

LUANA SONCINI

Política de patrimônio cultural imaterial na América Latina: análise dos processos de identificação e registro no Brasil e no México

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo para obtenção do título de mestre

Linha de pesquisa: Sociedade, Economia e Estado

Orientador: Sedi Hirano

**São Paulo
2012**

Para a vó Iracema.

Agradecimentos

Como não poderia deixar de ser, numa dissertação preocupada com a produção coletiva de significados, também este trabalho foi viabilizado por esforços coletivos de diversas naturezas.

Agradeço inicialmente ao Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (PROLAM – USP), por ter possibilitado o desenvolvimento deste projeto de mestrado; ao professor Sedi Hirano, orientador desta pesquisa, pela confiança depositada em meu trabalho, e pela disponibilidade e apoio desde o início do processo; e ao programa de bolsa de Demanda Social da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), cujo auxílio possibilitou a dedicação necessária à realização desta dissertação. As disciplinas cursadas nos diferentes departamentos desta universidade, experiência multidisciplinar proporcionada pelo PROLAM, também contribuíram enormemente para a minha formação, das quais destaco as ministradas pelas professoras Vivian Urquidi (PROLAM), Dominique Tilkin Gallois (FFLCH – Antropologia) e Maria Lígia Prado (FFLCH – História). Os professores que compuseram a banca de qualificação, Nicolau Sevcenko e Vivian Urquidi, suscitaram questões instigantes e pertinentes, apontando a complexidade do tema desta dissertação, que foi ali debatido com profundidade. Devo agradecer ainda a contribuição e disponibilidade dos pesquisadores Eréndira Muñoz, do *Centro de Investigación y Estudios Superiores em Antropologia Social* e Gabriel Hernández, do *Museo Nacional de Antropología*, pelas preciosas indicações bibliográficas que facilitaram minha aproximação com o tema no contexto de debates mexicano.

Meu agradecimento especial ao Virgílio, companheiro dedicado, que contribuiu intensamente com este trabalho, acompanhando os momentos de descobertas com entusiasmo, e partilhando também as inquietações e dificuldades. Pela inspiração e substância, agradeço aos meus pais, Célia e Reinaldo, e às gerações que os precedem e que me constituem. À minha irmã, Camila, meu cunhado Thiago e à toda a minha família, pelo enorme carinho. Aos amigos todos, mas em especial aos que estiveram por aqui nesses últimos dois anos, Chicão, Jubs, Amora, Lelé, Pizza, Marcão, amigo Giannoti, Edu, Godinho, Gabriel, Ivone, Bisdré, Saulo, Kellen, Alexandre, Ana Paula, Ronaldo, Mary, Ogawa, Rafa, Fê, Gilmar, Rô, e aos colegas de PROLAM Adriana, Claudionor e Waldo, por tornarem minha vida mais divertida e interessante.

Por fim, ao seu Caetano, cururueiro de Cuiabá, que há oito anos me apresentou a Viola-de-cocho, e com ela a este tema de mestrado; à dona Laurinda, paneleira de Goiabeiras, que me contou o tamanho do que sabia; ao seu Ubaldo, Claudionor e seu Jorge, que me explicaram que o Boi não tem começo nem fim...

*Sou doutor em samba, quero ter o meu anel. Tenho esse direito, como qualquer
bacharel.*
(Custódio Mesquita, 1933)

Resumo

SONCINI, Luana. **Política de patrimônio cultural imaterial na América Latina: análise dos processos de identificação e registro no Brasil e no México.** 2012. 162p. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Há cerca de uma década a noção de Patrimônio Imaterial vem sendo incorporada às políticas de patrimônio dos Estados latinoamericanos, e também no contexto internacional mais amplo, a partir da *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial* (UNESCO, 2003). Nesta dissertação são analisadas as experiências de identificação e registro de bens culturais desta natureza no Brasil e no México, por meio da apreciação de documentos oficiais produzidos no âmbito desta política, os *Dossiês de registro* realizados no Brasil e o *Inventario del Patrimonio Inmaterial* mexicano. Considera-se, a partir do histórico das políticas culturais e da relação entre Estado e cultura popular, que este tipo de reconhecimento tem características específicas na América Latina, configurando as potencialidades e desafios da implementação de tal política neste contexto. Partindo desta preocupação e da análise dos documentos mencionados, foram definidos dois eixos temáticos relacionados, que nortearam a comparação entre Brasil e México. O primeiro deles refere-se aos desdobramentos da ampliação da noção de cultura, que caracteriza este tipo de bem cultural, para as políticas de patrimônio destes países. Verifica-se que tal alargamento resulta na incorporação de tensões sociais igualmente amplas no universo de atenção desta área de intervenção estatal. No segundo eixo são privilegiadas questões relativas ao processo de atribuição de valor a estas manifestações, práticas e expressões culturais como patrimônio. Identifica-se a politização deste tipo de reconhecimento, na medida em que tem o sentido de corroborar oficialmente o valor já atribuído a tais bens em seus contextos de produção. Nesse sentido, a partir da documentação oficial são analisados os processos de negociação de critérios e conceitos de valoração, bem como da legitimidade dos sujeitos coletivos, Estado e grupos detentores dos bens culturais, no processo de reconhecimento.

Palavras chave: patrimônio imaterial, cultura, cultura popular, política cultural.

Abstract

SONCINI, Luana. **Intangible Cultural Heritage Policy in Latin America: an analysis of the processes of identification and registration in Brazil and Mexico.** 2012. 162p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

For about one decade the notion of Intangible Cultural Heritage is being incorporated within the cultural heritage policies by the Latin American states, and also in an international context, from the *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (UNESCO, 2003). In this thesis the experiences of identification and registry of this category of heritage in Brazil and Mexico are analysed, by means of an appreciation of official documents produced within this policy, the *Registry Dossiers* (*Dossiês de registro*) made in Brazil and Mexican *Inventory of Intangible Heritage* (*Inventario del Patrimonio Inmaterial*). Based on the history of the cultural policies and the relationship between State and popular culture, it is considered that this kind of acknowledgment has specific characteristics in Latin America, setting the potentialities and challenges of the implementation of such politics in this context. Beginning by this concern and the analysis of the mentioned documents, two related thematic axes were defined, which guided the comparison between Brazil and Mexico. The first of them refer to the deployment of the widening of the notion of culture, which characterizes this type of cultural heritage, to the heritage policies of these countries. It is verified that such widening results in the incorporation of social tensions, equally broad, within the universe of concern of this area of state intervention. The second axis privilege questions related to the process of attribution of value to cultural manifestations, practices and expressions as heritage. There has been identified the politization of this kind of acknowledgement, as far as it means to corroborate officially the values previously attributed to such heritage in its production context. In this sense, as of the official documentation an analysis is developed about the process of negotiation of criteria and concepts of valuing, as well as the legitimacy of collective beings, State and other groups of holders of cultural heritage in its recognition process.

Keywords: Intangible Cultural Heritage, popular culture, cultural policy.

Resumen

SONCINI, Luana. **Política de Patrimonio cultural inmaterial en America Latina: análisis de los procesos de identificación y registro en Brasil y Mexico.** 2012. 162p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Cerca de una década atrás la noción de patrimonio inmaterial se viene incorporando a las políticas de patrimonio de los estados latinoamericanos, y también en el contexto internacional, a partir de la *Convención de la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial* (UNESCO, 2003). En esta disertación son analizadas las experiencias de identificación y registro de bienes culturales de esta naturaleza en Brasil y en México, por medio de la apreciación de documentos oficiales producidos en el ámbito de esta política, los *Dossier de registro* realizados en Brasil y el *Inventario de Patrimonio Inmaterial* mexicano. Se considera, a partir de la historia de las políticas culturales y de la relación entre Estado y la cultura popular, que este tipo de reconocimiento tiene características específicas en América Latina, configurando las potencialidades y los desafíos de la implementación de tal política en este contexto. Partiendo de esta preocupación y del análisis de los documentos mencionados, fueron definidos dos ejes temáticos relacionados, que nortearon la comparación entre Brasil y México. El primero de ellos se refiere a desdoblamiento de la ampliación de la noción de cultura que caracteriza este tipo de bien cultural, para las políticas de patrimonio de estos países. Se verifica que tal ampliación resulta en la incorporación de tensiones sociales igualmente amplias en el universo de atención de esta área de intervención estatal. En el segundo eje son privilegiadas las cuestiones relacionadas al proceso de atribución de valor a estas manifestaciones prácticas y expresiones culturales como patrimonio. Se identifica la politización de este tipo de reconocimiento, en la medida en que tiene sentido de corroborar oficialmente el valor ya atribuido a tales bienes en sus contextos de producción. En este sentido, a partir de la documentación oficial son analizados los procesos de negociación de criterios y conceptos de valoración, bien como de la legitimidad de los sujetos colectivos, estado y grupos detractores de los bienes culturales, en el proceso de reconocimiento.

Palabras claves: patrimonio inmaterial, cultura, cultura popular, política cultural

Lista de siglas

ANVISA: Agência de Vigilância Sanitária
CDFB: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro
CDI: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
Cetem: Centro de Tecnologia Mineral
CFC: Conselho Federal de Cultura
CID: Centro de Información y Documentación
CNC: Confederación Nacional Campesina
CNFCP: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular
CNFL: Comissão Nacional do Folclore
CNPI: Consejo Nacional de Pueblos Indígenas
CNRC: Centro Nacional de Referência Cultural
COCEI: Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo
CONACULTA: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
DGCPI: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas
DIP: Departamento de Imprensa e Propaganda
EMATER-MG: Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais
EPAMIG: Empresa de Pesquisa Agropecuária de Minas Gerais
FOIRN: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
IBEEC: Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura
IEPHA-MG: Instituto Estadual de Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais
INAH: Instituto Nacional de Antropología e História
INALI: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas
INBA: Instituto Nacional de Bellas Artes
INDAUTOR: Instituto Nacional del Derecho de Autor
INI: Instituto Nacional Indigenista
INRC: Inventário Nacional de Referências Culturais
IPHAN: Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISEB: Instituto Superior de Estudos Brasileiros
PACMYC: Programa de apoyo a la culturas municipales y comunitarias
PAP: Programa de arte popular
PCDR: Programa de desarrollo cultural regional
PCI: Patrimônio Cultural Imaterial
PRODICI: Programa de desarrollo integral de las culturas de los pueblos y comunidades indígenas
PROPCI: Programa de patrimonio cultural intangible
SECTUR: Secretaría de Turismo
SIC, Sistema de Información Cultural
SPHAN: Serviço/Secretaria de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UNESCO: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

Sumário

Capítulo 1: INTRODUÇÃO.....	10
Capítulo 2. Política Cultural, Cultura e Política: debates e referências.	20
Capítulo 3. Cultura, patrimônio e cultura popular: breve histórico de políticas públicas e ideias políticas no Brasil e no México.....	38
Políticas culturais, cultura popular e patrimônio no Brasil	38
Políticas culturais, cultura popular e patrimônio no México.....	63
Capítulo 4. Cultura e atribuição de valor: análise de documentos das políticas de PCI do Brasil e do México.....	86
Eixo 1: Sobre como a ampliação da noção de cultura modifica o universo de intervenção da política de patrimônio.....	91
Eixo 2: Sobre a ampliação dos sujeitos sociais que detêm a prerrogativa de atribuição do valor patrimônio na política de PCI.....	119
CONSIDERAÇÕES FINAIS	150
BILBIOGRAFIA	155
FONTES	162

