

A patrimonialização do ritual Yaokwa: tramas e possibilidades de reparação simbólica e material para os Enawene Nawe¹

The heritage-making of the Yaokwa ritual: entanglements and possibilities of symbolic and material reparation for the Enawene Nawe

Nina Julieta Fontes Gomes

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

Este artigo é resultado de uma pesquisa mais ampla, desenvolvida em nível de mestrado em Antropologia, sobre o processo de patrimonialização do ritual Yaokwa, prática cultural do povo Enawene Nawe da região do Rio Juruena, no Mato Grosso, Brasil. A partir de dados etnográficos, propõe-se uma reflexão antropológica que analisa a patrimonialização como mecanismo de reconhecimento simbólico e material em contexto de vulnerabilidade. Metodologicamente foi uma pesquisa documental com abordagem não linear, ao recusar a organização institucional e cronológica. O corpus da pesquisa compõe-se de processos administrativos, dossiês, pareceres técnicos, relatórios institucionais, acervos especializados, fontes jornalísticas e registros não institucionais. A pesquisa adotou o conflito como princípio metodológico e narrativo para mapear categorias do processo de patrimonialização e articular registros dispersos. Os resultados demonstram que disputas entre o Estado, atores indígenas e outras partes interessadas são registradas de forma descontínua e relacional, e mediadas por diferentes regimes de classificação estatal. A hipótese levantada foi que, embora as políticas de patrimônio não sejam formalmente enquadradas como medidas reparatórias, elas funcionam como instrumentos de reconhecimento para os povos indígenas, especialmente na ausência de políticas públicas de reparação específicas para tal fim. O Yaokwa, inscrito como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura-UNESCO em 2011, é o único elemento do patrimônio

¹ O presente artigo é resultado de pesquisa desenvolvida em nível de mestrado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Recebido em 3 de novembro de 2025.

Avaliador A: 19 de dezembro de 2025.

Avaliador B: 27 de dezembro de 2025.

Aceito em 18 de maio de 2026.



brasileiro nessa categoria identificado com necessidade de salvaguarda urgente. Ao conectar reflexão teórica e considerações práticas de políticas públicas, o estudo enfatiza a urgência de compreender a patrimonialização como reconhecimento simbólico e como um instrumento potencial de reparação material. Conclui-se que as políticas de patrimônio atuam como instrumentos de reconhecimento em face da ausência de medidas reparatórias específicas e expõem o patrimônio como arena de gestão política e os desafios nas tramas estatais na administração de povos e territórios no Brasil.

Palavras-chave: Patrimônio imaterial, Reparação histórica, Políticas públicas, Tradição colonial, Gestão tutelar.

ABSTRACT

This article is the result of a broader research, developed at the Master's level in Anthropology, on the heritage-making process of the Yaokwa ritual, a cultural practice of the Enawene Nawe people from the Juruena River region, in Mato Grosso, Brazil. Based on ethnographic data, an anthropological reflection is proposed to analyze heritage-making as a mechanism of symbolic and material recognition in a context of vulnerability. Methodologically, it was a documentary research with a non-linear approach, by refusing institutional and chronological organization. The research corpus consists of administrative processes, dossiers, technical opinions, institutional reports, specialized collections, journalistic sources, and non-institutional records. The research adopted conflict as a methodological and narrative principle to map categories of the heritage-making process and to articulate dispersed records. The results demonstrate that disputes between the State, Indigenous actors, and other stakeholders are recorded in a discontinuous and relational manner, and mediated by different regimes of state classification. The hypothesis raised was that, although heritage policies are not formally framed as reparative measures, they function as instruments of recognition for Indigenous peoples, especially in the absence of specific public policies of reparation for such purpose. The Yaokwa, inscribed as Intangible Cultural Heritage of Humanity by the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization-UNESCO in 2011, is the only element of Brazilian heritage in this category identified as in need of urgent safeguarding. By connecting theoretical reflection and practical considerations of public policies, the study emphasizes the urgency of understanding heritage-making as symbolic recognition and as a potential instrument of material reparation. It is concluded that heritage policies act as instruments of recognition in the face of the absence of specific reparative measures and expose heritage as an arena of political management and the challenges within state networks in the administration of peoples and territories in Brazil.

Keywords: Intangible heritage, Historical reparation, Public policies, Colonial tradition, Tutelary management.

INTRODUÇÃO

O ritual do Yaokwa, realizado anualmente pelo povo Enawene Nawe, foi reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) em 2011, após sua inscrição no Livro de Registro das Celebrações do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 2006. O Yaokwa configura-se como um sistema cerimonial que articula cosmologia, práticas alimentares, manejo ambiental e organização social em um ciclo contínuo de reprodução da vida coletiva dos Enawene Nawe (Fontes Gomes, 2025). Este artigo adota um viés etnográfico documental fundamentado em uma pesquisa de mestrado mais ampla, cuja etnografia serve de base para analisar o processo de patrimonialização do Yaokwa e as formas de “Fazer Estado” (Das; Poole, 2004) na gestão de povos e territórios. A hipótese central é a compreensão da patrimonialização, nesse caso particular, como uma possibilidade de reparação simbólica e material diante de um histórico de vulnerabilidade e da escassez de políticas públicas destinadas especificamente aos povos indígenas. O presente texto analisa que as políticas de patrimônio para povos tradicionais, mesmo que não sejam formalmente consideradas políticas de reparação, podem atuar como instrumentos de reconhecimento e valorização cultural para grupos sociais específicos, com a ressalva, porém, de que o ato de patrimonializar, quando mobilizado como política pública de viés reparatório ou de valorização cultural, também se inscreve em uma lógica tutelar de governo da diferença (Souza Lima, 2015) no âmbito nacional.

A patrimonialização de um componente indígena é compreendida como um campo de tensão entre diferentes regimes de poder, memória e reparação. Essa dinâmica assemelha-se ao viés analítico pelo qual foi compreendida a inscrição do sítio arqueológico Cais do Valongo (Rio de Janeiro) como patrimônio mundial (Guimarães; Castro, 2021, 2023) que demonstra que a gestão da memória não é neutra, uma vez que é administrada pelo Estado e por instituições internacionais que decidem o que deve ser lembrado e como deve ser lembrado. A memória é politizada e pode tanto reconhecer injustiças quanto sustentar narrativas oficiais que tornam o passado “consumível” para o turismo ou para a identidade nacional. A gestão da memória envolve o modo como o Estado e as instituições administram patrimônio e identidade, por meio de normas, políticas, vigilância e negociações de poder. Em outras palavras, trata-se de definir quem decide o que preservar e como. No Cais do Valongo, a gestão articulou atores políticos, agências internacionais, turismo e economia. No caso do Yaokwa, há tensões entre o saber indígena e o controle estatal, além de instâncias internacionais. Como patrimônio imaterial

em regime de salvaguarda, sua gestão configura uma forma de poder (“governamentalidade”)² sobre o “viver” Enawene Nawe em território nacional. Essa análise evidencia a ambiguidade constitutiva do conceito de patrimônio: políticas de salvaguarda podem atuar como instrumentos de reconhecimento cultural e garantia de direitos, ao mesmo tempo em que reproduzem lógicas coloniais que diluem o sentido original das práticas culturais e reforçam o controle institucional sobre as formas legítimas de memória.

