

¹NAS RUAS, NOS TERREIROS E NA SALA DE AULA: A VALORIZAÇÃO DO PATRIMÔNIO IMATERIAL AFRO-BRASILEIRO NO ÂMBITO DA EDUCAÇÃO BÁSICA.

Ramon de Alcântara Aleixo ¹

Profa. Dra. Patrícia Cristina de Aragão Araújo ²

O presente estudo consiste na análise acerca das representações, bem como da (s) inserção (ões) das discussões patrimoniais culturais afro-brasileiras no âmbito curricular da educação básica, mais especificamente o ensino médio; tendo em vista a busca por uma prática educativa equânime e significativa, onde os sujeitos educativos possam sentir-se inclusos e contemplados nos saberes-fazeres tecidos nos espaços-tempos escolares. Partindo desse pressuposto, nos lançamos à análise dos cotidianos escolares em uma dada escola da cidade de Campina Grande, como forma de observar a inserção (ou não) da Lei 10.639 que torna obrigatória a inclusão da temática afro-brasileira e africana no âmbito educacional. Para tal, nos aportamos na utilização da metodologia da observação participante, objetivando compreender como se entrecruzam tais discussões nos cotidianos que permeiam as práticas educativas da instituição escolar privilegiada para nossas análises. Através das falas dos sujeitos sociais que lhes legitimam a existência e seu saber-fazer cotidiano, observamos a precariedade no que versa a inserção da temática patrimonial afro-brasileira e africana no âmbito educacional básico (ensino médio), suscitando, assim, um alargamento do conceito de cultura (s) e patrimônio que possa açambarcar as discussões suscitadas no bojo das exigências tangentes a uma prática educativa significativa, inclusa e intercultural.

Palavras-chave: Currículo. Cultura afro-brasileira. Patrimônio Imaterial.

Tecer análises acerca das representações, bem como da (s) inserção (ões) das produções culturais imateriais afro-brasileiras no âmbito da educação básica, mais especificamente o ensino médio, requer de nós uma discussão primaz no que versa ao percurso histórico trilhado por esse seguimento étnico nas esferas interconectantes da vida *pública* e *privada* brasileira e, por conseguinte, da produção educativa capaz de (in) visibilizar sujeitos históricos da produção historiográfica e cultural nacional como formas de nos lançarmos nos preceitos a serem defendidos ao longo desse estudo.

Dessa forma, propomos ao longo desse artigo, uma discussão teórica em torno dos conceitos de cultura, como forma de “dessacralizarmos” a epistemologização atribuída pela historiografia de cunho factual/metódica ao presente termo, estendendo-se, por conseguinte, aos conceitos de patrimônio imaterial que transitam por entre as linhas do nosso estudo.

¹ - Graduando em História – Universidade Estadual da Paraíba – UEPB. Bolsista PIBIC/CNPq). amon_alcantara@hotmail.com

²- Departamento de História e Geografia –DHG/ UEPB/Orientadora). crisrina-aragao@hotmail.com

A sedução que a “sedição” dos percursos trilhados por negros e negras traficados do território africano para o torrão nacional desperta em nós incube a tarefa de repensarmos, juntamente com uma gama de autores, “novas” formas de se pensar a produção dos “*sujeitos cotidianos*”, *ordinários* para usarmos o termo descrito por um dos autores referendados em nosso trabalho, o sociólogo e jesuíta francês Michel de Certeau.

Todavia, a “fratura epistemológica” por nós suscitada ao longo dos aportes teóricos e metodológicos a serem inseridos em nosso *lócus* discursivo nos impinge a sensação de urdimos categorias conceituais que nos permitam uma compreensão mais apurada do (s) próprio (s) conceito de cultura (s) no âmbito da chamada “Nova História Cultural”.

1- POR UMA “*GENEALOGIA DA CULTURA*”: NA CONFLUÊNCIA DE CAMINHOS PARA AS *ESCRITAS DA HISTÓRIA*.

A inserção da (s) cultura (s) no âmbito da chamada “Nova História Cultural” parece nos intimar, no sentido lato que o termo expressa, a repensar categorias por séculos sacralizadas nos domínios epistemológicos da chamada escola metódica/factual; mas cujo advento das teorizações estruturalistas e pós-estruturalistas não permitiram esgotar, bem como delinear caminhos “seguros” no que versa à concepção de conceitualizações acerca do caminho, se é que exista um, a ser trilhada pelos estudos culturais no furacão da propalada “crise da modernidade” (FALCON, 2002).