Capítulo 1: INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa são analisados aspectos do processo de reconhecimento do Patrimônio Cultural Imaterial (PCI), sendo aqui abordadas especificamente as experiências do Brasil e do México, por meio da análise de documentos oficiais produzidos para fins de identificação e registro deste tipo de bem cultural. Conforme definição acordada internacionalmente através da *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial*, formulada em 2003 por meio da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO)¹:

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é 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 e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. (CONVENÇÃO..., 2006: Art. 2º, item 1 grifos nossos)

A política de PCI pode ser entendida, portanto, como um mecanismo de reconhecimento como patrimônio, por parte do Estado, de manifestações e práticas culturais valorizadas até então de maneira informal pela coletividade envolvida nestas². Esse tipo de reconhecimento

¹ Em 1989 se estabelece o primeiro documento internacional sobre o tema, a *Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular* (UNESCO). Em 1992 é criado o programa *Patrimônio Cultural Imaterial* deste organismo, que fixava diretrizes para as ações de registro e salvaguarda desses bens nos Estados parte, das quais destacaremos, no âmbito de interesse desta dissertação, a reiterada importância de “no cristalizar este patrimônio que por natureza está em constante evolução, no sacarlo de su contexto (folclorización)” (AIKAWA, 2004:142). Além disso, entre 1995 e 1999, o programa desenvolve avaliações sobre a aplicação da Recomendação de 1989 nos Estados-membros. Verificou-se a necessidade de um instrumento normativo que tornasse a política de PCI mais efetiva, o que resulta no estabelecimento da *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*, elaborada em 2003. Dentre outros aspectos, avaliou-se também que a Recomendação de 1989 ressaltava apenas o valor dos produtos destas culturas e não o de seus produtores, cuja participação ativa deveria ser considerada central neste processo de reconhecimento (AIKAWA, 2004:143).

² A ideia de “reconhecimento” é largamente utilizada para a atribuição de valor como patrimônio. Mas, no caso do patrimônio imaterial ela parece adquirir um sentido um pouco mais preciso. Enquanto no patrimônio material Gonçalves (1996: 13-15) analisa o reconhecimento como um processo de “objetificação”, ou seja, um processo segundo o qual o valor atribuído é considerado anterior e imanente à coisa, então reconhecida, no caso do PCI o valor atribuído pelo Estado é efetivamente fruto do “reconhecimento”, por parte do Estado, de um valor préexistente, atribuído pelo grupo social que detém tal manifestação cultural. De todo modo, é necessário diferenciar o “tipo” de valoração atribuído até então pela população, e este novo tipo de valor, como patrimônio, que é, por sua vez, atribuído pelo Estado. Dessa forma, estende-se o direito de definição da importância de manifestações culturais para a coletividade nacional a setores da população até então aliados deste processo. Como analisam Cavalcanti e Fonseca, 2008, “Não se trata mais de garantir o acesso a recursos, informações e instrumentos culturais às diferentes camadas e grupos sociais com base em visões homogêneas e etnocêntricas de desenvolvimento, mas de favorecer não só processos de desenvolvimento que integram as diferentes camadas e grupos sociais, como também produtores de expressões culturais que importa a todos conhecer e valorizar. A noção de patrimônio cultural imaterial é um sensível instrumento nessa direção.” (2008:13)

implica em importante variação no que concerne às políticas de patrimônio, das quais se destacou para apreciação nesta dissertação duas mudanças em particular. A primeira refere-se ao reconhecimento de práticas sociais variadas – como festividades, saberes culinários, técnicas artesanais, idiomas, entre outros – como patrimônio cultural, o que é resultado de uma ampliação da própria noção de cultura que orienta as políticas de patrimônio, voltadas até então para monumentos e conjuntos arquitetônicos, sítios arqueológicos, além do patrimônio natural. A ampliação do conjunto de expressões e manifestações consideradas do universo da cultura resulta na ampliação dos aspectos da realidade sobre os quais a política de patrimônio precisa intervir. A segunda questão diz respeito à extensão da prerrogativa de atribuição do valor “patrimônio cultural” a novos sujeitos sociais. A seleção de bens culturais a serem protegidos pela política patrimonial esteve baseada em critérios desenvolvidos por especialistas, que poderiam tanto definir quais os bens selecionados, quanto acolher demandas sociais desde que justificáveis a partir de tais critérios. Na política de PCI, ainda que este modelo se mantenha em alguma medida, são considerados centrais os significados atribuídos coletivamente às manifestações culturais, o que resulta na necessidade de revisão do papel destes sujeitos coletivos, gestores públicos e a população produtora do bem cultural³, no universo da política de patrimônio. Essas duas questões constituem, portanto, os eixos de análise de tais políticas nesta dissertação.

O reconhecimento de práticas e manifestações culturais como PCI no Brasil é regido pelo decreto 3551/00⁴, que institui o *Registro*, instrumento legal de reconhecimento como patrimônio específico para os bens imateriais. O Registro “estabelece o compromisso do Estado em documentar, produzir conhecimento, e apoiar a continuidade dessas práticas sócio-culturais.” (IPHAN, 2006: 22) Assim, antes mesmo da Convenção de 2003 (UNESCO), já havia procedimentos definidos quanto à salvaguarda dos bens imateriais no contexto

³ A parcela da população que produz e atribui significados a determinado bem cultural é comumente referida como “grupo detentor”, unidade que, apesar da importância para esta discussão, merece ser matizada. Nesse sentido, Cunha (2009), analisando os processos de negociação de direitos culturais, identifica o que define como cultura com aspas, “cultura”, entendida “como recurso e como arma [dos grupos étnicos, neste caso] para afirmar identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional”. (CUNHA, 2009: 373) Essa “cultura” constitui uma unidade homogênea, sem dissensos, conflitos, ou diferenciações internas, simplificação entendida como um recurso para proteger o “argumento central” de qualquer questionamento por parte do agente externo no contexto de negociação. Nessa operação “a cultura é homogeneizada, estendendo-se democraticamente a todos algo que é, de um outro ponto de vista, uma vasta rede de direitos heterogêneos”. (CUNHA, 2009: 362) Além disso, identifica que apesar de potencializar a argumentação, “essa é uma faca de dois gumes, já que obriga seus possuidores a demonstrar performaticamente a ‘sua cultura’” (CUNHA, 2009: 313). Alguns desdobramentos da tensão entre a heterogeneidade interna dos grupos detentores e a homogeneização de sua “cultura”, na política de PCI, serão abordados no capítulo 4 desta dissertação, conforme se apresentaram na documentação analisada.

⁴ “Fica instituído o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro.”, art. 1º do Decreto nº 3.551 de 4 de agosto de 2000.

brasileiro, incluindo a existência dos chamados *Livros de Registro*, semelhantes aos Livros de Tombo, dividindo os bens imateriais em quatro categorias: saberes, celebrações, formas de expressão e lugares.

O processo para este tipo de reconhecimento no Brasil se inicia a partir da proposta de Registro – que deve ser coletiva e, preferencialmente, partir da sociedade (IPHAN, 2006: 22) – submetida à avaliação do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Após aceita a proposta, o órgão encaminha a instrução do Registro, ou seja, a elaboração de conhecimento sobre o bem cultural. A instrução, “Poderá ser feita por outros órgãos do Ministério da Cultura, pelas unidades regionais do Iphan ou por entidade pública ou privada que detenha conhecimentos específicos sobre a matéria.” (IPHAN, 2006: 22). O processo de estudos e pesquisas é regido pela metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), assim definido:

O fundamento do INRC é a noção de Referência Cultural. Segundo este conceito, os atributos que definem que um determinado aspecto da cultura de um grupo social seja considerado patrimônio são os sentidos e significados que o próprio grupo - que compartilha uma história coletiva e um modo de viver - atribui a certas práticas sociais, tornando-as referenciais. E elas são referenciais justamente porque articulam sentidos de pertencimento, de identificação, porque dizem respeito à memória e à identidade das pessoas que nelas, de alguma forma, se reconhecem.⁵

O INRC busca descrever cada bem cultural imaterial, cuidadosamente, de modo a permitir uma adequada compreensão dos processos de criação, recriação e transmissão que o envolvem, assim como dos problemas que o afetam. Trata-se de tarefa primordial para o conhecimento desse universo de bens culturais e para a fundamentação das demais ações de salvaguarda. (IPHAN, 2006: 24, grifos nossos)

Conforme destacado, a metodologia objetiva, dentre outros aspectos, permitir a identificação dos valores atribuídos ao bem cultural pelo grupo detentor, bem como evidenciar os processos criativos e de reprodução deste em seu contexto. Essa metodologia pode ser aplicada em levantamentos territoriais ou temáticos, ou seja, não necessariamente ela se refere a um bem cultural imaterial específico, podendo também ser utilizada para o mapeamento de referências culturais de uma cidade, por exemplo, por isso não resulta automaticamente no pedido de Registro de um bem imaterial⁶. No que concerne ao processo de Registro de um bem cultural

⁵ Disponível em <http://www3.iphan.gov.br:8080/interfacePublicaInrc/paginas/principal/principal.seam>, acesso em 24 de março de 2011.

⁶ Foi realizada uma experiência de disponibilização de determinados materiais produzidos no âmbito do INRC, através da Interface Pública do Sistema do Inventário Nacional de Referências Culturais – S-INRC. Em consulta ao sistema no início de 2011, havia cinquenta e três inventários disponibilizados, e cada um continha uma listagem de referências culturais extensa, chegando a cerca de três mil e quinhentos bens inventariados, embora tenham sido identificadas muitas duplicidades. No entanto, a concepção de “bens” nesse caso não deve ser

imaterial, após a realização do Inventário elabora-se um *Dossiê*, documento que sistematiza os conhecimentos produzidos no processo. Toda a documentação produzida passa por nova avaliação do IPHAN, o que resulta, nos casos de avaliação positiva, no Registro do bem cultural, após o qual são iniciadas as ações de salvaguarda específicas. Há, no entanto, significativas variações nesse processo, que serão detalhadas adiante conforme a pertinência para esta dissertação.

A seleção do México como país para a comparação com o Brasil parte do reconhecimento deste como um dos países da América Latina com importante histórico e estrutura em termos de políticas culturais e de patrimônio. Como afirma BOLAM (2000:203) “Mexico ha conocido a lo largo de su historia posrevolucionaria un interes por la cultura que no tiene comparación en América Latina”. Notadamente, desde sua independência foram realizados esforços de reconhecimento e proteção de seu patrimônio, principalmente o patrimônio arqueológico, como registro da “grandeza das civilizações pré-hispânicas” (MELÉ, 1998: 74) vinculados à preocupação de formação da identidade nacional. Avaliações do desenvolvimento das políticas culturais no México apontam para avanços importantes: “En México, en los últimos años hemos sido testigos de un debate que permitió (...) transitar hacia formas democraticas de intervenir en la cultura” (BOLAM, 2000:203). Considerando tais avaliações em conjunto, o México constitui um caso interessante para a análise do reconhecimento desta nova categoria de patrimônio, que se insere no conjunto das políticas culturais deste país e no contexto de esforços por elaborar políticas participativas.