Essa ambiguidade pode ser caracterizada pela ideia de *Authorized Heritage Discourse* proposta por Laurajane Smith (2006), que denunciou o modo como a autoridade sobre o patrimônio foi historicamente centralizada em instituições ocidentais, o que marginalizou (encobriu) consequentemente os significados atribuídos pelos próprios grupos detentores primários daquela prática ou saber. Em sintonia, Ariella Azoulay (2021) apontou como os museus e arquivos imperiais conservaram objetos saqueados e os transformaram em ferramentas de apagamento político, separando *os povos dos mundos que construíram*. No vídeo *Sans-papiers - Désapprendre le pillage impérial*, Azoulay explora a conexão entre os objetos saqueados e preservados em museus europeus e as migrações de pessoas sem documentos que buscaram e ainda buscam entrar nos países do velho mundo (colonizadores). Destaco em particular o conceito de “*migrações jumelées*”, que diz respeito à ideia de que os objetos são bem documentados e recebidos com hospitalidade, enquanto *os sujeitos* enfrentam a falta de acesso e direitos devido à ausência de documentos. Há aqui uma narrativa política que aplica diferentes moralidades para pessoas, e objetos que, no viés da questão, se constituem como categorias separadas no debate da política cultural e memória colonial. Seria assim uma espécie de moralidade invertida, na qual o objeto tem cidadania, mas o sujeito não. O que se impõe aqui é um questionamento de caráter ético-político: avaliar a própria legitimidade de um regime de patrimônio que separa a cultura do sujeito produtor. Trata-se de indagar até que ponto é possível dilacerar um povo de seus objetos — e os objetos de seu povo — e, ainda assim, sustentar uma narrativa coesa de salvaguarda cultural.

Nesse sentido, a crítica de Aimé Césaire (2020) ao colonialismo moderno oferece uma saída dialética possível para a compreensão de questões políticas aqui caracterizadas como *os escombros do colonialismo na estrutura burocrática brasileira*. Césaire expõe a contradição entre os discursos de “civilização” e a realidade do colonialismo e demonstra como a colonização não foi uma ação de “contato” ou “encontro de civilizações”, mas uma prática de

2 O conceito de “governamentalidade” foi desenvolvido por Michel Foucault para definir o conjunto de instituições, procedimentos, cálculos e táticas que exercem uma forma de poder focada na gestão das populações. Em *Segurança, Território e População* (2008b) e *Nascimento da Biopolítica* (2008a), o autor especifica essa racionalidade como um mecanismo para administrar a vida e “conduzir as condutas” dos indivíduos. Em *Il faut défendre la société* (1997), essa lógica se articula com a biopolítica e o biopoder, descrevendo um poder voltado para a regulação e o controle contínuo dos processos biológicos e sociais do corpo coletivo.

desumanização e exploração. A colonização foi uma ação de ruptura e violência, disfarçada de “missão civilizatória”; em vez de estabelecer um contato entre “civilizações” (grupos sociais estruturalmente distintos), o processo colonial impôs uma hierarquia racial que degradou tanto os colonizados quanto os colonizadores, em graus, materialidades e moralidades distintas. A ideia de Césaire opera como um alerta para o fato de que, por trás dos discursos de benevolência ou salvação, o processo de colonização atuou como uma violência radical às culturas, valores e direitos dos povos colonizados (em suma: ao *outro*). Digo que esta é uma saída dialética, pois delimitar a prática colonial de separar um objeto de seu sujeito criador constitui uma violência radical contra o *outro* e deve ser entendida como tal, para que se possam construir novas políticas públicas que não se apoiem nesse mesmo paradigma. Neste artigo, o processo colonial é compreendido justamente como *processo* (Taussig, 1987)³, e não como um episódio histórico superado, mas como uma estrutura que ainda organiza as relações de poder, inclusive na formulação e execução das políticas públicas contemporâneas. Ao mencionar os “escombros do colonialismo” na estrutura burocrática brasileira, aponto que o Estado ainda opera segundo uma lógica colonial de gestão da diferença, na qual o outro é negado e radicalmente separado do que produz, isto é, de seu “objeto cultural”.

Ambos os olhares, o de Smith e o de Azoulay, articulados à crítica de Césaire, sugerem uma contemporaneidade estruturada no colonialismo como ponto de partida moral e simbólico. A preservação cultural, especificamente no caso do Yaokwa, atua como salvaguarda e como manutenção de uma estrutura de poder. Deste modo, o que proponho é tensionar esses entendimentos à luz das políticas brasileiras de salvaguarda cultural voltadas aos povos indígenas, compreendendo-as tanto como possíveis dispositivos de reparação quanto como mecanismos de mediação estatal que podem restringir a agência dos povos originários (Tutela). Assim, busquei mapear as formas pelas quais os povos indígenas conseguiram, ou não, acessar essas políticas. Posiciono, portanto, a patrimonialização como uma estratégia contingente, frequentemente adotada diante da ausência ou negação de outros caminhos institucionais, em outras palavras: *como desvios (caminhos outros) burocráticos*. Desse modo, o caso do ritual Yaokwa foi examinado como expressão concreta desse paradigma: uma prática Enawene Nawe reconhecida como patrimônio nacional, mas cuja salvaguarda envolve negociações específicas entre memória, direito (jurídico) e poder.