Todavia, se tal “crise” de “certezas” consumadas por séculos de vigência de um projeto escriturário que objetivava produzir “uma verdade” a ser encontrada nos documentos (LE GOFF, 1994) suscitou desafios um tanto “arriscados” aos olhares da comunidade científica; por outro possibilitou “dessacralizar” categorias pretensamente gestadas como estanques, mas que aos olhos da atual crise ganham forma a bailar nos palcos da História.

A (s) cultura(s) certamente vigora (m) como categoria nevrálgica a permear nossas discussões ao longo da presente pesquisa, como forma de situarmos as produções culturais afro-brasileiras no âmbito escolar básico (ensino médio).

Séculos se arrastam e essa categoria é constantemente suscitada em embates e debates que visam muitas vezes situá-las em suas propostas epistemológicas de compreensão das organizações sociais.

Mas, afinal, nos perguntamos no limiar desse estudo, o que vem a ser “cultura”? Será possível delinear marcos identificadores de sua *representação* no âmbito social?

Gostaríamos de iniciar a epistemologização do presente conceito recuando um pouco no tempo e no espaço como forma de compreendermos a gestação desse conceito e, por conseguinte, a recusar durante anos de teorização e pesquisa histórica em incluir em seus termos a categoria “cultura”.

Enfatizada nos debates conceituais advindos com o movimento Renascentista, porém aprofundada nas incursões epistêmicas do movimento Ilustrativo, a cultura, como nos coloca o historiador Francisco FALCON (2002), insere-se nesse contexto como conceito ontológico, racionalista, algo próximo ao progresso linear da humanidade teorizando uma “Filosofia da História”.

Essa Filosofia visava, sobretudo, disseminar os preceitos europeizantes culturais, éticos e morais como forma de inserção na modernidade racional, lógica como o projeto Ilustrativo sonhara, ou como nos elucida o próprio FALCON (2002) ao analisar a institucionalização da História e da Cultura ao longo do processo Ilustrativo:

Ao adotar um conceito imanente, ontológico, de História, o Iluminismo produziu, conscientemente, uma “história filosófica”. Nesta, o curso do processo histórico real apresenta-se como essencialmente racional e finalístico, uma vez que representa o progresso linear e constante do espírito humano. A História é portanto a expressão concreta da marcha da “Civilização”; logo, apenas a História da Civilização, como passado, presente e futuro dos progressos do espírito humano, pode ser racionalmente legitimada (p.66).

A “Civilização” aparece nesses termos como a categoria a ser atingida por toda a sociedade como forma de incorporação do “progresso” das “Luzes” em meados do século XIX refutada pela estruturação científicizante do Positivismo (PESAVENTO, 2003).

Essa necessidade de “progresso” como instrumento a inserir as populações “leigas” aos olhos do pensamento europeizante impingiu o conceito de “cultura” e “educação” de adjetivações capazes de homogeneizar sujeitos, história sob a égide da “razão”.

Cultura, nesses termos, passa a ser sinônimo de “civilidade europeizante”, categoria a distinguir “homens” (compreende-se aqui o termo *homens* como alusão ao conceito de humanidade) cultos de incultos, “civilizações” de “barbáries”, ou segundo as palavras do próprio FALCON (2002) ao nos colocar que:

Derivou-se dessa visão – em parte iluminista, em parte romântica – uma tradição, já agora muito longa, reducionista, que ora faz da História da Cultura uma história da cultura intelectual como “alta cultura” (cultura de elites), ora a transforma em algo bem diverso: a “Filosofia da Cultura” (p. 62).

No bojo dessas discussões é que se situa a suposta “vocação” européia, tão presente em nossa Historiografia, como nos relata a historiadora Laima MESGAVIS (1998) ao analisar a ontologia epist mica desses trópicos.

Como nos coloca a autora, a História juntamente com a teoriza o da categoria “cultural” ou “não-cultural” emprestaria termos como povos “a - históricos” a designar as expressões culturais dissonantes do projeto uníssono e monofônico positivista:

Cada qual desempenhando seu papel no interior do grande projeto de europeiza o do mundo, rotulado de “marcha da Civiliza o”. Cada um deles, a seu modo, busca (re) conhecer “Povos e Civiliza es”, com especial carinho pela cultura dos “povos primitivos”, ditos “povos sem história”, pois apropriar-se de suas características culturais específicas constitui uma forma “científica” de propiciar sua incorpora o   “Civiliza o” de uma maneira não são rápida, mas t mm mais racional e “humana” (p. 68).