No entanto, a política de PCI mexicana é menos estruturada e mais recente. Em 2002 foi criado o *Grupo de Trabajo para la Promoción y Protección del Patrimonio Cultural Inmaterial*⁷, cujo objetivo seria implementar a política de PCI, através da realização de um Inventário nacional, a partir do qual se pudesse estabelecer critérios e prioridades para a

confundida com a de bem cultural imaterial. A título de exemplo, no processo de Registro do bem cultural *Modo de fazer viola-de-cocho* constam como bens culturais associados a este o *Cururu* e o *Siriri*, entendidos como “complexo musical, coreográfico e poético”. Já no Inventário da *Viola-de-Cocho*, anterior ao Registro, constam como bens inventariados, ou seja, listados e descritos, as casas-oficina de artesãos luthiers da viola, que constituem lugares de referência da prática, mas não um bem cultural imaterial em si, como o *Cururu* e o *Siriri*. Essa diferenciação é necessária especialmente em razão da aproximação da nomenclatura *Inventário Nacional*, no caso do Brasil, com a nomenclatura *Inventario del Patrimonio Inmaterial de México*, que se distingue do brasileiro, como será detalhado adiante. O S-INRC está indisponível atualmente, não havendo maiores explicações a respeito nos sítios oficiais. Possivelmente o sistema está sofrendo os ajustes necessários.

⁷ Que contou com a participação do *Consejo Nacional para la Cultura y las Artes* (CONACULTA), através do *Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH), o *Instituto Nacional de Bellas Artes* (INBA), a *Dirección General de Culturas Populares e Indígenas*, (DGCPI), a *Dirección de Asuntos Internacionales* e a *Dirección General de Vinculación Cultural*; a *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* (CDI), o *Instituto de Derechos de Autor* (INDAUTOR) e o *Instituto Nacional de Lenguas Indígenas* (INALI). (MORALES, 2008:2)

elaboração dos planos de salvaguarda (MORALES, 2008:3). Em 2007 se publica o mais recente Programa Nacional de Cultura⁸, que define os eixos e estratégias de ação da política cultural mexicana até o ano atual (2012), no qual se destacam as estratégias destinadas especificamente à consolidação da política de PCI:

i. Promover la realización de inventarios del patrimonio cultural inmaterial en sus diferentes campos, (...) a través de acciones conjuntas y coordinadas con las instancias municipales, regionales y estatales, y con la participación de la sociedad civil, y desarrollar metodologías e instrumentos que contribuyan a las acciones de investigación. ii. Promover el análisis para generar propuestas legales que protejan el patrimonio cultural inmaterial y la propiedad intelectual colectiva de los creadores y portadores de las culturas populares, especialmente indígenas. (CONACULTA, 2007:45-57)

Analisando as estratégias destacadas acima, ressalta-se que, em 2007, previa-se que até 2012 as ações voltadas para esta política tivessem desenvolvido a metodologia de investigação e inventário dos bens de PCI, bem como os instrumentos legais para sua proteção.

Entre 2006 e 2010 foi realizado o *Inventario del Patrimonio Cultural Imaterial*, que hoje conta com 248 bens registrados, distribuídos por 29 dos 32 estados que compõem a nação. No artigo mais recente encontrado sobre a situação da política de PCI no país, de 2011, se observa que o México ainda não avançou na elaboração de um marco jurídico para o reconhecimento do PCI. Conforme análise de Iturriaga (2004),

Recientemente se discutió en el Senado de la República un proyecto que sustituiría a la ley vigente, titulado Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación, que no prosperó más bien por razones políticas⁹. En el Artículo 2º de esta propuesta, se considera patrimonio cultural de la nación mexicana, a “toda manifestación del quehacer humano que tenga para los habitantes de la República Mexicana, por su valor y significado, relevancia arqueológica, histórica, artística, etnológica, antropológica, tradicional, científica, tecnológica o intelectual.

El Artículo 5º de ese proyecto de ley incluye como parte del patrimonio cultural a las “zonas tradicionales” y a “todas aquellas manifestaciones sociales constitutivas de la identidad nacional, las cuales serán objeto de

⁸ O Programa Nacional de Cultura é elaborado a cada seis anos. Este documento passou a ser elaborado a partir de 1995, e se constitui de um instrumento de planejamento participativo, na medida em que conta com a participação da sociedade civil em sua elaboração.

⁹ Sobre a não aprovação deste projeto de lei, Muñoz tece algumas considerações relevantes: “Incluso en ese sexenio se posibilitó la propuesta de una nueva Ley General del Patrimonio Nacional que abrogaría la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Históricas y Artísticas y modificaría las leyes constitutivas del INAH y el INBA y, que en consonancia a la tendencia general, adelgazaría estas instituciones y favorecería la privatización del patrimonio cultural. La propuesta, aseguraron los analistas de esta ley, se fundamentó en un nuevo concepto de patrimonio cultural como un bien sujeto a explotación mercantil en beneficio privado y fue fuertemente criticada por amplios sectores académicos y sociales porque ponía en peligro la conservación de estos patrimonios y además la propuesta denotaba un desconocimiento profundo de las leyes orgánicas de los institutos por lo que no fue aprobada.” (MUÑOZ, [2012]: s/p)

estudio y registro con el propósito de identificar, preservar y difundir sus características esenciales”. (ITURRIAGA, 2004: 138)

Também não foram obtidos muitos avanços na elaboração de planos de salvaguarda dos bens reconhecidos como patrimônio imaterial da humanidade¹⁰. Dos seis bens reconhecidos internacionalmente, apenas um conta com um plano em andamento, estando os demais em processo de elaboração. Com isso, se aponta que:

[...] lo más apremiante tiene que ver con la falta de un marco jurídico que lo reconozca para estar en condiciones de dictar políticas públicas y establecer programas para su estudio, conservación, protección y apoyo.

En nuestra declaración de principios hoy nos reconocemos como un país pluriétnico y multicultural, el reconocimiento a las expresiones vivas de estas culturas sigue estando todavía pendiente. (BORBOLLA, 2011: 8, grifos nossos)

A política de reconhecimento do PCI mexicana, portanto, esteve focada na elaboração do Inventário, não havendo uma política específica de salvaguarda deste tipo patrimônio, conforme se identifica no *Atlas de infraestructura y patrimonio cultural de México*, de 2010¹¹. Diante deste quadro, configura-se momento propício para a análise proposta. No caso brasileiro é possível observar os desdobramentos do reconhecimento oficial, sendo evidenciados determinados processos de negociação inerentes a este tipo de reconhecimento. Já no do México, tendo em vista a amplitude do Inventário realizado – o que se explica, em certa medida, por não haver procedimentos e compromissos vinculados ao reconhecimento até o presente – o processo de definição da própria *concepção* desse tipo de patrimônio é mais evidente.

¹⁰ Conforme esclarece Borbolla, “Al firmar la Convención y presentar estas candidaturas, México se comprometió a (a) Elaborar un inventario de las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial. (b) Elaborar planes de salvaguarda para cada una de las manifestaciones que han sido reconocidas por la UNESCO. En estos planes se debe señalar la obligatoriedad de contar con la anuencia y la participación de las comunidades o de los portadores de estas manifestaciones del patrimonio.” (2011: 06) Até o momento foram reconhecidos como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade seis bens culturais mexicanos: “1. La Festividad indígena dedicada a los muertos, como un reconocimiento a nivel nacional; 2. La ceremonia ritual de los Voladores del Totonacapan, que abarca una extensa región entre Veracruz, Puebla, Tlaxcala y San Luis Potosí; 3. Los lugares de memoria y tradiciones vivas de los otomí chichimecas de Tolimán: la Peña de Bernal guardiana de un territorio sagrado, ubicados en el estado de Querétaro; 4. La Pirekua, canto tradicional de los purépechas del estado de Michoacán; 5. Los Parachicos en la fiesta tradicional de enero de Chiapa de Corzo del Estado de Chiapas; 6. La cocina tradicional mexicana, cultura comunitaria, ancestral y viva: el paradigma de Michoacán que abarca también a todo el país.” (BORBOLLA, 2011: 5-6)

¹¹ As políticas culturais mexicanas incidem sobre bens ora registrados como PCI através de diversos programas e políticas. Em site oficial, define-se que a salvaguarda deste patrimônio é realizada por meio dos programas: Programa de apoyo a la culturas municipales y comunitarias (PACMYC); Programa de arte popular (PAP); Programa de desarrollo cultural regional (PCDR); Programa de desarrollo integral de las culturas de los pueblos y comunidades indígenas (PRODICI) e o Programa de patrimonio cultural intangible (PROPCI). Destaca-se que tais programas são preexistentes à política de PCI, excetuando-se o PROPCI, vinculado à Dirección General de Culturas Populares, CONACULTA, a qual não apresenta definição de ações realizadas no âmbito deste programa. Isso significa que a preocupação com este de manifestação cultural não é recente, no entanto, não foram obtidos avanços significativos no que se refere à valorização destes bens como *patrimônio*.

Situando a importância das discussões aqui ressaltadas no contexto estudado, iniciando pela ampliação dos sujeitos de atribuição do valor patrimônio no conjunto da sociedade, verifica-se sua pertinência, no caso do Brasil, em importantes publicações do IPHAN a respeito:

Uma característica de fundamental importância na metodologia do INRC é o envolvimento e, mais que isso, a participação dos detentores, transmissores e usuários dos bens culturais, não apenas como informantes, mas também como intérpretes dos sentidos e valores atribuídos a esses bens e como agentes das ações de salvaguarda. Desse modo, contribui-se para que essa política de salvaguarda adquira a dimensão e o alcance de uma política pública, no sentido da incorporação ativa da sociedade em sua formulação e implementação. (IPHAN: 2010: 21, grifos nossos)

Além do processo de identificação, admite-se também como pressuposto que “A reprodução e a continuidade dos bens culturais vivos dependem de seus produtores e detentores. Por isso, eles devem sempre ser participantes ativos do processo de identificação, reconhecimento e apoio”. (IPHAN, 2006:20, grifos nossos). Nesse sentido, a definição da centralidade do grupo detentor no processo de reconhecimento e valorização do bem cultural recai também sobre as definições de salvaguarda:

Importante lembrar: esses planos [de salvaguarda] devem valorizar os modos de expressão e organização próprios das comunidades envolvidas. Afinal de contas é essa valorização que garante a sustentação dos mecanismos e instrumentos locais de transmissão e a continuidade dessas manifestações culturais. (IPHAN, 2006:25)

É importante destacar que o registro do PCI, no Brasil, implica em proposições concretas de salvaguarda, que se desenvolvem com maior ou menor agilidade dependendo da magnitude dos problemas e da articulação entre órgãos públicos e com os grupos detentores dos bens culturais. Reconhecer – para além do apoio a publicações, difusão, organização de exposições, etc. – implica, em muitos casos, em atuar de maneira articulada com outras instâncias e órgãos públicos. Na publicação *Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois: Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil 2003-2010* (IPHAN) a questão da articulação entre políticas públicas é descrita como objetivo a ser alcançado:

Um dos principais desafios da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial é, sem dúvida, sua articulação com as políticas públicas nas áreas da educação, do trabalho, da ciência e tecnologia, do meio ambiente, e outras, estratégia fundamental para a melhoria e fortalecimento das condições sociais, ambientais e econômicas que permitem a transmissão e a continuidade dos bens culturais imateriais. (IPHAN, 2010: 41)

Assim, considerando que o universo da cultura foi ampliado no sentido de abarcar práticas sociais diversas, também a política de salvaguarda deste patrimônio específico não pode se furtar a dialogar com políticas públicas de esferas de atuação estatal que incidem sobre os contextos de produção e reprodução destes bens.