Como já explicitado, este artigo entende o patrimônio como uma política pública estatal

3 Em *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* (1987), Michael Taussig analisa o colonialismo como uma formação contínua, caracterizada pela “cultura do terror” e pelo “espaço de morte”. O autor examina a forma como o processo colonial opera através da produção de imagens e ficções que se transformam em realidades sociais, utilizando o terror como instrumento de dominação e como mecanismo de mediação entre colonizador e colonizado. A estrutura colonial é compreendida como um processo persistente que organiza as relações de poder e molda a percepção do “outro” por meio da objetificação e do controle simbólico.

voltada para o gerenciamento da cultura enquanto uma esfera narrativa e política que constrói e sustenta a identidade nacional. Partindo desse pressuposto, é importante considerar que os povos indígenas no Brasil foram historicamente marginalizados e tutelados, o que tornou o acesso a recursos e direitos um processo frequentemente não linear e atravessado por barreiras estruturais. Em um Estado nacional de direito, esse acesso é, muitas vezes, mediado por políticas públicas, que funcionam como um dos principais caminhos para a efetivação dessas garantias. A tese proposta é a de que, em determinados contextos, estratégias de reivindicação e proteção de práticas culturais podem emergir a partir das políticas públicas mais acessíveis no momento, o que reflete os desafios e as possibilidades dessa relação. Nesse caso, as políticas públicas de patrimônio fazem uso da memória e da reparação como estratégias de legitimação, especialmente quando se trata de povos ou grupos historicamente marginalizados. Assim, a preservação da memória é muitas vezes apresentada como uma forma de garantir que eventos significativos, como violência ou opressão, não sejam esquecidos. A memória, assim, é construída como uma narrativa que propõe manter o passado “vivo”. Além disso, essas políticas podem ser vistas como uma tentativa simbólica de reparar feridas sociais e uma forma de oferecer uma resposta institucional ao sofrimento histórico, o que poderia promover a inclusão de narrativas silenciadas. Ao integrar a memória e a reparação nas políticas de patrimônio, o Estado legitimaria a sua atuação e também poderia consolidar um compromisso com a reparação histórica, ao conferir visibilidade e dignidade.

A CONSTRUÇÃO DE POLÍTICAS PÚBLICAS INDIGENISTAS NO CONTEXTO NACIONAL E AS POLÍTICAS REPARATÓRIAS PARA POVOS ORIGINÁRIOS

No processo de pesquisa inicial, em 2025, direcionei o olhar para a análise dos aspectos práticos da formulação de políticas públicas voltadas às populações indígenas no Brasil. Metodologicamente, optei por analisar aspectos selecionados que marcaram momentos-chave dessa trajetória. A estratégia adotada consistiu em coletar dados de forma artesanal e articulá-los a teorias sobre colonialismo, memória e reparação. Entretanto, ressalto que, como toda política pública, as ações voltadas à proteção e promoção dos direitos indígenas nem sempre atendem às demandas específicas de cada grupo no território nacional. Nesse sentido, as políticas existentes podem ser mobilizadas para preencher lacunas. Com base no material levantado, destaco as situações de vulnerabilidade específicas dos Enawene Nawe, como as questões agrárias, a violência política, a escassez de recursos e a percepção, por parte das ONGs indigenistas, de que a patrimonialização poderia funcionar como uma estratégia de garantia de direitos de

subsistência, especialmente no que se refere à proteção territorial (Fontes Gomes, 2025).

Na análise dos caminhos burocráticos das políticas indigenistas no país, observei que o Brasil desenvolveu algumas políticas públicas com o objetivo de reparar as injustiças históricas cometidas contra as classificadas “comunidades tradicionais”. Destaco, nesse contexto, dois estudos⁴ do Instituto Socioambiental (ISA) sobre as dificuldades enfrentadas por povos indígenas de recente contato no acesso a políticas assistenciais e previdenciárias em São Gabriel da Cachoeira (AM). A pesquisa, centrada em comunidades como os *Hupd’äh* e *Yuhupdeh*, analisou os entraves para obtenção de benefícios públicos, como o Bolsa Família e os serviços do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS).

O primeiro estudo, “Quadro Normativo das Políticas Públicas”, analisou a legislação e as políticas que regulam os benefícios sociais e previdenciários no Brasil, para compreender sua aplicação aos povos indígenas. O segundo, “Mapeamento das Instituições e Acesso aos Benefícios”, levantou as instituições atuantes na região, como a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), e identificou os principais obstáculos ao acesso dos indígenas aos benefícios públicos. Os resultados apontaram a burocracia estatal como o maior entrave, especialmente as exigências documentais e os procedimentos administrativos incompatíveis com a realidade dos povos de recente contato, muitos dos quais não possuem registros civis. O deslocamento para centros urbanos é outro fator de agravamento da vulnerabilidade, devido à falta de acolhimento, às barreiras linguísticas e às condições precárias de saúde, que resultam, em alguns casos, em deterioração da saúde mental e no abuso de substâncias. Os estudos destacaram ainda a falta de preparo institucional para lidar com as especificidades culturais indígenas. Entre as recomendações, o ISA propôs a flexibilização das normas legais, a ampliação de prazos e adaptação de exigências documentais, o fortalecimento do diálogo interinstitucional entre a FUNAI, o INSS e o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), além da tradução de documentos e atendimentos em línguas indígenas. Também sugeriu a criação de uma rede de proteção e a realização de ações emergenciais, como mutirões de documentação e assistência social nas aldeias.

A mobilização dessas pesquisas visa ressaltar a precariedade estrutural que evidencia a falta de adaptabilidade da assistência pública às realidades culturais e territoriais do país. A análise do ISA buscou diagnosticar as falhas das políticas públicas e propor soluções para que esse segmento social possa usufruir de seus direitos de forma mais efetiva, com a devida consideração de suas especificidades culturais e territoriais. Embora estes estudos não tratem dos Enawene Nawe, esses casos concretos oferecem um panorama sobre as articulações das políticas públicas voltadas aos povos indígenas no Brasil. Foi a partir dessa perspectiva que

4 Barará (2023).

trabalhei com uma diversidade de casos selecionados, os quais se entrelaçam para sustentar meu argumento sobre a plasticidade das políticas públicas indígenas. Com esse termo, refiro-me à maleabilidade dessas diretrizes estatais, que operam de forma abrangente diante da ausência de regulações governamentais específicas para as demandas particulares de cada povo, como o acesso a recursos alimentares ou a proteção das águas do rio. Diante dessa lacuna, instrumentos amplos, a exemplo da política de patrimônio, são acionados e moldados na prática para acomodar exigências materiais e territoriais distintas.

Outro caso que compõe o panorama analítico da pesquisa é o estudo da composição e do funcionamento do Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI). Criado em 2015 e atualmente vinculado ao Ministério dos Povos Indígenas (MPI), o CNPI é um órgão consultivo do governo federal responsável por propor, acompanhar e monitorar políticas públicas voltadas aos povos indígenas, além de promover o diálogo entre o Estado, organizações indígenas e entidades indigenistas. Sua composição inclui representantes governamentais e indígenas com direito a voto, e entidades da sociedade civil com função consultiva. Entre suas atribuições estão a elaboração de diretrizes, a organização de conferências nacionais, o acompanhamento orçamentário e o monitoramento de atos que possam afetar os direitos indígenas. Destacam-se, nesse sentido, a Resolução nº 1/2024, que denunciou violações territoriais e recomendou medidas de segurança e fiscalização, além da suspensão da Lei nº 14.701/2023, que incorporava a tese do marco temporal; e a Resolução nº 4/2024, que propôs incluir a demarcação das terras indígenas como componente central do Plano Clima do Brasil,⁵ por reconhecer o caráter mitigatório dos povos tradicionais nas ações de contingência das mudanças climáticas. Neste escopo, o CNPI é examinado como uma estratégia institucional concreta de gestão e formulação de políticas voltadas aos povos indígenas, em diálogo com a hipótese de que o patrimônio cultural de saberes e práticas indígenas pode atuar como forma de reparação simbólica diante da escassez de políticas abrangentes e efetivas. Embora recente, o CNPI representa a principal instância oficial de articulação entre Estado e povos indígenas, e sua atuação deve ser acompanhada criticamente quanto à capacidade de produzir transformações estruturais.

