabilidade de algumas residências são dispostos.

Da mesma maneira observa-se, também, entre os açorianos a reprodução do mesmo estilo arquitetônico alongado tanto na capital como no interior. Assim como, entre os lusos as casas grandes e com muito mais espaço frontal do que suas congêneres açorianas.

Desta feita, sugere-se para estudos posteriores ampliar o alcance da pesquisa incluindo-se outros estados do Brasil e pesquisa de campo e arquitetônica em outros países que receberam tais migrantes com vistas a se descobrir se tal estilo arquitetônico é algo que somente se fez presentes em terras brasileiras e/ou, também, em outras ex-colônias portuguesas.

Referências bibliográficas

Anderson, Benedict(2008). *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras.

Aumont, Jacques (1983). *A Imagem*. São Paulo: Papirus.

Baczko, Bronislaw (1984). Imaginação social. In Enciclopédia Einaudi. Vol.1. Memória e História (pp.296-331). Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda.

Bakhtin, M (2012). *Para uma filosofia do ato responsável*. São Carlos: João & Pedro Editores.

Bosworth, Gary (2006). Counterurbanisation and job creation: entrepreneurial in-migration and rural economic development. Newcastle, Centre for rural economy. Recuperado em nov. de 2013, de <http://www.ncl.ac.uk/cre/publish/discussionpapers/pdfs/dp4.pdf>.

Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (2005). *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras.

Bourdieu, Pierre (2006). *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. Porto Alegre: Zouk.

Bourdieu, Pierre (2007). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Bourdieu, Pierre; Darbel, Alain (2004). *El amor al arte: los museos europeos y su público*. Buenos Aires: Paidós.

Cândido, Antônio (1977). *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e transformação dos seus meios de vida*. São Paulo: Duas Cidades.

Chayanov, Alexander V. (1976). *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Cunha, Manuela Carneiro (1985). *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP.

Cunha, Manuela Carneiro (1986). *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP.

Diegues, Antonio Carlos (2004). *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec.

Halbwachs, M. (2006). *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.

Hegel, Georg W. F (1992). *Fenomenologia do Espírito – Parte I*. Petrópolis: Vozes.

Ingold, Tim (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

Kant, Immanuel (1999). *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural.

- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Latour, Bruno (2000). *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Ed. da UNESP.
- Latour, Bruno (2004). *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru/SP: Edusc.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: SigloVeinteuno Editores.
- Latour, Bruno (2008). *Las atmósferas de lapolítica*. Madrid: UCM Editorial Complutense.
- Lönnrot, Elias (1978). *Le kalevala: épopée polulaire finlandaise*. Paris: Stock+Plus.
- Luchari, Maria Tereza Duarte Paz (2001). A resignificação da paisagem no período contemporâneo. In Rosendhal, Zeny; Corrêa, Roberto Lobato (Orgs.). *Paisagem, imaginário e espaço*. (pp. 9-28). Rio de Janeiro: EDUERJ.
- Marx, Karl (2012a). *O capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Marx, Karl (2012b). Manuscritos econômico-filosóficos de 1844. Recuperado de <http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/manuscritos/>
- Meirelles, M.; Pedde, V. (2014). *Ver, tocar, preservar: pensando a noção de patrimônio a partir de sua tangibilidade*. Estudos de Sociologia. Recuperado em maio de 2014, de <http://www.revista.ufpe.br/revsocio/index.php/revista/article/view/338>.
- Mendonça, Daniel de (2003). *A noção de antagonismo na Ciência Política contemporânea: uma análise a partir da perspectiva da teoria do discurso*. Revista de Sociologia e Política, Curitiba, n. 20, p. 135-145.
- Nora, P. (1993) *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Projeto História. São Paulo: PUC-SP.
- Pecqueur, B. (1994). La construction du territoire par les acteurs. In: Territoires ruraux et développement – Quel rôle pour la recherche? (pp. 69-81) Association Descartes, CEMAGREF.
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, pp. 3-15.
- Prado, Emiliano D. do (2001). “Vila Ilze”: o viver fragmentado do “bóia fria” - um estudo sobre o cotidiano dos trabalhadores volantes de Itapira. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas/SP.
- Price, Sally (2000). Da assinatura ao pedigree. In _____. *Arte primitiva em centros civilizados*. (pp. 143-153). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Sahlins, Marshall (1974). *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Sahlins, Marshall (1990). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- Scherer-Warren, Ilse (2008). Redes de movimentos sociais na América Latina: caminhos para uma política emancipatória? *Cadernos CRH*, v.21, n. 54, pp. 505-517.
- Veblen, Thorstein Bunde (1983). *A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições*. São Paulo: Abril Cultural.
- Zelizer, Viviana (1992). "Repenser le marché: La construction sociale du 'marché aux bébés' aux États-Unis, 1870-1930". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 94, pp. 3-26.
- Zelizer, Viviana (2005). "Circuits within Capitalism". In: Victor Nee & Richard Swedberg (eds). *The Economic Sociology of Capitalism*. (pp. 289-321) Princeton, Princeton University Press.