Todavia, a emersão da concep o p s-colonialista advinda com os processos de supressão dos processos exploratórios vivificados nos continentes africanos e asiáticos nos intimam a pensar novas proposi es que possam açambarcar os conceitos de cultura (s) com os quais propomos balizar nossas análises.

A abordagem cultural da dinâmica histórica se configura como forma de pens la a partir das discussões de outras disciplinas, como por exemplo, a Antropologia, a situar em suas proposi es epistemológicas os conceitos de *representa o*, tão em voga nas incursões discursivas da chamada “Nova História Cultural”.

Dessa forma, torna-se necessário atuar numa espécie de “inversão” em nossos quadros epistemológicos rumo ao que CERTEAU (1996) chama de um “não lugar”; ou seja, a seduc o que o referido autor nos apresenta rumo   sedic o das chamadas “práticas ordinárias”, “cotidianas”, fruto do exercício de um “não poder”, das formas “subterrâneas” de convivência com políticas impostas, instituídas por um “lugar de querer e poder”.

Assim como CERTEAU (1996) defende na sua *Invenção do Cotidiano* o nosso estudo se destina a transpor essa barreira entre o “racional” e o “irracional”, visando perceber a “*inventividade*” dos “mais fracos” na transgressão das convicções éticas e políticas que possibilita aos “*invisíveis*” da história primar pela sua inserção em seus quadros epistemológicos a partir das “*micro-resistências cotidianas*” que fundamentam as “*microliberdades*” no deslocamento de fronteiras de dominação.

É essa “inversão de perspectiva” que permite a CERTEAU (1996) “visibilizar” e chamar a atenção para a “desconstrução” da passividade dos agentes receptores das *práticas de consumo*, possibilitando, assim, a “criação anônima, nascida da prática, do desvio no uso desses produtos” (p. 42).

Dessa forma, somos chamados por CERTEAU (1996) a se deliciar por entre as aventuras dos “heróis e heroínas” anônimos/as que ele denomina de “*homem ordinário*”, observando a sua “*linguagem ordinária*”, apreendendo-a como um conjunto de *práticas*.

Muda-se assim, o “*lugar*” de nossa observação enquanto curiosos/as detetives a deslindar os fios e tramas “da (s) histórias (s) “ordinária (s)”, nos incitando a “ler”, tal como um texto, como nos coloca CHARTIER (1990; 2002), porém não desvinculado de seu contexto, o que ele denomina de “práticas comuns”, as “artes de fazer”, “as produções astuciosas e clandestinas”

Tal como expresso no parágrafo supracitado CERTEAU (1994) nos alude para os “*modos de fazer*” que toda produção cultural nos suscita, possibilitando a percepção das *apropriações* e transformações pessoais dos “*homens ordinários*” às formas institucionalizadas e centralizadas de produção; configurando, assim, um processo de “*invenção do cotidiano*” que estabelece as formas como os consumidores vão se ajustando e reorganizando esse produto.

O conceito de “cultura” definido na obra de CERTEAU (1994) consiste nessa *apropriação*, na *ressignificação* das formas de consumo “impostas” por um “sujeito de querer e poder”, mas transpostas nas barreiras daquilo que quer se tornar *invisível*, *indizível*:

A cultura comum e cotidiana enquanto apropriação (ou reapropriação); o consumo ou recepção como “uma maneira de praticar”, apontando para a necessidade de extrair das práticas cotidianas, “do seu ruído”, “as maneiras de fazer”, que majoritárias na vida social, não aparecem muitas vezes, senão a título de

“resistências” ou de inércias em relação ao desenvolvimento da produção sócio-cultural (CERTEAU, 1994, p. 16-17).

Acreditamos, tal como prenuncia Michel de CERTEAU (1994), que a tessitura desses “*não-lugares*”, dessas “*não-histórias*”, assim como a legitimação da “autoridade” daquilo que é “aceito” e “crível” se efetiva no âmbito das articulações das *representações* que vão se articulando em torno delas e que se traduzem pelo que o autor denomina de “constelação de referências”, fontes, uma história, uma iconografia, em suma, por uma articulação de autoridades.