No México, a discussão aqui privilegiada é igualmente fundamental, como se observa no texto do documento produzido em 2008 pelo Comitê de especialistas reunido por meio do *Grupo de Trabajo para la Promoción y Protección del Patrimonio Cultural Inmaterial*¹², no qual se estabelecem critérios e procedimentos para a elaboração do inventário. Dentre eles se destacam,

1. (...) la participación activa de ésta [a comunidade] permitirá poner de manifiesto la relevancia de lo que es más significativo para ella. (...) 3. Es preciso, a la hora de formular el Inventario, tomar en cuenta las definiciones, los conceptos y las valoraciones de los portadores del patrimonio cultural inmaterial (...) 14. Interesa identificar las formas como la comunidad produce sus propios métodos de asegurar la preservación y transmisión de los bienes culturales como resultado de su experiencia y sus tradiciones. También las formas de preservación son un patrimonio.(...)16. Hay que partir de las prácticas culturales para construir el Inventario, y no al contrario, al tratar de encasillar las expresiones culturales en esquemas preconcebidos. (MORALES, 2008:4-6, grifos nossos)

Assim, também na concepção da política de reconhecimento do PCI mexicana tem centralidade as formas e conteúdos da atribuição de valor próprios dos sujeitos detentores dos bens culturais reconhecidos. Já no que concerne à ampliação da noção de cultura e consequentemente do universo de atuação da política de patrimônio, entende-se que:

El reconocimiento y protección del patrimonio deberá hacer énfasis en la conservación de los procesos sociales que lo originan, como el mejoramiento de las condiciones de vida de los creadores y portadores de cultura, sobre todo de los que viven en pobreza extrema y en zonas de alta marginalidad. (GALICIA; GUTIERRES, 2008: 31-32)

Destaca-se desta afirmação que a salvaguarda dos bens imateriais prevê que as ações de apoio à continuidade destes bens culturais deverão incidir sobre os seus contextos de produção e reprodução. Estas duas questões, sobre a atribuição de valor e a ampliação desta política cultural, são reforçadas na descrição do documento *Metodología y Criterios Generales para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* de México, elaborado nesse contexto. Os objetivos elencados pelos autores são:

¹² O texto do documento encontra-se reproduzido em MORALES, 2008, de onde se obteve acesso a ele. O autor é titular da Dirección de Patrimonio Mundial do INAH e parte do Comitê.

1. Proponer estrategias y definir líneas de acción para establecer mecanismos que promuevan la participación de creadores y portadores del PCI (individuos, pueblos, comunidades, grupos) reconociendo y fortaleciendo sus capacidades autogestivas, en corresponsabilidad con los tres órdenes de gobierno, en la planeación y el desarrollo de los programas de salvaguardia del PCI
2. Diseñar y proponer los mecanismos necesarios para la realización de los inventarios del patrimonio cultural inmaterial del que derivaran en: la lista representativa del patrimonio inmaterial de México y la lista del patrimonio cultural inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia.
3. Destacar la relevancia de la construcción colectiva y los procesos sociales sobre la belleza o autenticidad de las expresiones del patrimonio inmaterial.
4. Vincular las acciones de salvaguardia, estudio y difusión del patrimonio cultural inmaterial de los diversos sectores de la población con los programas de desarrollo social y productivo del Gobierno de la República.
5. Convertir a la cultura en el eje transversal de las políticas públicas, para lograr transformaciones socioeconómicas que permitan mejorar la calidad de vida de los creadores y portadores de cultura, desde sus propias concepciones. (GALICIA; GUTIERRES, 2008: 33, grifos nossos)

Dentre os cinco objetivos descritos, dois convergem para a preocupação com a centralidade dos sujeitos detentores do bem cultural no contexto de reconhecimento, e os dois últimos remetem à questão da necessidade de articulação de políticas públicas, do que se destaca, inclusive, a noção de cultura como eixo transversal das demais políticas.

Buscando entender tais definições em conjunto, pode-se afirmar que o reconhecimento como PCI requer que o grupo detentor do bem cultural o reconheça como algo de valor para si, ou seja, que haja valorização social da manifestação cultural no seu contexto de produção, requisito para a valorização oficial. Complementarmente, a identificação destes bens, os estudos e pesquisas que precedem o reconhecimento, deve relacionar em quê reside o valor deles para os grupos envolvidos, quais aspectos da manifestação cultural são valorizados pela população detentora do bem. Além disso, o grupo detentor do bem cultural é sujeito fundamental para a salvaguarda deste. Assim, considerando que o reconhecimento de manifestações culturais como patrimônio constitui uma atribuição de valor social que as torna *prioritárias* em relação a interesses que, porventura, possam vir a competir com a sua continuidade, devem convergir as análises dos gestores públicos e dos grupos detentores sobre as ações de salvaguarda necessárias, que muitas vezes irão extrapolar o universo da cultura em sentido estrito, na medida em que se referem a contextos sobre os quais incidem outras políticas públicas e atores diversos.

Tais definições remetem a algumas questões que merecem maior aprofundamento, e que serão desenvolvidas nos próximos capítulos. Em primeiro lugar, ao reconhecer como patrimônio a variedade de práticas culturais valorizadas pela população, amplia-se a noção de cultura que norteia esta política. Além disso, o reconhecimento oficial de bens valorizados até então em contextos não-oficiais remete à relação entre cultura oficial e cultura popular. Por fim, há significativo desafio na necessidade de convergência do valor atribuído pelos grupos detentores do bem cultural com o valor que ora passa a ser atribuído pelo Estado. Assim, no capítulo 2, *Política Cultural, Cultura e Política: debates e referências*, são reunidas reflexões teóricas sobre tais temas. No capítulo 3 *Cultura, patrimônio e cultura popular: breve histórico de políticas públicas e ideias políticas no Brasil e no México*, busca-se compreender a articulação destes temas nas experiências históricas concretas dos países estudados. No capítulo 4 *Cultura e atribuição de valor: análise de documentos das políticas de PCI do Brasil e do México*, tais questões nortearão a análise das práticas de identificação e registro dos bens imateriais nestes países. Ao final, serão tecidas considerações sobre o processo de pesquisa que resultou nesta dissertação, e sobre a política cultural em questão.

Capítulo 2. Política Cultural, Cultura e Política: debates e referências.

Neste capítulo serão apresentadas discussões sobre a relação entre cultura e política, consideradas fundamentais para a análise das chamadas *políticas públicas culturais*, dentre as quais figura a política de patrimônio. Especificamente no que concerne ao PCI, considera-se aqui que a valorização oficial de manifestações e práticas culturais que têm valor em contextos não-oficiais conforma problemas específicos na relação entre estes conceitos. Desta forma, objetiva-se com este capítulo trazer apontamentos sobre as noções de cultura e política, a relação entre Estado e cultura popular e, por fim, sobre o aspecto político do processo de atribuição de valor a manifestações culturais populares.

A fim de compreender o que fundamenta o reconhecimento de tradições e expressões orais; expressões artísticas; práticas sociais, rituais e atos festivos; conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo; e técnicas artesanais tradicionais (CONVENÇÃO..., 2006: Art. 2º, item 2) como patrimônio cultural, considera-se pertinente iniciar este capítulo apresentando parte dos debates sobre o conceito de cultura. Passando em revista uma das importantes iniciativas de sistematização das variações históricas deste conceito¹³, empreendida por Raymond Williams, entende-se que ele, primeiramente, designava processos de cultivo e criação de animais e também de “cultivo ativo” da mente humana (WILLIAMS, 1992:10). No final do século XVIII, na Alemanha e Inglaterra, o termo adquire novo significado, passando a designar, também, o “modo de vida global” de um povo. Ao filósofo alemão Herder (séc. XVIII) o autor atribui o início do uso deste conceito no plural, ‘culturas’, indicando a pluralidade de “modos de vida” de povos, distinguidos então por essa variável, o que é considerado fundamental para o desenvolvimento da Antropologia no século XIX. Uma das principais questões que se inaugura a partir desta nova acepção do conceito é “quanto à natureza dos elementos formativos ou determinantes que produzem essas culturas características.” (WILLIAMS, 1992:11), variando entre a ênfase em um “espírito formador” primordial, uma determinação global identificada como *idealista*, ou, ao contrário, em outros processos sociais, econômicos e políticos, o que define a cultura como elemento parcial, secundário, explicação essa classificada pelo autor como *materialista*. Ainda segundo esse

¹³ Muitos autores se debruçaram sobre a questão, dentre os quais se poderia destacar, também, EAGLETON, Terry. *A idéia de Cultura*. São Paulo : Editora UNESP, 2005; e ELIAS, Norbert. *Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

autor, tal processo de desenvolvimento do conceito resulta na coexistência de “três categorias amplas e ativas de uso” deste atualmente:

(i) o substantivo independente e abstrato que descreve um processo de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético, a partir do S18; (ii) o substantivo independente, quer seja usado de modo geral ou específico, indicando um modo particular de vida, quer seja de um povo, um período, um grupo ou da humanidade em geral [...] (iii) o substantivo independente e abstrato que descreve as obras e as práticas da atividade intelectual e, particularmente, artística. Com frequência, esse parece ser hoje o sentido mais difundido: **cultura** é música, literatura, pintura, escultura, teatro e cinema. Um **Ministério da Cultura** refere-se a essas atividades específicas, algumas vezes com o acréscimo da filosofia, do saber acadêmico, da história. O uso (iii) é, na verdade, tardio. É difícil datá-lo com precisão porque é, na origem, uma forma aplicada do sentido (i): aplicou-se e transferiu-se a ideia de um processo geral de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético às obras e às práticas que o representam e sustentam. (WILLIAMS, 2007:121, destaques do original)

A sistematização do autor é de especial interesse para esta dissertação na medida em que se percebe que a concepção de cultura que orienta a definição do PCI contempla tais noções em conjunto. Alguns dos tipos de bens imateriais poderiam estar enquadrados na definição (i) e, portanto, na definição (iii), especialmente as expressões artísticas e técnicas artesanais tradicionais. No entanto, os demais tipos – a saber: tradições e expressões orais; práticas sociais, rituais e atos festivos; conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo – aderem ao conceito de cultura através da categoria (ii). A multiplicidade de conceitos de cultura abarcados pela noção de PCI atualmente sugere que, diferentemente da definição do autor, as políticas públicas culturais incorporaram também a noção (ii). No entanto, permanece como questão se, também neste caso, tais políticas estariam se direcionando para a forma aplicada do sentido (ii), transferindo-se a ideia de cultura para as obras e as práticas que representam e sustentam os “modos de vida” de um povo ou grupo. Essa questão será melhor discutida no capítulo 4, no entanto, parece ser resolvida no momento em que se define a importância dos bens culturais na sua porção imaterial, remetendo a um novo uso do conceito identificado pelo autor. Segundo Williams, estudos contemporâneos têm elaborado novas concepções a partir da convergência de aspectos da concepção idealista e da materialista, sendo a cultura entendida, nesse contexto de debates, como elemento importante na constituição de uma ordem social, da qual ela não procede nem precede. Essa vertente “encara a cultura como o sistema de significações mediante o qual necessariamente (se bem que entre outros meios) uma dada ordem social é comunicada, reproduzida, vivenciada e estudada”.

(WILLIAMS, 1992:13, grifos nossos). Assim, na concepção de PCI o valor é atribuído ao sistema de significações presente nas práticas e expressões reconhecidas.