A proposta aqui é observar o “Estado em ação”, ou seja, analisá-lo a partir de suas práticas, mais especificamente das políticas e programas que implementa. De acordo com Souza Lima e Castro (2015), o campo de estudos sobre políticas públicas no Brasil se desenvolveu dentro das próprias instituições estatais, com pesquisadores que, em muitos casos, também atuavam como

5 O Plano Clima é um documento do governo federal brasileiro que orienta as ações de enfrentamento à mudança do clima até 2035. Elaborado pelo Comitê Interministerial sobre Mudança do Clima (CIM), com 23 ministérios, o plano atua em dois pilares — mitigação e adaptação — e estabelece a meta de reduzir as emissões líquidas de gases de efeito estufa entre 59% e 67% até 2035, em relação a 2005, integrando a Política Nacional sobre Mudança do Clima e subsidiando a Contribuição Nacionalmente Determinada (NDC) do Brasil no Acordo de Paris.

consultores de governo. Isso resultou em uma perspectiva predominantemente tecnocrática, na qual estudar políticas públicas significava, em grande medida, avaliar sua eficiência e eficácia com base em critérios administrativos. Segundo os autores, o problema dessa abordagem é que ela tende a reproduzir a própria racionalidade estatal — isto é, a noção de que o Estado é racional, neutro e orientado ao interesse coletivo. A saída sugerida é, portanto, uma abordagem etnográfica: observar o Estado e as políticas públicas em *seu fazer cotidiano*, caso a caso. Em consonância com essa perspectiva, este artigo mobiliza os dados da pesquisa para examinar as políticas públicas sob uma ótica atenta às relações de poder, às práticas simbólicas e aos significados culturais implicados nas ações estatais.

TRAJETÓRIA BUROCRÁTICA DA PATRIMONIALIZAÇÃO DO YAOKWA

A partir dos documentos pesquisados, foi possível traçar a cronologia burocrática do registro do Yaokwa como patrimônio imaterial. O processo teve início em 2006, quando a organização não governamental Operação Amazônia Nativa (OPAN) protocolou um pedido junto ao IPHAN solicitando o registro do ritual. Alguns meses depois, o processo⁶ foi formalmente aberto no sistema do IPHAN. Do ponto de vista burocrático, o primeiro passo para registrar um bem como patrimônio cultural é estabelecer diretrizes normativas claras, que ofereçam respaldo legal e institucional para essa decisão. No caso do Yaokwa, esse respaldo veio da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada pela UNESCO em (2003). Segundo a ata da convenção, são reconhecidos como patrimônio imaterial componentes como tradições, expressões orais, artes performáticas, práticas sociais, rituais, eventos festivos, conhecimentos ligados à natureza e ao universo, e técnicas tradicionais de artesanato. Ademais, a convenção estabeleceu medidas para identificar, documentar, promover, proteger e revitalizar essas manifestações culturais, mas com a ressalva de que a participação das comunidades, grupos e indivíduos que as praticam deve ser ativa. Ou seja, o reconhecimento do patrimônio não se dá apenas por uma decisão institucional, mas envolve diretamente aqueles que mantêm “viva” a tradição.

Em sequência à diretriz de 2003, foi adotado, em 2005, o Tratado sobre a Diversidade das Expressões Culturais, que visa promover e proteger a diversidade cultural no mundo globalizado, o que, por conseguinte, garantiria a preservação e o respeito a essas expressões, mesmo diante da crescente homogeneização cultural. Desse modo, em 2007, o Brasil formalizou

⁶ SEI nº 01450.011160/2006-42.

a implementação da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais,⁷ estabelecendo diretrizes específicas para a salvaguarda de suas manifestações culturais. Também naquele ano, entrou em vigor a Convenção da UNESCO para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, e consolidou assim o compromisso internacional de proteger o patrimônio cultural imaterial dos países signatários. Ainda em 2007, foi apresentado o projeto do “Marco Temporal”⁸ que propôs transferir a competência de demarcação das terras indígenas para o Poder Legislativo. Essa medida gerou controvérsia e poderia dificultar ou paralisar o processo de reconhecimento e proteção dos territórios indígenas no Brasil, ao afetar diretamente os povos indígenas e suas práticas culturais.

É nesse cenário de transformações legais e burocráticas que inscrevo a minha análise da patrimonialização do Yaokwa. Aqui, minha hipótese inicial, de que o patrimônio pode ser entendido como uma política de reparação para povos “tradicionais”, ganha suporte material, visto que a questão da competência na demarcação das terras indígenas e a adoção do patrimônio imaterial se sobrepõem temporalmente. A minha justificativa teórica para tal argumento é a de que a patrimonialização no Brasil é uma política pública que concede o título de patrimônio para bens específicos após uma avaliação do cumprimento de diferentes requisitos. Desse modo, ela envolve processos políticos que abrangem desde o reconhecimento oficial e a criação de políticas públicas até a participação comunitária e a mobilização social. Todavia, as classificações simbólicas associadas à patrimonialização abrangem outros aspectos além do âmbito jurídico já mencionado, como, por exemplo, a construção da identidade nacional, o reconhecimento da diversidade cultural e a conferência de legitimidade cultural aos bens registrados. A esfera simbólica é um meio para a construção de uma narrativa específica e uma forma de construir “cultura” e legitimidade política. Além disso, as classificações simbólicas desempenham um papel importante na preservação e na continuidade de práticas culturais, atribuindo-lhes uma noção de “autenticidade” e de “valor” tanto no âmbito local quanto internacional, que podem vir a funcionar como instrumentos de construção de identidade coletiva (Douglas, 1991, 1998)⁹. No entanto, como discutido no caso do Cais do Valongo, esses processos não são neutros: eles

7 Decreto nº 6.177

8 Projeto de Lei nº 490/0745

9 A antropóloga Mary Douglas fundamenta os conceitos mobilizados neste trecho por meio da teoria das classificações simbólicas. Em *Como as instituições pensam* (1998), a autora expõe que as instituições estabelecem sistemas de classificação para criar a ordem social e a identidade coletiva. A atribuição de “valor” ou o status de “autêntico” a práticas culturais corresponde ao processo institucional de legitimação, que naturaliza essas categorias para estabilizar a narrativa política do grupo. Além disso, em *Pureza e perigo* (1991), a autora aborda as relações de poder inerentes a esses sistemas simbólicos. A manutenção das classificações exige o controle de fronteiras para garantir a hegemonia cultural, o que embasa a afirmação de que esses processos não são neutros. Eles estão estruturados em desigualdades sociais porque as categorias de classificação excluem sistematicamente aquilo que não se enquadra na narrativa dominante.

estão imbricados em relações de poder e em desigualdades sociais, moldadas pelas narrativas históricas dominantes, ou seja, pela hegemonia cultural. Dessa forma, as classificações simbólicas contribuem para consolidar a maneira como diferentes culturas e histórias são representadas, valorizadas e protegidas; são saídas normativas para reinscrever narrativas históricas por outros pontos de vista. Portanto, o argumento de reparação simbólica se sustenta no caráter de legitimação política que a patrimonialização confere ao bem, especialmente em termos jurídicos.