Nos termos epistemológicos propostos por esse artigo nos propomos a conceituar categorias como “Memória e Patrimônio Cultural” como forma de balizarmos as questões a serem elucidadas ao longo da incursão das *representações* do que se configurará como Patrimônio Imaterial Afro-brasileiro no âmbito da educação básica (ensino médio).

2- O PATRIMÔNIO IMATERIAL AFRO-BRASILEIRO NA SALA DE AULA DO ENSINO MÉDIO: EMBATES E DEBATES EM TORNO DE UMA PRÁTICA EDUCATIVA INTERCULTURAL.

Todavia, nos incubemos aqui a trilhar um passeio por entre as curvas da História observando a gestação do presente termo, bem como as suas múltiplas associações ao longo das várias faces da História.

A conceitualização da categoria *patrimônio* faz-se, segundo CHOAY (2001, p. 11) a partir da multiplicidade de signos que ora permeiam a sua estruturação, fazendo desse termo um conceito nômade, sendo designado como referência a um conjunto de bens, materiais ou não, direitos, ações, *posse* e tudo o mais que pertença a uma pessoa, ou seja, suscetível de apreciação econômica.

Posse, herança... a ontologia semântica, para assim nos referirmos a esse termo, da palavra *Patrimônio* remonta a sua vertente latina *herencia*, ou seja, “algo que é transmitido, segundo as leis, dos pais e das mães aos filhos” (LITTRÉ *apud* CHOAY, 2001, p. 11).

CHOAY (2001) evidencia, remontando-se ao conceito de Memória Coletiva trilhado por HALBWACHS (2006), à vitalidade inerente a esse conceito na tessitura dos processos de continuação social aportando-se, assim, na forma de herança de bens e práticas sócio-culturais.

É necessário, contudo, situarmos o/a presente leitor/a espacial e temporalmente, como forma de estabelecermos relações entre as categorias erigidas em torno do presente termo, objetivando, assim, a elucidação do conceito de imaterialidade institucionalizado pela Organização das Nações Unidas para Ciência, Educação e Cultura (UNESCO) em meados da década de 1970.

A sistematização da categoria *Patrimônio* em torno de políticas de “preservação nacional” dar-se no contexto da crise dos estados absolutistas europeus, preconizados pela Revolução Francesa de 1789 que “pôs o mundo de ponta-a-cabeça”.

A consolidação dos Estados nacionais a partir dos limites cronológicos inaugurados pelo governo burguês nos incita a refletir, segundo CHOAY (2001), a iniciativa de projetos institucionalizados, ainda que parcamente, no que versa à preservação do que denominaremos aqui de uma memória social da nação. Como afirma a pesquisadora Maria Londres FONSECA (1997):

Essa (a preservação do patrimônio) é uma prática característica dos Estados modernos que, por meio de determinados agentes, recrutados entre intelectuais, e com base em instrumentos jurídicos específicos, delimitam um conjunto de bens no espaço público. Pelo valor que lhes é atribuído, enquanto *manifestações culturais* e enquanto *símbolos* da nação, esses bens passam a ser mercedores de proteção, visando a sua transmissão para futuras gerações (p. 11, grifos nossos).

Contudo, torna-se necessário pontuar que a gestação da noção do termo *Patrimônio* não se faz a partir da instituição dos Estados-nações, como algo criado pelo jugo da razão “civilizadora europeizante”.

Tal como defendido pelo antropólogo José Reginaldo Santos GONÇALVES (2009), elucidamos que o caráter inaugural atribuído pelos regimes nacionais ao termo patrimônio verifica-se em sua institucionalização como política de leis, dispostas a salvaguardar as memórias nacionais.

Não podemos esquecer, segundo o mesmo autor, é que a sua gestação enquanto “categoria do pensamento” (GONÇALVES, 2009) remonta aos longínquos tempos clássicos e medievais, desprovida, por tanto, do conceito epistêmico de sua historicidade, mas resguardado de saborosos momentos de reviver tempos de outrora, tal como a procura fervorosa dos Atálidas (sociedade estabelecida nas proximidades do mar Egeu, em 210 a.C) pelas esculturas e objetos de arte decorativa produzidos na

Grécia Antiga, ou nos limites cronológicos tangentes à alta idade média romana (CHOAY, 2001, p. 31).