Nessa linha, podemos acrescentar a formulação de Meneses (1999) sobre a cultura como do universo do *sentido*, “diz respeito à produção, armazenamento, circulação, consumo, reciclagem, mobilização e descarte de *sentidos*, de *significações*. Por consequência, diz respeito, igualmente, aos *valores*.” (MENESES, 1999: 89, destaques do original). Define tal processo como algo inscrito na vida social, não abstrato, que se “encarna na realidade empírica da existência cotidiana”, como “condição de produção e reprodução da sociedade” (MENESES, 1999: 89). Segundo tal definição, ainda:

[...] não caracteriza o comportamento humano uma articulação automática entre necessidade e resposta, já que estará sempre presente uma mediação simbólica. É esta "mediação" que pode ser considerada como a instância da cultura. (MENESES, 1999: 90-91)

Seu lugar é o domínio das necessidades, aquelas mesmas que determinam a sobrevivência orgânica, psíquica e social. Poderíamos até mesmo empregar o adjetivo cultural como significando o que responde a uma necessidade (qualquer necessidade) conforme um sentido e um valor. (MENESES, 1999: 94)

Essa noção de cultura é útil para compreender a ideia de imaterialidade, relacionada aos sentidos e valores a partir dos quais se responde a determinada necessidade de maneira específica em um dado grupo social. Soma-se a isso a ampliação do universo de manifestações consideradas patrimônio, já que o PCI engloba tanto expressões artísticas mais comumente reconhecidas como do universo da cultura, conforme definição de Williams (2007), quanto manifestações que não necessariamente seriam concebidas como tal, (culinária, sistemas normativos, produção de artefatos de uso cotidiano, etc.). É precisamente a partir desta noção de cultura que Meneses define o lugar das políticas culturais, “as políticas culturais devem dizer respeito à totalidade da experiência social e não apenas a segmentos seus” (1999: 94). Políticas públicas culturais como a de PCI atuam sobre diversos âmbitos da vida social, na medida em que aspectos da vida social como as formas de alimentação e de organização coletiva são objeto de regulação por parte de outros órgãos públicos não vinculados aos órgãos tradicionalmente relacionados à cultura. Nesse sentido, sendo a cultura uma dimensão da vida social, a política cultural deve ser uma dimensão que perpassa todas as demais políticas públicas:

[...] não se deveria considerar a cultura como um nível específico da vida social, mas como uma dimensão sua específica, referente a todos os níveis, espaços e campos. É a dimensão das mediações simbólicas. [...] Mas as

políticas culturais não deveriam ser, como ocorre, diretrizes e estratégias para ação de órgãos e áreas culturais, destinadas ao uso de órgãos e áreas culturais e respectivos públicos. No tocante a políticas públicas, o importante seria saber, não qual a política de uma Secretaria ou de um Ministério da Cultura, para os teatros, a música, o cinema, a literatura, o patrimônio cultural, os museus e arquivos; o folclore, a culinária tradicional, o artesanato, o lazer e os espetáculos populares, etc, etc. mas qual a dimensão cultural nas políticas de habitação, de saúde, transportes na política econômica, administrativa ou previdenciária e assim por diante.” (MENESES, 1999: 95)

Tal definição parece sugerir um modelo de atuação estatal que, justamente pela convergência com relação à concepção de cultura que justifica o reconhecimento de práticas sociais variadas como PCI, poderia contribuir com a execução desta política. Considera-se este debate como elemento central para a análise que se dará no capítulo 4, especialmente quando se refere a “bens culturais” cujos processos de salvaguarda esbarram na necessidade do estabelecimento de negociações, nem sempre com sucesso, com outras políticas incidentes sobre os mesmos contextos de produção de tais bens.

Nesse contexto, as críticas ao universo restrito de atuação das políticas culturais se desdobram em questões sobre a relação entre cultura e política, como apontam Alvarez, Dagnino e Escobar (2000):

Na América Latina, a expressão “política cultural” designa normalmente as ações do Estado ou de outras instituições com relação à cultura, considerada um terreno específico e separado da política, muito frequentemente reduzido à produção e consumo de bens culturais: arte, cinema, teatro, etc. (2000: 17)

As autoras identificam que o sentido restrito de cultura que recorrentemente orienta as políticas culturais na América Latina – sentido correspondente à definição (iii) de Williams (2007) – parte de uma noção despolitizada de cultura, como algo isento e separado da política. Contrariando tal concepção, apontam que “cultura não é uma esfera, mas uma dimensão de todas as instituições – econômicas, sociais e políticas. Cultura é um conjunto de práticas *materiais* que constituem significados, valores, subjetividades”. (JORDAM; WEEDON [1995], *apud* ALVAREZ; *et al*, 2000: 18, grifos nossos). Segundo estas autoras, a definição do *político* em determinada sociedade, bem como do que está fora deste domínio, é parte do que nomeiam como cultura política dominante (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000: 25-26). Disso decorre que o domínio da política, entendido aqui como o da negociação, da disputa e do conflito, é definido a partir de uma construção social que delimita os âmbitos da vida social passíveis de negociação, e as instituições e atores coletivos considerados legítimos para participar de tais disputas. Em se considerando a cultura como algo apartado do político,

as políticas públicas culturais seriam definidas não por processos de negociação e conflito, mas sim por decisões neutras, normalmente concebidas como de ordem técnica. Meneses também contraria tal concepção identificando que a cultura é o universo da escolha, baseada em sentidos e valores a partir dos quais se responde a uma necessidade de forma específica:

os valores culturais não são espontâneos, não se impõem por si próprios. [...] Decorrem da ação social. As seleções e opções feitas pelos indivíduos e grupos, para serem socializadas e se transformarem em padrões, necessitam de mecanismos de identificação, enculturação, aceitação. Ora, tal perspectiva ressalta, de imediato, o caráter político do universo cultural. Declaram-se valores e propõem-se sentidos que podem entrar em conflito com outros valores e sentidos. O campo cultural, portanto, imbrica-se no do poder. (MENESES, 1999: 92)

Com tal afirmação, o autor define a cultura como o domínio das escolhas, historicamente formuladas, propostas e negociadas, portanto, políticas. Ressalta especialmente que o conflito é a “instância geradora, força motriz” da cultura (MENESES, 1999: 92), sem o qual ela seria descaracterizada, por assim dizer:

[...] pretender que a cultura tenha funções anestésicas, de harmonização e integração social, já é uma forma cultural de agir (segundo interesses hegemônicos), mas desfigura o fenômeno se pretender eliminar de seu horizonte especificamente o conflito, a desarmonia, a segmentação. (MENESES, 1999: 92)

Assim, retomando a questão das políticas culturais, sob o viés da cultura como parte do “político”, Alvarez *et al* (2000), definem a política cultural como “ativa e relacional. Interpretamos política cultural como o processo posto em ação quando conjuntos de atores sociais moldados por e encarnando diferentes significados e práticas culturais entram em conflito uns com os outros.” (2000: 24). Ainda que tais autoras estejam preocupadas em discutir as políticas culturais dos movimentos sociais¹⁴, tal discussão pode ser pertinente, no que tange a esta dissertação, também para a definição de políticas culturais estatais. Isso porque, na concepção despolitizada de cultura, a ideia de reconhecimento do patrimônio nacional seria tarefa de especialistas que selecionariam os bens culturais cuja relevância, ou valor, seria inerente a estes, e caberia a este técnico *reconhecer* este valor. Quando se trata do reconhecimento do patrimônio imaterial, no entanto, é necessário operar com a noção de que há variados atores sociais, cujos distintos significados atribuídos às práticas culturais

¹⁴ As autoras nesta obra defendem que as “arenas públicas não-governamentais ou extra-institucionais – inspiradas ou construídas principalmente por movimentos sociais – possam ser igualmente essenciais para a consolidação de uma cidadania democrática significativa para grupos e classes sociais subalternos” (ALVAREZ, 2000: 34)

reconhecidas devem estar em relação¹⁵. Nesse sentido, acrescenta-se ainda a afirmação de Meneses (1999) quanto à função das políticas culturais de Estado “A legitimidade e necessidade de políticas culturais já ficou declarada quando se apontou que a cultura não é espontânea, mas construída e necessitada de cultivo.” (MENESES, 1999: 95), ou seja, sendo a cultura um processo de negociação e construção social, deve haver um posicionamento público. No que se refere às políticas de patrimônio, o autor é ainda mais específico: “fica patente que, neste domínio [da cultura], é não apenas legítima, como igualmente indispensável a formulação de políticas e estratégias de atuação. Formas institucionais de indicação de valor (como, por exemplo, o tombamento), têm relevância social.” (MENESES, 1999: 92, grifos nossos).

No entanto, definir a importância do Estado na arena de conflitos não significa ignorar suas limitações, o que equivaleria a manter o tipo de concepção criticada por Alvarez *et al* (2000), segundo a qual o Estado teria sido, nas primeiras décadas do século XX,

Concebido como promotor de mudanças a partir de cima e assim, como o agente primário da transformação social, o ideal de um Estado forte e intervencionista, cujas funções eram vistas como incluindo a “organização” – e, em algumas concepções a própria “criação” – da sociedade [...]. (ALVAREZ *et al*, 2000: 28)

Assim, o Estado não é o principal ator social nesta arena, nem tampouco suas ações definem ou “criam” a sociedade ou a cultura. Da mesma forma, ele tampouco teria o poder de destruir uma sociedade ou uma cultura. Conforme definição de Marilena Chauí (2006)

Se imaginarmos outra relação dos órgãos estatais com a cultura, talvez devamos retornar a concepção antropológica abrangente - a cultura como prática social que institui um campo de símbolos e signos de valores e comportamentos -, acrescentando, porém, que há campos culturais diferenciados no interior da sociedade em decorrência da divisão social das classes e da pluralidade de grupos e movimentos sociais. Nessa visão múltipla da cultura, nesse campo ainda da sua definição antropológica, torna-se evidente a impossibilidade, de fato e de direito, de que o Estado produza cultura. O Estado passa a ser visto, ele próprio, como um dos

¹⁵ É necessário esclarecer, no entanto, que a crítica à visão despolitizada das políticas de patrimônio não é recente, nem inaugurada pela concepção de PCI. Ainda na década de 80, no contexto brasileiro, Antônio Arantes definia que a política de valorização e defesa do patrimônio “se estrutura em torno de intensa competição e luta política em que grupos sociais diferentes disputam, por um lado, espaços e recursos naturais e, por outro, concepções ou modos particulares de se apropriarem simbolicamente e economicamente deles.” (ARANTES, 1984: 9) No México, Enrique Florescano define o caráter político da política de patrimônio: “[...] el patrimonio nacional no es un hecho dado, una entidad existente en sí misma, sino una construcción histórica, producto de un proceso en el que participan los intereses de las distintas clases que conforman la nación” (FLORESCANO, 1997: 17, destaques do original). Mas, considerando que a política de PCI tem como um de seus pressupostos a ampliação dos setores sociais com lugar na disputa pela definição dos bens a serem reconhecidos, definir cultura como parte do domínio da política é condição essencial deste tipo de reconhecimento.

elementos integrantes da cultura, isto é, como uma das maneiras pelas quais, em condições históricas determinadas e sob os imperativos da divisão social das classes, uma sociedade cria para si própria os símbolos, os signos e as imagens do poder. É produto da cultura e não produtor de cultura. E um produto que exprime a divisão e a multiplicidade sociais. (CHAUI, 2006: 135, grifos nossos)

Assim, também o Estado é um produto da cultura e, portanto, definir a necessidade de seu posicionamento também requer não desconsiderar sua histórica vinculação com as classes dominantes. Reconhecer esse caráter como historicamente construído, como produto da cultura – portanto, mutável – é fundamental para que o reconhecimento de bens culturais identificados com a “cultura popular” assumam um papel essencialmente distinto das políticas de patrimônio comprometidas com tais classes, conforme define Florescano:

La selección y el rescate de los bienes patrimoniales se realiza de acuerdo con los valores de los grupos sociales dominantes, que por fuerza resultan restrictivos y exclusivos. Aun cuando un Estado con un proyecto nacionalista emprende la tarea de proteger su patrimonio, la configuración “nacional” de éste casi nunca coincide con la verdadera nación sino con los propios intereses de ese Estado. Véase, por ejemplo, en el caso de los Estados hispanoamericanos, la marginación que padecen los grupos étnicos precisamente porque sus tradiciones difieren de los criterios dominantes. (FLORESCANO, 1997: 15)

Reconhecer aspectos da cultura popular como patrimônio não significa, em si mesmo, modificação desse modelo de concepção de patrimônio. Antes deste tipo de reconhecimento, muitas foram as aproximações e apropriações da cultura popular pelo Estado, conforme será discutido no capítulo 3. Portanto, a abertura da política patrimonial para os signos e valores na forma como são produzidos por diferentes sujeitos sociais implica na ampliação do espaço de atuação política destes sujeitos, por meio da cultura. O contrário disso equivaleria a incorporar elementos da chamada cultura popular no universo da “cultura oficial”, com objetivos de “harmonização e integração social”, ou seja, buscando eliminar os conflitos trazidos por estes sujeitos, remetendo à atuação de um Estado que objetiva “organizar” ou “criar” a sociedade.