Neste artigo, proponho estabelecer um paralelo entre o campo da patrimonialização cultural no Brasil, especialmente a partir da década de 1980, e a noção de reparação e compensação discutida por Barbot e Dodier (2023) na França. Nos estudos desses autores, a reparação envolve a reconstrução das vítimas e a consideração de suas expectativas de justiça e compensação. De forma análoga, a patrimonialização cultural no Brasil pode ser compreendida como um processo de valorização e reconhecimento de elementos culturais historicamente marginalizados ou esquecidos, o que funciona como uma forma de reparação simbólica, ainda que distinta da reparação jurídica.

Nesse sentido, a expansão do reconhecimento do patrimônio cultural imaterial, como no caso do ritual Yaokwa, pode ser compreendida como uma forma de reparação simbólica. Embora esse reconhecimento não corresponda necessariamente a uma normativa oficial, ele produz efeitos jurídicos e simbólicos que, em certa medida, podem compensar aspectos da marginalização histórica das tradições indígenas e reconstituir um valor sociocultural dessas práticas dentro do discurso nacional. A abordagem de Barbot e Dodier, ao enfatizar a normatividade das vítimas e a interação com diferentes atores, pode ser aplicada à compreensão dos processos de patrimonialização. A inclusão de novas perspectivas e a valorização de práticas culturais antes excluídas dos critérios tradicionais de tombamento ou registro permitem observar uma tentativa de compensar a exclusão histórica e reconstruir o patrimônio cultural de forma mais inclusiva e diversificada. Portanto, o estudo da patrimonialização cultural no Brasil e a abordagem da reparação, ampliado pela perspectiva teórica de Barbot e Dodier, compartilham a premissa de que a compreensão e a valorização das demandas e das expectativas das partes envolvidas são essenciais para a efetividade e a justiça dos processos de reconhecimento e compensação. Ambos os campos destacam a importância de visibilizar aspectos anteriormente negligenciados, seja no contexto cultural ou na reparação de injustiças. Cabe ressaltar, entretanto, que nenhuma política pública é capaz de reparar integralmente uma violência histórica; as feridas permanecem e as cicatrizes são duradouras. Contudo, é possível adotar uma abordagem sensível que registre simbolicamente tais aspectos e permita a construção de novas normativas, capazes de funcionar como freios institucionais contra possíveis violências futuras. Assim, a trajetória do processo, iniciada em 2006 e com registros de movimentações até 2023, permite acompanhar como o

reconhecimento de um bem cultural se constrói ao longo do tempo. Analisar esse percurso foi um processo de “descascar camadas” de negociação entre os diferentes atores envolvidos e de olhar para os tempos e procedimentos da burocracia na conformação do patrimônio cultural imaterial no Brasil.

Entretanto, como o enfoque desta pesquisa é desemaranhar as tramas do Estado, em recorte localizado, e compreender o contexto conflitivo que levou ONGs e outras organizações indigenistas a buscarem o patrimônio como um recurso possível para uma espécie de reparação material aos povos indígenas, minha análise desse processo foi mais um sobrevoo. Busco entender e desvendar alguns dos mecanismos estatais no “fazer patrimônio” como uma categoria de cultura nacional em ação. Assim, por ter em vista a extensão volumosa do material, direciono minha atenção a pontos específicos. Por essa razão, muitas vezes, minha análise não segue uma sequência cronológica linear, pois o que busco investigar relaciona-se a uma ordem distinta, que privilegia os modos pelos quais a burocracia estatal opera enquanto dispositivo de poder e mediação, e como essa estrutura dialoga, tensiona e negocia com os agentes que disputam o reconhecimento patrimonial como forma de reparação simbólica e material.

O reconhecimento do Yaokwa como patrimônio ocorreu por meio de etapas, que combinaram critérios formais, procedimentos técnicos e a consideração das implicações culturais e sociais da preservação. O processo envolveu profissionais de preservação cultural, representantes de organizações de apoio aos povos indígenas e lideranças do povo Enawene Nawe, com o objetivo de definir ações para o reconhecimento formal do ritual e elaborar um plano de salvaguarda, que identificasse os riscos e potencialidades associados à prática. Por entender a patrimonialização como um recurso político ambíguo, que frequentemente romantiza ou essencializa culturas e reforça o imaginário do “bom selvagem” que deve ser protegido, trago um exemplo concreto desse trabalho de documentação: a construção de canoas, que, embora não faça parte do ritual em si, está diretamente ligada à sua realização, visto que as canoas são utilizadas como ferramentas de pesca, essenciais para a subsistência durante o ritual. A inclusão dessa prática nos dossiês de patrimonialização estabeleceu uma ligação formal entre a tradição Enawene Nawe e a normativa estatal, o que garante respaldo jurídico e acesso a recursos, caso os Enawene Nawe decidam retomar a construção das canoas artesanais no futuro.

Tradicionalmente, os Enawene Nawe construíam suas canoas artesanalmente, com madeira local, prática que integra seu cotidiano e atividades de pesca. Nos últimos anos, entretanto, os Enawene passaram a utilizar também canoas motorizadas (“compradas”). O registro feito pelo IPHAN, porém, contemplou especificamente a prática tradicional de construção artesanal com madeira local e criou um parâmetro normativo formal para as canoas artesanais, mas também registrou a possibilidade de uso de barcos motorizados. Dessa forma, os Enawene Nawe mantêm autonomia para decidir qual tipo de canoa usar, quando e como, o

que juridicamente preserva sua capacidade de adaptação e de reinterpretação de suas práticas de acordo com necessidades contextuais. É justamente nesse ponto que se insere a ideia de “saída dialética”: ao documentar a prática das canoas, a patrimonialização cria um espaço normativo que respeita a autonomia local. Ou seja, os Enawene Nawe podem decidir se continuam a fabricar as canoas ou não, sem que o ritual fique rigidamente vinculado a essa prática. Caso optem por mantê-la, terão direitos e recursos garantidos; caso decidam suspender a prática, o ritual pode continuar inscrito como patrimônio. Isso permite reinterpretar o significado simbólico das canoas de acordo com mudanças temporais, ambientais ou cosmológicas.