Destarte, essa concepção reificadora da categoria *patrimônio* como algo inerente aos louros racionais da modernidade recaem na perspectiva trilhada por GONÇALVES (2009), ao pontuar que:

Muitos são os estudos que afirmam constituir-se essa categoria em fins do século XVIII, juntamente com os processos de formação dos Estados nacionais, o que é correto. Omite-se, no entanto, seu caráter milenar. Ela não é simplesmente uma invenção moderna. Está presente no mundo clássico e na Idade Média. A modernidade ocidental apenas impõem os contornos semânticos específicos assumidos por ela. Podemos dizer que a categoria “patrimônio” também se faz presente nas sociedades tribais (p. 26).

Ao que nos propomos analisar nessa primeira parte de nossos estudos, a categoria imaterial do patrimônio afro-brasileiro na sala de aula do ensino médio na Escola Estadual de Ensino Médio Pe. Emídio Vianna – Escola Normal, torna-se importante discorrer sobre a institucionalização dessa categoria no Brasil por volta das décadas de 1910 e 1930, porém institucionalizadas a luz do regime *Estadonovista* personificado na figura do presidente/ditador Getúlio Vargas. Como nos coloca Nicolau SEVCENKO (1998):

As primeiras idéias de proteção ao patrimônio histórico-arquitetônico surgiram no Brasil na década de 1910. A política dos governadores iniciada em 1904 possibilitou uma estabilização relativa do regime republicano e, a partir de então, os esforços da elite política estiveram voltados para forjar um Estado-Nação capaz de sintonizar o país com exigências de expansão internacional do capitalismo (p. 47).

Dessa feita, observamos a institucionalização da noção patrimonial brasileira a partir da criação em 1937 do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) que, sob o jugo do poder institucional, recuou na elaboração de sua política preservacionista chefiada pelo ante-projeto, totalmente modificado, apresentado pelo intelectual Mário de Andrade em 1936.

O ante-projeto elaborado pelo grupo estabelecido em torno do intelectual Mário de Andrade apresentava-se como corolário de novas perspectivas que incluíssem em seus quadros estruturantes dinâmicas que entrelaçadoras das denominadas *Cultura*

popular e Cultura de elite ao incluir categorias de bens etnográficos, de folclore, de arte popular.

É certo que a concepção folclorizada das *práticas culturais* afro-brasileiras e nativas locais encontra-se um tanto quanto ultrajado nos termos histórico-antropológicos por nós suscitado nesse estudo; porém a iniciativa de alargamento do próprio conceito de cultura apresenta-se como iniciativa de mister importância no âmbito dos atuais estudos culturais.

Esperaríamos assim, até o sopro democrático trazido pela crise de paradigmas ao longo da década de 1970, renunciando os ventos da democracia trazidos pela gestão de Aloísio Magalhães a frente do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC). Como nos coloca FONSECA (1997):

Ao CNRC não interessava atuar sobre bens que fossem meros signos do passado; para proteger esses bens já existiam instituições e museus suficientes. Seu interesse se voltava para as manifestações culturais *vivas*, inseridas em *práticas* sociais contemporâneas (p. 173. Grifos nossos).

O advento dos tempos pós-modernos ou moderno-líquidos, como coloca BAUMAN (2003) elucidou ao longo de fins dos anos 1960 e 1970 conceitualizações que englobassem em suas categorias qualificações do patrimônio imaterial que escapam assim à lógica institucionalizante preterida no conceito de patrimônio de “*pedra e cal*” :

O mundo ocidental só começou realmente a considerar essas questões (a valorização do patrimônio imaterial) quando, após a aprovação da Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da UNESCO, em 1972, países do Terceiro Mundo reivindicaram a realização de estudos para a proposição, em nível internacional, de um instrumento de proteção às manifestações populares de valor cultural (SANT’ANNA, 2009, p. 53).

Conforme a Convenção do Patrimônio Imaterial, essa nova categoria consiste em:

Práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas e também os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhe são associados e as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos que se reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Ele é transmitido de geração em geração e constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de

seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à *diversidade cultural* e criatividade humana (UNESCO, 2003, p. 3, grifos nossos).

No Brasil, o advento de tais premissas acerca da imaterialidade do patrimônio consolida-se a partir da instituição do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) criado pelo Decreto-lei 3.551/2000 que passa a incluir nas políticas de preservação práticas atinentes à cultura popular, bem como ao seguimentos étnico-culturais outrora ultrajados e esmaecidos pelas políticas de tombamento de “pedra e cal”, tais como o terreiro da *Casa Branca* de Salvador na Bahia (inscrito no Livro do Tombo Histórico do IPHAN), a Serra da Barriga em União dos Palmares, estado de Alagoas (inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do IPHAN), bem como uma série de *práticas e representações culturais* que nos permitem pensar numa possibilidade de ressignificação identitária pós-moderna diferente da concepção homogeneizante.

3- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dessa forma, torna-se necessário elucidar a importância da escola, enquanto instituição sócio-cultural disseminadora dos saberes e fazeres acumulados pela humanidade ao longo de sua jornada na terra, na busca de um processo educativo que se aporte na ética, bem como no diálogo intercultural; onde a aceitação da diferença como um exemplo da diversidade humana possa se tornar um dos caminhos para a construção de um verdadeiro processo educativo (GOMES, 2003).

Entretanto, o/a leitor/a poderia ainda indagar acerca da tenuidade que congrega as relações étnicas em nosso país? Todavia, a emersão da concepção de estado modernizante assentado no princípio da multiculturalidade/interculturalidade parece nos intimar, no sentido lato que o termo enseja, a pensarmos a elaboração de um conhecimento acerca das populações aqui trazidas que não corresponda nem a visão etnocêntrica, nem a concepção dialética em que a afirmação de uma cultura/etnia parece excluir a outra. O que propomos é o que BHABHA (1998) chama de *terceiro espaço* onde a produção de novos significantes pode ser tecida, tendo em vista as possibilidades criadoras que os processos híbridos permitem.

Destarte, não podemos olvidar acerca da necessidade de rompermos as concepções binárias e monolíticas da cultura, visando à compreensão da cultura como

um processo dinâmico, pensada não como essência, mas como um *posicionamento* (HALL, 2001, p. 69).

É na tessitura da relação *Eu x Outro* que devemos atentar para o que Roberto DAMATTA (1986) chama de estabelecimento de uma lógica binária, do dentro e de fora, do bem e do mal, do certo e do errado (p. 40-41). A compreensão do Brasil como país pluriétnico não pode se fazer sem debitarmos nossas dívidas historiográficas e sociais para com as “minorias”. Essa via nos incita a (re) pensarmos as relações identitárias, principalmente as étnicas, não a partir de uma lógica dual, cuja afirmação de um elemento se dá pela exclusão do outro. Mas no encontro do “equilíbrio” dos antagonismos entre a matriz da miscibilidade e do hibridismo, possibilitando quiçá a transcendência do multiculturalismo e o alcance da lógica intercultural, considerando não os elementos a serem excluídos nos processos identitários, mas as formas que ensejem a formação de novas identidades culturais, tal qual o prefixo *trans* elucida.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

CERTEAU, Michel de. **A Cultura no Plural**. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

_____. **A escrita do cotidiano**. Rio de Janeiro: Forense, 1994.

_____. **A invenção do cotidiano. As artes de fazer**. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

_____. **A invenção do cotidiano II. Artes de morar e de cozinhar**. Rio de Janeiro: Forense, 1996.

_____. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

CHARTIER, Roger. Introdução. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. IN: **A História Cultural entre práticas e representações**. Col. Memória e sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

_____. O mundo como representação. IN: **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude**. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade, 2002.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. Tradução: MACHADO, Luciano Vieira. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

DAMATTA, Roberto. **O que faz do Brasil Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

FALCON, Francisco. **História Cultural. Uma nova visão sobre sociedade e cultura.** Rio de Janeiro: Campus, 2002.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O Patrimônio em processo: Trajetória da Política Federal de preservação no Brasil.** Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 1997.

GOMES, Nilma Lino. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. **Educação e Pesquisa.** São Paulo, v. 29, 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria do pensamento IN: **Memória e Patrimônio: Ensaio Contemporâneos.** ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

HALBWACHS, Maurice. Memória individual e Memória Coletiva. IN: **A Memória Coletiva.** São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 3ª ed., Rio de Janeiro: DP &A, 2001.

LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. IN: **História e memória.** Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

_____.A História Nova. IN: **A História Nova.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MESGAVIS, Laima. A sociedade brasileira e a Historiografia colonial. IN: **Historiografia brasileira em perspectiva.** FREITAS, Marcos Cezar de (org). São Paulo: Contexto, 1998.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Arqueologia da História Cultural. IN: **História & História Cultural.** Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

SEVCENKO, Nicolau. O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso. IN: NOVAIS, Fernando A. (Coord.) / SCHWARCZ, Lília Moritz (Org.). **História da vida privada no Brasil República: contraste da intimidade contemporânea.** Vol. 4, São Paulo, 1998.