Para amparar a discussão sobre a relação conflituosa entre cultura oficial e cultura popular considera-se relevante a reflexão proporcionada por Bakhtin (2008)¹⁶, que explora o desenvolvimento da cultura popular medieval numa esfera de tensão entre esta e a cultura

¹⁶ O autor em questão, na obra citada, analisa a produção de François Rabelais, autor renascentista, a partir da qual tece sua análise sobre a cultura popular na Idade Média e suas transformações no Renascimento. Obviamente que o contexto analisado pelo autor difere em absoluto do estudado aqui, no entanto, sua contribuição é considerada relevante em diversos estudos sobre a “cultura popular”, bem como sobre a noção de circularidade da cultura. Destacamos, neste estudo, especialmente suas contribuições no que se refere à relação entre cultura popular, cultura oficial e cultura dominante, entendidas as duas últimas como equivalentes, naquele momento histórico dado.

oficial dominante. Tal desenvolvimento se dá nos intervalos do controle oficial, os dias de festa e de feira, nos quais se realiza a praça pública. A tensão com a cultura dominante pode ser identificada nas passagens em que define a relação de legalidade provisória, “Evidentemente, essa legislação [que contemplava a realização de determinadas práticas sociais] era forçada, incompleta, e alternava com a repressão e as interdições.” (BAKHTIN, 2008: 78) O autor aponta, neste contexto, a importância de não interpretar tal legalidade como ato de permissão ou autorização, mas sim de retirada, suspensão provisória do controle¹⁷. Dessa forma, “foi graças a essa existência extra-oficial que a cultura do riso se distinguiu por seu radicalismo e sua liberdade excepcionais, por sua implacável lucidez.” (BAKHTIN, 2008: 62). Importante resgatar da definição de Bakhtin, ainda, que o intervalo de controle dava-se não apenas numa relação com os detentores do poder e da ordem oficial, mas no interior dos próprios homens, matizando, com isso, uma possível visão de separação estanque entre grupos opostos:

Sem nenhuma dúvida, o riso foi uma forma defensiva exterior. Foi legalizado, gozou de privilégios, foi eximido da censura exterior [...] Mas é totalmente inadmissível reduzir a esse o sentido do riso. [...] Esse liberta não apenas da censura exterior, mas antes de mais nada do grande censor interior, do medo do sagrado, da interdição autoritária, do passado, do poder, medo ancorado no espírito humano há milhares de anos. O riso [...] Abriu os olhos para o novo e o futuro. Conseqüentemente, ele não apenas permitiu exprimir a verdade popular antifeudal, mas também ajudou a descobri-la, a formulá-la interiormente. (BAKHTIN, 2008: 81)

Assim, teríamos uma definição de cultura popular, elaborada por Bakhtin para este período, como a cultura que se desenvolve – como decorrência da ação social, retomando Meneses (1999) – paralelamente e nos interstícios da cultura oficial dominante, e cuja característica que a diferencia e contrapõe a esta é a abertura para o novo. A cultura popular, nesta interpretação, se opõe à fixidez pretendida pela cultura dominante¹⁸, às certezas sobre as quais está baseada, e, com isso, carrega o potencial de desestabilizá-la. No período analisado por Bakhtin, a *potência* desestabilizadora da cultura popular se realiza no Renascimento, quando a cultura popular fecunda a cultura oficial:

¹⁷ Nas palavras do autor, “[...] o povo não tem de forma alguma a sensação de que obtém alguma coisa que deveria aceitar com veneração e reconhecimento. Não lhe dão absolutamente nada, deixam-no em paz. [...] é muito importante para todo o ambiente do carnaval que ele não tenha começado à maneira piedosa ou séria, por ordem ou autorização, mas a partir de um simples sinal que marca o início do júbilo e das extravagâncias.” (BAKHTIN, 2008: 214-215)

¹⁸ Conforme definição do autor, “a festa medieval era um Jano de duas faces: se a face oficial, religiosa, estava orientada para o passado e servia para sancionar e consagrar o regime existente, a face risonha popular *olhava para o futuro e ria-se nos funerais do passado e do presente*. Ela opunha-se à imobilidade conservadora, à sua “atemporalidade”, à imutabilidade do regime e das concepções estabelecidas, punha ênfase na *alternância* e na *renovação*, inclusive no plano social e histórico. (BAKHTIN, 2008:70)

[além da adoção das línguas vulgares pela literatura] Toda uma série de outros fatores, resultantes da decomposição do regime feudal e teocrático da Idade Média, contribuiu igualmente para [...] essa mistura do oficial com o não-oficial. A cultura cômica popular que, durante séculos, formara-se e defendera sua vida nas formas não-oficiais da criação popular [...] e na vida corrente não-oficial, içou-se aos cimos da literatura e da ideologia a fim de fecundá-las [...]. tudo isso se associou ao saber humanista, à ciência e à prática médica, à experiência política [...]. o riso da Idade Média, durante o Renascimento, tornou-se a expressão da consciência nova, livre, crítica e *histórica* da época. (BAKHTIN, 2008: 62-63, destaques do original)

Nesse momento, o *novo* gestado ao longo da Idade Média no universo da cultura popular, invade os espaços da cultura oficial, ultrapassa “os limites estreitos das festas, esforça-se por penetrar em todas as esferas da vida ideológica” (BAKHTIN, 2008: 84). Isso parece não significar, no entanto, a substituição de uma cultura pela outra, nem a supressão de uma delas. O autor identifica que, no interior da cultura dominante as elaborações da cultura popular se “degeneram”, são “reduzidas”, “falsificadas”, “empobrecidas”¹⁹. No entanto, parece frutífero considerar igualmente importante sua análise quanto à continuidade da crítica no interior dessa “cultura popular”:

O verdadeiro último grito de Rabelais é a palavra popular alegre, livre, absolutamente lúcida, que não se deixa comprar pela dose limitada de espírito progressista e de verdade acessíveis à época. [...] À sua luz [das imagens da festa popular], mesmo as melhores perspectivas parecem, em suma, limitadas e afastadas dos ideais e esperanças populares, encarnados nas imagens da festa popular. (BAKHTIN, 2008: 399-400, grifos nossos)

Nesse trecho o autor analisa que as reelaborações da cultura dominante, fecundada pela cultura popular neste período, não são consideradas suficientes diante dos “ideais e esperanças populares”. Ou seja, se os aspectos da cultura popular incorporados pela cultura oficial dominante são empobrecidos neste contexto, isso não suprime a potência desestabilizadora da

¹⁹ Tais palavras são recorrentes no texto, conforme sua interpretação: “Por um lado, produz-se uma estatização da vida festiva, que passa a ser uma vida de aparato; por outro, introduz-se a festa no cotidiano, isto é, ela é relegada à vida privada, doméstica e familiar. [...] a festa quase deixa de ser a segunda vida do povo, seu renascimento e renovação temporários. Sublinhamos o advérbio quase porque, na verdade, o princípio do carnaval é indestrutível. Embora reduzido e debilitado, ele ainda assim continua a fecundar os diversos domínios da vida e da cultura.” (BAKHTIN: 2008: 30) Parece necessário pontuar sua semelhança com relação aos discursos que vêm na cultura popular uma degeneração, redução, falsificação, empobrecimento da, neste caso, cultura erudita, como definido por Ginsburg: “Dessa meira [reconhecendo que as classes subalternas possuíam cultura] foi superada, pelo menos verbalmente,[...] a posição de quem distinguia nas ideias, crenças, visões de mundo das classes subalternas nada mais do que um acúmulo inorgânico de fragmentos de ideias, crenças, visões de mundo elaborados pelas classes dominantes provavelmente vários séculos antes”. (GINSBURG, 2006: 18, grifos nossos) Não foram encontrados estudos que abordassem a análise de Bakhtin como inversão deste tipo de posicionamento, e não cabe a este estudo fazê-lo. No entanto, pareceu necessário demonstrar esta semelhança a fim de indicar certa irresolução a respeito do caráter da “influência recíproca entre a cultura das classes subalterna e a cultura dominante” (GINSBURG, 2006: 18), conforme definição de Ginsburg a respeito da análise de Bakhtin.

cultura popular, que mantém a gestação do novo, que extrapola a dose limitada de “verdade acessível à época”.

A partir das reflexões proporcionadas pela leitura de Bakhtin, destacam-se duas questões complementares. A primeira delas é o reconhecimento do potencial desestabilizador da cultura popular com relação às práticas oficiais, o “censor externo”. A noção de potencial indica que não necessariamente essa cultura possui um objetivo político dessa natureza. Uma formulação semelhante, embora com implicações e desdobramentos distintos, os quais não se pretende aprofundar aqui²⁰, encontra-se em Satriani (1986) quando define o folclore como “cultura de contestação”:

Não desejamos, por outro lado, colocá-lo como cultura alternativa, justamente porque assumimos o termo contestação numa acepção extremamente problemática - a que é dada, de resto, pelo próprio significado do termo, isto é, “produzir uma evidência contrária” [...]. Tendemos assim a assumir o folclore como algo que [...] assume, em face desta cultura dominante, uma posição de cultura diversa, contestadora da sua autoproclamada universalidade, pelo simples fato de existir e por alguns dos seus conteúdos específicos. (SATRIANI, 1986: 88-89, grifos nossos)

Essa definição remete, na interpretação aqui sugerida, à ideia de cultura popular como cultura não-oficial, fora do universo da cultura dominante, o que permite que se mantenham possíveis e operantes variadas formas de produção simbólica e de resposta a necessidades, retomando os termos de Meneses (1999: 94). Interessa na formulação de Satriani a ideia de que a cultura popular não se constitui necessariamente como “alternativa”, mas como “cultura diversa”, que ocorre *apesar* da cultura oficial.