O Yaokwa é um patrimônio de salvaguarda ativa, o que exige reavaliações periódicas pelo IPHAN para verificar se o registro e as ações de proteção permanecem vigentes. Em 2021, iniciou-se o processo de revalidação do ritual, com base em documentos administrativos produzidos entre junho de 2021 e julho de 2022. O procedimento envolveu coleta de informações atualizadas, análises técnicas, consultas públicas e elaboração de relatórios. O objetivo foi validar a permanência do Yaokwa como Patrimônio Cultural do Brasil, mapear as transformações do ritual, do povo e do território, e promover discussões sobre a sustentabilidade da prática. Os relatórios detalharam os “desafios enfrentados na salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial Indígena”, apontando condições agroecológicas adversas e dificuldades de comunicação entre o IPHAN e os Enawene Nawe, o que limitou o progresso das ações (Fontes Gomes, 2025). O registro oficial dessas vulnerabilidades estruturais dos povos indígenas é algo que vejo como positivo, pois permite que sejam conduzidas análises críticas das políticas públicas e do funcionamento de órgãos governamentais e não governamentais, como a que realizei.

A revalidação da salvaguarda é relevante diante das articulações legislativas sobre demarcação de terras, expansão agrícola e exploração de recursos, como o projeto de lei do “Marco Temporal”. Considerado inconstitucional por violar direitos fundamentais e a separação dos poderes, o projeto foi apensado a outros 13 textos e a um substitutivo do deputado Arthur Maia. Este substitutivo propõe a exploração hídrica, mineral e de infraestrutura sem consulta prévia aos povos indígenas ou à FUNAI, além de permitir o contato com povos isolados e proibir a ampliação de terras ao fixar a tese de ocupação restrita à data de 5 de outubro de 1988.

No Legislativo, a justificativa formal para a proposta é a alegação de que as demarcações interferem na segurança nacional e nos direitos individuais, além de seguirem critérios subjetivos da FUNAI. Contudo, esses argumentos omitem a legalidade do processo validado pelo STF e violam a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que garante o direito à consulta prévia, livre e informada.

Nesse cenário de instabilidade jurídica, a patrimonialização é acionada como um instrumento burocrático e uma ferramenta de governança capaz de oferecer uma reparação possível. Esse mecanismo institucional converte o reconhecimento estatal do “valor cultural

legítimo” em um recurso jurídico-administrativo. Na prática, esse respaldo formal fornece subsídios técnicos para a construção de defesas jurídicas e narrativas políticas, consolidando um argumento de complementaridade entre a proteção cultural e a proteção ambiental. Assim, a salvaguarda do patrimônio imaterial atua de forma estratégica para respaldar a manutenção da soberania territorial e viabilizar a própria reprodução material dos Enawene Nawe perante os órgãos de fiscalização e o poder público.

REPARAÇÃO SIMBÓLICA E REPARAÇÃO MATERIAL: A QUESTÃO DO PEIXE

Em caráter conclusivo, a qualificação do patrimônio como uma ação reparatória é uma escolha argumentativa, mas respaldada pelo percurso histórico-político das formas de governamentalidade indigenista no Brasil. Os próprios caminhos burocráticos dessas normativas que mapeei apontam para essa saída teórica. Por exemplo, na leitura dos documentos que compõe o processo de revalidação do Yaokwa, encontrei no texto da Súmula de Processo de Reavaliação de Bem Cultural (IPHAN, 2024) que tratou da reavaliação do ritual em 19 de abril de 2021, sob responsabilidade da Superintendência do IPHAN no Mato Grosso, uma justificativa do próprio Instituto sobre a razão originária que motivou a titulação do bem cultural. Essa razão não se referia apenas à relevância do Yaokwa para a diversidade cultural do país, mas também às questões ambientais, especialmente à progressiva escassez de peixes necessários para a realização do ritual, causada pela instalação de empreendimentos hidrelétricos, como o complexo de Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs) na bacia do Rio Juruena.

Considero particularmente relevante que a súmula tenha sido elaborada com base em um relatório técnico, desenvolvido a partir de consultas de campo, entrevistas, registros e relatórios conduzidos por funcionários do IPHAN, especialistas em áreas como ciências sociais, antropologia e disciplinas afins. Dessa forma, a própria instituição corrobora minha hipótese inicial de que o processo de patrimonialização, neste caso específico — ressalto a sua especificidade e reconhecimento que outros casos demandam investigação —, apresenta-se como uma política pública que abre uma arena de debates políticos. Essa política pública confere maior amplitude e visibilidade às vozes do povo indígena e às suas demandas específicas. Em outras palavras, a nota técnica alinha-se à perspectiva de que o reconhecimento do patrimônio imaterial pode constituir uma forma de garantir tanto o reconhecimento simbólico quanto reparações materiais para a população envolvida. O pedido de revalidação foi feito com a anuência dos Enawene Nawe e teve como objetivo garantir a subsistência material do ritual, com ênfase na pesca, que é o elemento central do Yaokwa.

A escassez de peixe é o principal argumento em favor da reparação material. Conforme indicado nos documentos apresentados pelo IPHAN, as armadilhas de pesca instaladas nos rios próximos à Terra Indígena Enawene Nawe capturavam uma quantidade mínima de pescado, insuficiente para atender à demanda ritualística. Destaco que, em 2013, os Enawene Nawe fizeram um pedido excepcional à FUNAI, o qual resultou em uma ação emergencial. Essa medida foi oficialmente caracterizada pela Fundação como extraordinária e urgente e consistiu na compra de peixes, pela instituição para viabilizar o ritual. Porém, a súmula apontou que, no ano seguinte, as lideranças Enawene solicitaram novamente recursos financeiros para a compra de peixes com a justificativa de que a pesca artesanal não era suficiente para atender às exigências do ritual. No entanto, a FUNAI declarou que se tratava de uma ação emergencial única, o que, conforme a súmula, levou as lideranças indígenas a se afastarem do IPHAN. Neste ponto, faço um destaque necessário: mesmo quando há o registro de problemas específicos — como é o caso do peixe —, tais registros não implicam uma reparação imediata ou automática. Esses registros configuram-se como instrumentos normativos que possibilitam a articulação institucional de respostas legitimadas diante de situações concretas de escassez. Contudo, não constituem garantias de ação efetiva, sendo mais adequadamente compreendidos como potenciais vias de mobilização ou de abertura para reivindicações futuras.

A súmula também mencionou que no parecer (IPHAN, 2021, 2022) não havia uma descrição detalhada das articulações e parcerias necessárias para a obtenção do peixe, mas, com base em apontamentos gerais, foi possível perceber que o peixe utilizado para fins ritualísticos era adquirido de tanques de criatório. Conforme registrado pelo IPHAN, essa compra é viabilizada por recursos do ICMS Ecológico¹⁰, acessados via Prefeitura de Comodoro-MT e Juína-MT, além de outros recursos financeiros oriundos de acordos judiciais relacionados às PCHs na bacia do Juruena.

De acordo com a súmula, além das instituições já mencionadas, a FUNAI atua como um entreposto econômico na logística do pescado. A instituição contribui com aproximadamente R\$13.000,00 para o transporte inicial dos peixes, desde os criatórios até um ponto próximo às aldeias. A partir desse local, a etapa final do trajeto até as aldeias é realizada por caminhonetes de propriedade do próprio povo indígena. Contudo, apesar da existência desse arranjo financeiro e logístico, os Enawene Nawe enfrentaram novamente instabilidade, no ano de 2021, para

10 O ICMS Ecológico é um mecanismo de repartição de receitas tributárias pertencentes aos municípios, baseado em um conjunto de critérios ambientais, estabelecidos para determinar quanto cada município irá receber dos recursos financeiros arrecadados com o ICMS do Estado. A Lei Complementar n.º 57, de 4 de janeiro de 1991, estabelece 5% para rateio entre os municípios que tenham parte de seu território integrando terras indígenas homologadas, unidade de conservação da natureza devidamente inscrita no Cadastro Estadual de Unidades de Conservação (CEUC) e, ainda, aos que possuam plano de gestão de resíduos sólidos, sistema de coleta seletiva e disposição final de resíduos sólidos.

garantir a quantidade de peixes necessária. Em 2021, os *sotakali* (mestres de canto Enawene) relataram ao IPHAN que receberam os principais apoios financeiros de empresas interessadas em construir novas usinas hidrelétricas na região. Naquele momento, esses empreendedores conduziam estudos para implementar duas novas obras de geração de energia. A implementação dessas estruturas geraria mais impostos ecológicos, que poderiam ser destinados aos Enawene para a realização do Yaokwa. Essa informação traz a delimitação de como as dinâmicas do patrimônio cultural estão interligadas a políticas internas, externas e regionais, necessárias para a garantia da subsistência dos Enawenes. O patrimônio, portanto, não é mais um ente isolado, restrito à cristalização do ritual como um marcador de memória e identidade nacional. Ele se configura como um ponto de articulação, um campo de ação que se integra à forma de gestão local do território.

Todavia, de acordo com o parecer referenciado, apesar dos percalços e das turbulências iniciais, que estavam diretamente relacionados à questão da ação emergencial para a aquisição de peixes e aos limites e alcances da atuação institucional do IPHAN, os Enawene Nawe se manifestaram positivamente acerca da revalidação do título de patrimônio cultural. Eles também avaliaram que a ação do IPHAN promoveu benefícios, pelo reconhecimento da importância e maior difusão da cultura Enawene, e pela possibilidade de captação de recursos financeiros por meio de editais públicos. Desse modo, compreendo que esses aspectos reforçam o argumento de que a noção de patrimônio pode ser entendida como uma forma de reparação que oscila entre resultados de caráter material — como no caso do fornecimento de peixe — e efeitos de natureza simbólica, expressos no reconhecimento nacional e internacional do ritual.

Por fim, quanto à salvaguarda específica, de acordo com as últimas atualizações do IPHAN à época da pesquisa (2023/2024), o plano encontra-se como um projeto em fase final de elaboração. O documento propõe medidas urgentes para resolver questões relacionadas ao acesso aos recursos naturais e, ao mesmo tempo, delineia ações de longo prazo, como o fortalecimento das políticas de educação indígena e iniciativas voltadas à valorização cultural. Adicionalmente, foi mencionado o progresso no projeto de criação de viveiros para espécies nativas da região, como buritis e açaís, que têm grande importância tanto ambiental quanto cultural para os Enawene Nawe. O desenvolvimento sustentável dessas práticas poderá servir como um modelo normativo para outros grupos sociais com demandas similares.

O plano também traz uma mudança significativa no caráter do patrimônio, que merece ser investigada mais a fundo. A proposta é migrar o registro do ritual Yaokwa da *Lista de Salvaguarda Urgente* para a *Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade da UNESCO*, o que representa um ponto de inflexão na forma como esse patrimônio será tratado nas normativas burocráticas do IPHAN. Acredito que essa mudança pode reformular a gestão do bem; assim considero relevante aprofundar a compreensão sobre

os efeitos dessa transição no futuro do Yaokwa como bem patrimonializado. De acordo com o pronunciamento do IPHAN, essa mudança foi considerada positiva pelos detentores do ritual, uma vez que representa um passo em direção ao reconhecimento e à visibilidade global dessa prática cultural.

Essa migração representa um ganho simbólico concreto: enquanto a Lista de Salvaguarda Urgente é destinada a patrimônios em risco iminente e prioriza medidas emergenciais temporárias, a Lista Representativa confere um caráter potencialmente mais duradouro, o que resulta em uma certa prioridade em relatórios oficiais da UNESCO, inclusão em programas internacionais de cooperação e maior visibilidade em fóruns globais. Essa mudança não cria benefícios materiais imediatos, mas constitui um instrumento formal e legitimado que a comunidade e os órgãos públicos podem mobilizar futuramente em negociações e articulações políticas, como a (re) delimitação territorial, a garantia de acesso a recursos naturais essenciais ao ritual e a proteção contra impactos de atividades externas, como o agronegócio e as usinas hidrelétricas. Em outras palavras, o saldo positivo real é a possibilidade de usar um registro internacional de maior relevância normativa como base para futuras reivindicações e ações estratégicas, sem que isso implique resultados automáticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, o objetivo deste artigo é examinar a patrimonialização de um ritual indígena como uma possibilidade de reparação simbólica e material. Para o desenvolvimento desta análise, partiu-se de um recorte específico da pesquisa prévia e aplicou-se uma abordagem dialética para compreender e reorganizar o entendimento contextual acerca da gestão e da formulação de políticas voltadas aos povos indígenas no Brasil, e, por fim, problematizar o conceito de reparação como horizonte ético e político das práticas patrimoniais. Ao articular reflexão teórica e proposição prática, o artigo busca tensionar as fronteiras entre o campo da pesquisa acadêmica e o das ações institucionais, para evidenciar a urgência de se pensar a patrimonialização não apenas como reconhecimento simbólico, mas como instrumento concreto de ações possíveis para reparação material.