Essa interpretação será útil para melhor qualificar os embates colocados para a política de PCI num contexto de valorização e salvaguarda de bens que se constituíram nesses interstícios do

²⁰ Não cabe a esta dissertação discutir as conclusões de Satriani (1986). No entanto, é importante sinalizar que, ao incorporar seu conceito de “contestação”, não se pretende corroborar a divisão entre “folclore contestação” e “folclore narcotizante”, considerada classificação demasiado normativa. No contexto de sua argumentação, Satriani conclui que “E aqui termina por revelar-se a *ambigüidade* objetiva da cultura folclórica: ela é contestadora da cultura dominante - explícita e implicitamente e em diversos níveis - mas esta última *tenta continuamente e consegue quase sempre* desarmar a função contestadora, tornando-a praticamente inoperante, potencializando ao contrário a função narcotizante, em razão do que uma cultura, nascida essencialmente contra o poder, termina por tornar-se cultura funcional do poder. (SATRIANI, 1986:162, grifos nossos). No trecho grifado se evidencia que, para este autor, o fim último do folclore seria contestar o poder, e que este fim “quase nunca” é devidamente alcançado, ou seja, a cultura popular não realiza, em grande parte das circunstâncias, o que “deveria” realizar. Considerando tal “essência” como um modelo do que deveria se realizar, vale a pena resgatar uma definição de E.P. Thompson sobre o entendimento da história, “Toda experiência histórica é obviamente, em certo sentido, única. Muito protesto contra isso coloca em questão não a experiência (que permanece por ser explicada), mas a relevância do modelo contra o qual ela está sendo julgada.” (THOMPSON, 2001:77, grifos nossos). Ou seja, ao julgar o folclore a partir da realização ou não de um modelo predefinido, para o qual ele “nasceu”, perde-se a oportunidade de entender a experiência concreta vivida por estes grupos.

controle oficial, nos espaços onde ele é suspenso. Diferentemente do contexto analisado por Bakhtin, esses espaços de suspensão do controle oficial são entendidos, no Estado moderno, como espaços de ausência do Estado, como o lugar da clandestinidade. Reconhecer tais bens como patrimônio implicou, em alguns casos, a necessidade de enfrentar os mecanismos de controle e regulação estatais que marginalizaram aspectos destas práticas e seus produtores. Obviamente não se pretende ignorar com isso o conflito deste reconhecimento oficial. No entanto, parece demasiado inocente, ou irresponsável, considerar que tais aspectos e seus produtores devam permanecer fadados aos contextos de clandestinidade. Assim, entende-se que, num contexto democrático de reconhecimento destas práticas como patrimônio, essas “culturas diversas”, que contestam as práticas oficiais pela sua simples existência, possam tornar mais democráticas determinadas práticas oficiais.

A segunda questão destacada a partir da leitura de Bakhtin refere-se ao potencial destabilizador da cultura popular quanto ao “censor interior”. Nesse sentido, a cultura popular contrasta não apenas uma regulação exógena e imposta como cultura oficial, mas também um conjunto de concepções que estrutura determinadas escolhas e valores amplamente partilhados. Marilena Chauí, ao definir a ideia gramsciana de hegemonia, parece oferecer uma interpretação a respeito destes “conceitos interiorizados” no contexto histórico moderno, em sociedades de classes:

É constituída pela sociedade e, simultaneamente, constitui a sociedade, sob a forma da subordinação interiorizada e imperceptível. A hegemonia não é forma de controle sociopolítico nem de manipulação ou doutrinação, mas uma direção geral (política e cultural) da sociedade, um conjunto articulado de práticas, ideias, significações e valores que se confirmam uns aos outros e constituem o sentido global da realidade para todos os membros de uma sociedade, sentido experimentado como absoluto, único e irrefutável porque interiorizado e invisível como o ar que se respira. Dessa perspectiva, hegemonia é sinônimo de cultura em sentido amplo e sobretudo de cultura em sociedade de classes. (CHAUÍ, 2006: 22, grifos nossos)

Considerando o Estado como produto desta cultura (CHAUÍ, 2006: 135), ele está internamente associado a esse conjunto de práticas, ideias, significações e valores, constituindo a hegemonia e sendo constituído por ela. Isso teria resultado nas concepções de patrimônio alinhadas aos valores e grupos sociais dominantes, conforme as definiu Florescano (1997:15). Nesse contexto, o quê representa o reconhecimento de manifestações e práticas culturais da cultura não-oficial como patrimônio? Se a hegemonia for considerada como absoluta e irrefutável, significaria necessariamente, nas palavras de Satriani, uma tentativa de “desarmar a sua função contestadora” (1986: 162). É sem dúvida a forma como a cultura

popular foi apropriada pelo Estado em inúmeros contextos. Apenas para exemplificar o que será melhor desenvolvido no capítulo 3 desta dissertação, segue-se a crítica de Gonçalves (1996) com relação às concepções de patrimônio vigentes no Brasil no final da década de 1970 e início dos anos 80:

Diferentes modalidades de “cultura popular” representadas no discurso de Aloísio [Magalhães, gestor do IPHAN no período] podem não ser identificadas do mesmo modo por aqueles que a experimentam efetivamente no cotidiano. A integridade e a continuidade que caracterizam, segundo Aloísio, as diversas formas do “fazer popular” não são necessariamente atributos por meio dos quais os diversos segmentos da população identificam suas práticas cotidianas. Assim, um centro religioso – uma igreja católica ou um terreiro de Umbanda – que venha a ser “tombado” pelo Estado como um “monumento nacional” em razão de seu significado “histórico” e “cultural” é reapropriado por grupos e categorias sociais com finalidades práticas, cotidianas, religiosas ou sociais, muitas vezes em contradição com os propósitos expressos pelas ideologias oficiais de patrimônio cultural. (GONÇALVES, 1996:110-111, grifos nossos)

Assim, as formas de apropriação do Estado com relação à cultura popular são parte de um conjunto de ideias, valores e práticas hegemônico, resultando em ações que objetivam valorizá-la, mas, ao mesmo tempo, acabam por retirá-la de seu contexto, imprimindo-lhe significações reprodutoras da cultura hegemônica. É nesse sentido que parece fundamental reforçar a ideia da necessidade de abertura, por parte do Estado, às formas e conteúdos da atribuição de valor que se processa nos contextos de produção e reprodução destes bens culturais. Conforme a definição de Chauí (2006),

[...] hegemonia também significa que essa totalização não existe apenas passivamente, na forma de dominação, mas é um processo, ou seja, precisa ser continuamente modificada, renovada, alterada e desafiada sob a ação de lutas, oposições e pressões sociais. [...] por ser um processo sujeito a desafios e pressões, ela propicia o surgimento de uma contrahegemonia (outra visão de mundo) por parte daqueles que resistem à interiorização da cultura dominante, mesmo que essa resistência se manifeste sem uma deliberação prévia [...]. (CHAUÍ, 2006: 22)

Assim, partindo do entendimento de que o tipo de valorização da cultura popular que permeia as políticas culturais e de patrimônio é definido por modelos de significação hegemônicos, admite-se, aos menos por exclusão, que a “resistência à interiorização” destes modelos pode possivelmente ocorrer nos contextos de atribuição de valor não-oficiais. Dessa forma, se existe a possibilidade de superação ou enfrentamento dessa lógica, ela se dá na abertura ao debate democrático sobre os critérios e conteúdos da atribuição de valor que se processa nessas políticas. Isso, obviamente, não é tarefa simples, tendo em vista, como já mencionado,

que a hegemonia conforma um “sentido global da realidade”, “experimentado como absoluto, único e irrefutável porque interiorizado e invisível como o ar que se respira.” (CHAUÍ, 2006).

Nesse sentido, ressalta-se o aspecto político do processo de atribuição de valor às expressões e práticas da cultura popular, enfatizando a necessidade de negociação de seus termos e conteúdos. Na obra de Boaventura de Sousa Santos encontra-se uma das iniciativas recentes de sistematização dos mecanismos de produção da lógica hegemônica de hierarquização cultural²¹, do que se destaca, no âmbito de interesse deste estudo, a proposta de desenvolvimento do que o autor chama de “sociologia das ausências”²², que parece oferecer elementos importantes para esta discussão. O autor a define como uma sociologia que estudaria a lógica de produção ativa de *não-existência* de determinadas culturas, povos e epistemologias alternativos ao sistema hegemônico, afirmando que “La no-existencia es producida siempre que una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no inteligible o desechable.” (SANTOS, 2010:37) Identifica cinco mecanismos fundamentais a partir dos quais se daria tal fenômeno. O primeiro mecanismo seria o da classificação dos diferentes modos de saber e produzir conhecimento a partir de critérios derivados de um destes modos, o conhecimento científico. Assim, desenvolvendo-se como método e, ao mesmo tempo, como formulador dos critérios de avaliação de todos os métodos existentes, o conhecimento científico se autovalida ao passo que desqualifica todos os outros tipos de saber e conhecer, ou os torna invisíveis enquanto tais. O segundo mecanismo seria a construção da ideia de uma história linear da humanidade, que partiria de um ponto, a barbárie, a outro, a civilização. Desta forma, o presente, como realização dessa evolução, seria restrito à realidade ocidental, e a partir disso se atribuiria aos demais povos a posição de atraso, e a suas elaborações culturais a de resíduos do passado. O terceiro mecanismo seria a naturalização

21 O autor tem dedicado inúmeras publicações a esse respeito, tanto de sua autoria como através da reunião de autores alinhados a esta proposta, principalmente nos últimos dez anos, num evidente esforço de posicionamento político e proposição de uma linha de pesquisas. De interesse para o tema também se destaca, da obra do autor, o livro SANTOS, Boaventura de Sousa. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. In: Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Volume 1. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2001.

22 Além da publicação utilizada neste trabalho, de 2010, a proposição de uma sociologia das ausências foi encontrada em publicação de 2006, SANTOS, Boaventura de Sousa. Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. In: Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires). 2006. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar>. Além disso, as proposições do autor não se restringem à sociologia das ausências, destacada aqui pela convergência ao tema de interesse. Vale ressaltar, ainda, que complementarmente a esta, defende o que chama de “sociologia das emergências”, que “consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. En tanto que la sociología de las ausencias amplía el presente uniendo a lo real existente lo que de él fue sustraído por la razón eurocéntrica dominante, la sociología de las emergencias amplía el presente uniendo a lo real amplio las posibilidades y expectativas futuras que conlleva.” (SANTOS, 2010:41)

das hierarquias produzidas socialmente – portanto, intencionalmente –, com destaque para o emprego das noções de raça e gênero. O quarto, por sua vez, seguiria uma lógica semelhante aos anteriores: com bases autoreferenciadas seriam definidos os aspectos culturais universalmente válidos, ou globais, critério a partir do qual estes teriam prerrogativa sobre todos os demais, considerados então como parciais, locais e particulares. Por fim, o quinto mecanismo seria o de classificação de formas de produção a partir de critérios fundados num sistema determinado, o capitalismo, que é utilizado como modelo para invalidar todos os sistemas de produção rivais ou alternativos (SANTOS, 2010:37-40). A partir destes mecanismos as “culturas diversas”, ou seja, que divergem dos modelos hegemônicos, seriam desqualificadas e tornadas invisíveis e inexistentes. Todos esses mecanismos guardariam uma estrutura comum, qual seja, partiriam de critérios autorreferenciados e autoconfirmadores para negar a existência do diverso, definindo o próprio conhecimento como único válido, a própria configuração histórica como única presente, a própria raça como superior, a própria cultura como universal e o próprio sistema econômico como forma de produção exemplar²³. É interessante notar que os mecanismos identificados por Santos (2010) tem estreita relação com as categorias estabelecidas para o reconhecimento dos bens imateriais. As políticas de PCI objetivam reconhecer, ou seja, atribuir valor social, visibilidade e existência, a formas diversas de produção de conhecimento em relação ao conhecimento formal, a técnicas artesanais, que igualmente divergem da produção industrial capitalista. Além disso, resulta no reconhecimento de práticas culturais “locais” em âmbitos mais alargados – nacional e internacional – contrariando a lógica de hierarquização que reduz tais práticas em favor de outras entendidas como “universais”. Por fim, a definição deste patrimônio como imaterial, vivo e presente, pode contrastar – embora possa contribuir, conforme o tipo de abordagem – a noção de que tais manifestações constituem resquícios do passado.