Os dados da pesquisa demonstram que políticas de salvaguarda simbólica não substituem medidas concretas de reparação, como a demarcação de terras, indenizações ou a suspensão de empreendimentos que comprometem os ciclos ecológicos essenciais ao ritual e a integridade do próprio ecossistema local. Contudo, o reconhecimento público por meio da patrimonialização cria visibilidade e abre espaços para o diálogo institucional e a reivindicação de direitos. A escassez de peixes nos rios da bacia do Juruena — diretamente ligada à instalação de hidrelétricas

e monoculturas — expõe a dimensão material do conflito: o peixe não é apenas recurso, mas marcador simbólico das consequências do colonialismo ainda estrutural no gerenciamento dos recursos naturais. Sua ausência evidencia a tensão entre o reconhecimento institucional e a sobrevivência concreta do ritual Yaokwa, tornando-se uma “metáfora burocrática” das desigualdades estruturais que atravessam a relação entre Estado e povos indígenas.

Por fim, os saberes dos Enawene Nawe, articulados em torno do Yaokwa e enraizados no território, mostram-se como formas de resistência frente às políticas que ainda reproduzem invisibilização, tutela e expropriação. A patrimonialização, nesse contexto, não deve ser vista como um objetivo final, mas como um instrumento dentro de uma luta maior por justiça epistêmica e ecológica. Proteger e reconhecer o patrimônio cultural ou ambiental não garante, por si só, a resolução de desigualdades ou danos históricos; sua eficácia depende da implementação de políticas complementares específicas, que ao longo do tempo possam se consolidar em um arcabouço normativo mais robusto. Em outras palavras, a política pública de patrimônio funciona como uma espécie de “porta de entrada”: ao reconhecer determinados bens ou práticas como patrimônio, abre-se espaço para outras políticas direcionadas às necessidades concretas de cada grupo social — sejam elas de proteção ambiental, direitos territoriais ou valorização cultural. Nesse sentido, o patrimônio pode ser utilizado estrategicamente como uma narrativa de reivindicação e legitimação, para fortalecer as demandas sociais e políticas de grupos historicamente marginalizados e criar fundamentos jurídicos e simbólicos que sustentem ações mais amplas de justiça e reparação.

REFERÊNCIAS

1. AZOULAY, Ariella Aïcha. **Sans-papiers, désapprendre le pillage impérial (Alemanha, 35 minutos)**. YouTube revue trouble dans les collections, [s. l.], 8 set. 2021. Disponível em: <https://youtu.be/DxMxZzMKp9Y?feature=shared>. Acesso em: 20 jan. 2025.
2. BARBARÁ, Michel Paes. **Diagnóstico sobre políticas públicas de assistência social e previdenciária para a população indígena em São Gabriel da Cachoeira**. São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socioambiental, 2023. 54 p. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/diagnostico-sobre-politicas-publicas-de-assistencia-social-e-previdenciaria-para>. Acesso em: 3 nov. 2025.
3. BARBOT, Janine; DODIER, Nicolas. Construir uma abordagem sociológica da reparação. **Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, v. 55, n. 3, 2023. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/57063/35397>. Acesso em: 20 jan. 2025.
4. CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Claudio Willer. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

5. DAS, Veena; POOLE, Deborah. **Anthropology in the Margins of the State**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004.
6. DOUGLAS, Mary. **Como as instituições pensam**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EdUSP, 1998.
7. DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**: ensaio sobre a noção de poluição e tabu. Tradução de Sônia Pereira da Silva. Lisboa: Edições 70, 1991.
8. FONTES GOMES, Nina Julieta. **Saberes Enawene Nawe nas tramas do Estado**: a patrimonialização do ritual Yaokwa em contextos conflitivos. 2025. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.
9. FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société**: cours au Collège de France (1976). Paris: Gallimard/Seuil, 1997.
10. FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**: Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
11. FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território e População**: Curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
12. GUIMARÃES, Roberta Sampaio; CASTRO, João Paulo Macedo e. A gestão empresarial das memórias sensíveis. **Revista Tempo Social**, São Paulo, v. 35, n. 2, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2023.204420>. Acesso em: 30 abr. 2026.
13. GUIMARÃES, Roberta Sampaio; CASTRO, João Paulo Macedo e. Gouverner les « mémoires sensibles »: les réseaux de pouvoir à l'œuvre dans l'accès du Brésil à « La route de l'esclave » et dans le classement du site archéologique du quai de Valongo à Rio de Janeiro. **Brésil, Sciences Humaines et Sociales**, [s. l.], v. 20, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/bresils.11052>. Acesso em: 30 abr. 2026.
14. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). Superintendência do Iphan no Mato Grosso. **Súmula de Processo de Reavaliação de Bem Cultural**: Ritual Yaokwa do Povo Indígena Enawene Nawe. Processo administrativo nº 01450.001873/2021-37. Brasília: IPHAN, 2024. Disponível em: https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_documento_consulta_externa.php?9LibXMqGnN7gSpLFOOGUQFziRouBJ5VnVL5b7-UrE5QXvAXkAM1h9bzNrsWuw3WFDK0XCiiTOzfTSXhKXoip3JHGOld1jM2fTdX5Re6wOGEKf90x2Lxrqun0Ov2JdWvg. Acesso em: 26 maio. 2026.
15. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). Superintendência do Iphan no Mato Grosso. **Parecer Técnico nº 153/2021/DIVTEC IPHAN-MT/IPHAN-MT**: Parecer de Reavaliação do Ritual Yaokwa do Povo Indígena Enawene Nawe. . SEI nº 2997192. Documento inserido no Processo SEI nº 01450.001873/2021-37. Cuiabá: IPHAN, 2021.

16. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). Superintendência do Iphan no Mato Grosso. **Parecer Técnico nº 50/2022/DIVTEC IPHAN-MT/IPHAN-MT**: Parecer de Reavaliação do Ritual Yaokwa do Povo Indígena Enawene Nawe. SEI nº 3351026. Documento inserido no Processo SEI nº 01450.001873/2021-37. Cuiabá: IPHAN, 2022.
17. SMITH, Laurajane. **Uses of heritage**. Londres: Routledge, 2006.
18. SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; CASTRO, João Paulo Macedo e. Notas para uma Abordagem Antropológica da(s) Política(s) Pública(s). **Anthropológicas**, [S. l.], v. 26, n. 2, p. 17-54, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23968>. Acesso em: 25 maio. 2026.
19. SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 425–457, ago. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p425>. Acesso em: 3 nov. 2025.
20. TAUSSIG, Michael. **Shamanism, Colonialism, and the Wild Man**: A Study in Terror and Healing. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
21. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. Paris: UNESCO, 2003. 19 p. Código do documento: MISC/2003/CLT/CH/14. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_por. Acesso em: 25 maio. 2026.

Nina Julieta Fontes Gomes

Doutoranda em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Etnografia e Crítica Cultural da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-7803-7813>. E-mail: nina.julieta.fontes@gmail.com