No que concerne à discussão da superação destes modelos de hierarquização, as reflexões de Eduardo Viveiros de Castro (2002), em seu esforço por definir como a antropologia deve lidar com a diversidade de conhecimentos própria dos contatos proporcionados pela investigação antropológica, pode oferecer elementos importantes para este estudo, visto que se relacionam com a discussão aqui empreendida:

²³ Tal mecanismo poderia ser verificado em outras esferas da cultura como, por exemplo, o estabelecimento do próprio modelo de Estado como o único que deve ser reconhecido “internacionalmente” – expressão que em si mesma fixa a universalização do modelo Nação – ou mesmo que a própria concepção de religião, e seu respectivo deus, é a única verdadeira, mecanismo segundo o qual, inclusive, o status de humanidade dos povos que não a partilhavam foi questionado, produzindo uma não existência de seres humanos enquanto tais, anterior mesmo à ciência e, por conseguinte, ao racismo científico.

Sabe-se o estrago causado pela antropologia ao definir a relação dos nativos com seu discurso em termos de crença — a cultura vira uma espécie de teologia dogmática —, ou ao tratar esse discurso como uma opinião ou como um conjunto de proposições — a cultura vira uma teratologia epistêmica: erro, ilusão, loucura, ideologia. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:130)

Não se trata, tampouco, de reduzir a antropologia a uma série de ensaios etnossociológicos sobre visões de mundo. Primeiro, porque não há mundo pronto para ser visto, um mundo antes da visão, ou antes, da divisão entre o visível (ou pensável) e o invisível (ou pressuposto) que institui o horizonte de um pensamento. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:123)

Assim, o autor define como pressuposto para os estudos antropológicos que não se deve abordar as elaborações de grupos culturais distintos como sendo fruto de uma “visão” parcial, “crença” ou “opinião”, de uma totalidade/verdade que estes ignoram, a qual apenas o observador externo teria acesso. Então, ao invés de visões, crenças ou opiniões, Viveiros de Castro defende que se tratariam de outros *conceitos*, e assim “os conceitos que eles se dão, as ‘descrições’ que eles produzem, são muito diferentes dos nossos — e portanto que o mundo descrito por esses conceitos é muito diverso do nosso” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:124).

Ao longo de seu estudo, o autor demonstra como o mecanismo de dominação reside, também, na dificuldade de reconhecer os pressupostos que conformam o universo hegemônico de conceitos, como o de que haja um único mundo, que poderia apenas ser “visto” de diferentes formas, dentre outros exemplos²⁴. O autor não defende que se deva abdicar desses

²⁴ Tais exemplos são bastante contundentes e auxiliam na compreensão do que o autor propõe. O primeiro deles refere-se à noção ocidental segundo a qual as categorias animal e humano são distintas por princípio, podendo apenas variar a relação estabelecida entre elas por diferentes culturas. Esse pressuposto é verificado através do estranhamento em relação à afirmação “Os pecaris (espécie de suíno) são humanos”, identificada com uma etnia específica. O autor toma tal afirmação como parte do conceito de ser humano desta etnia. Tal enunciado “afirma, *inter alia*, que a noção de ‘espírito humano’, e o conceito indígena de socialidade, incluem em sua extensão os pecaris — e isso modifica radicalmente a intenção desses conceitos relativamente aos nossos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:134). E, contrapondo os pressupostos ocidentais, ressalta “Pois não há ‘primeiro’ os pecaris e os humanos, cada qual de seu lado, e ‘depois’ sobrevém a ideia de que os pecaris são humanos: ao contrário, os pecaris, os humanos e sua relação são dados *simultaneamente*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:135). Define, por fim, que a ideia de que um animal é humano deve ser encarada como um *conceito equivalente* à ideia, ocidental, de que o ser humano é um animal. O segundo exemplo refere-se à noção de que todos os seres humanos sejam compreensíveis através de uma teoria biológica. Nesse caso, trata-se de um diálogo, mal sucedido enquanto tal, entre uma professora de uma missão no Peru e uma mulher da etnia Piro. Resumidamente, a professora afirma a necessidade de ferver a água para evitar a diarreia enquanto a mulher piro lhe explica que a água fervida provoca diarreia. Diante da insistência da professora, a mulher piro justifica que os corpos deles são diferentes dos outros (da professora, ou dos habitantes de Lima). “O argumento de que ‘nossos corpos são diferentes’ não exprime uma teoria biológica alternativa, e, naturalmente, equivocada, ou uma biologia objetiva imaginariamente não-standard. O que o argumento piro manifesta é uma ideia não-biológica de corpo, ideia que faz com que questões como a diarreia infantil não sejam tratadas enquanto objetos de uma teoria biológica. O argumento afirma que nossos ‘corpos’ respectivos são diferentes, entenda-se, que os conceitos piro e ocidental de corpo são divergentes, não que nossas ‘biologias’ são diversas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:140) Essa argumentação remete à discussão empreendida por Manuela Carneiro da Cunha no artigo “Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico”. Iniciando a identificação das diferenças entre esses tipos de conhecimento, a autora define que: “Poderíamos começar notando que, de certa maneira, os conhecimentos tradicionais estão para o científico como religiões locais para as universais. O

pressupostos adotando os conceitos de outras culturas – atualizando-os para nós – mas de que é necessário, caso haja interesse em estabelecer uma relação simétrica, assumí-los como *conceitos equivalentes*. Em se tratando de uma política pública relativa às culturas populares, caso distinto do contato entre o antropólogo e os grupos étnicos que estuda na medida em que implica em uma relação explicitamente política, suas contribuições sugerem que o diálogo democrático entre as partes envolvidas requer, especialmente do Estado, que seja capaz de considerar os *conceitos* de valoração, produzidos no contexto não-oficial das culturas populares, como conceitos equivalentes.

Para tomar um exemplo um pouco mais próximo, uma questão que parece superada nos discursos oficiais da política de PCI mas, como se verá através da análise das práticas de identificação, é parte das formulações hegemônicas quanto à cultura popular, refere-se à forma de apreensão da dinâmica histórica nestes contextos.

Os instrumentos internacionais [...] tratam ainda o conhecimento tradicional, muito embora esta acepção esteja sendo cada vez mais contestada, como um *thesaurus*, isto é, um conjunto completo e fechado de lendas e sabedorias transmitidas desde tempos imemoriais e detidas por certas populações humanas, um conjunto de saberes preservados (mas não enriquecidos) pelas gerações atuais. Note-se que uma concepção como essa envia as políticas públicas na direção do “salvamento”. O que passa a importar não é a conservação dos modos de produção os conhecimentos tradicionais, e sim o resgate e a preservação desses *thesauri*, que se compararam a outras tantas “Bibliotecas de Alexandria”. (CUNHA, 2009: 364)

Em termos de discurso, tal concepção já teria sido amplamente contestada, inclusive nos documentos internacionais de concepção do PCI, como se teve oportunidade de notar no excerto citado nesta dissertação sobre a concepção de patrimônio imaterial constante da Convenção de 2003, que define esse patrimônio como “constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história”. No entanto, a concepção de que se deve salvar as formas “originais” de tais manifestações que estariam ameaçadas pela “modernidade” é amplamente aplicada, sendo observável inclusive em um dos pressupostos definidos na mesma Convenção:

Reconhecendo que os processos de globalização e de transformação social, ao mesmo tempo em que criam condições propícias para um diálogo

conhecimento científico se afirma, por definição, como verdade absoluta, até que outro paradigma o venha a sobrepujar, como mostrou Thomas Khun. Essa universalidade do conhecimento científico não se aplica aos saberes tradicionais – muito mais tolerantes -, que acolhem frequentemente com igual confiança ou ceticismo explicações divergentes, cuja validade entendem seja puramente local. “Pode ser que, na sua terra, as pedras não tenham vida. Aqui elas crescem e estão portanto vivas.” (CUNHA, 2009: 301)

renovado entre as comunidades, geram também, da mesma forma que o fenômeno da intolerância, graves riscos de deterioração, desaparecimento e destruição do patrimônio cultural imaterial, devido em particular à falta de meios para sua salvaguarda (CONVENÇÃO..., 2006: s.p., grifos nossos)

Sem a pretensão de aprofundar tal problemática, vale mencionar a análise de Tamaso (2005), que recupera as reflexões do antropólogo Peter J. N. Nas, no que tange à problematização da concepção de PCI presente nesse pressuposto da Convenção de 2003,

Nas (2002) destaca ainda o paradoxo dado no programa, que enquanto se baseia no fato de que a urbanização, modernização e globalização constituem o grande perigo para a variedade das culturas humanas, terminam por globalizar o fenômeno para reagir à mesma globalização. A globalização e a localização, por estarem criando uma crise de identidade, acabam por gerar novas formas de identidades. Essa luta pela identidade é o que segundo Nas (2002) constitui o foco da crise social contemporânea e a iniciativa da UNESCO. (TAMASO, 2005: 24, grifos nossos)

A crítica parece suficiente para apontar a necessidade de, nos estudos sobre os bens culturais a serem reconhecidos como patrimônio, distanciar-se deste postulado totalizante, não incorrendo no “ocioso debate”²⁵, conforme o define Monteiro (1996), “no qual ou se faz uma defesa apaixonada da resistência cultural, ou se prognostica para um futuro próximo a homogeneidade cultural da humanidade” (1996: 92). O que a autora propõe, no lugar disso, é a investigação sobre “os mecanismos culturais políticos e econômicos que organizam a relação entre os processos mundiais e os processos locais de produção cultural” (MONTEIRO, 1996: 93). No que concerne à discussão sobre a política de PCI, essa preocupação significaria abrir mão da explicação globalizante do efeito da “modernidade” ou da “globalização” sobre os bens culturais reconhecidos, assumindo como tarefa compreender a forma específica da relação entre os processos mundiais com cada um desses processos locais de produção cultural. Assim, seria o caso de considerar a concepção sobre o efeito homogeneizador da globalização como um pressuposto hegemônico, que deve ser considerado *conceito equivalente* às interpretações dos grupos detentores destes bens culturais sobre o mesmo processo.

²⁵ A autora o refere dessa forma tomando como pressuposto “a constatação de que a extensão, em escala mundial, de mercados, dinheiro, sistemas de informação e consumo não reduziu – e não parece ser capaz de fazê-lo, pelo menos a curto prazo – a diversidade cultural a uma cultura transnacional idêntica a si mesma. Com efeito, apesar do vigor com que as imagens de “imposição cultural” promulgadas pelas teorias antiimperialistas e anticolonialistas se impuseram à nossa percepção, a homogeneidade cultural não se realizou nem mesmo quando, no auge da expansão colonial, o Ocidente impôs seu domínio sobre vastas regiões do globo. [...] não há dúvida, pois, de que a imagem de uma modernidade una e coesa que se impõe contra uma tradição que resiste é uma dessas convicentes quimeras que várias décadas de pesquisa sócio-antropológica nos legou.” (MONTEIRO, 1996: 92)

As reflexões aqui delineadas configuram os subsídios para a análise crítica do histórico de políticas culturais relativas à cultura popular e ao patrimônio nos países estudados, o que se desenvolverá no capítulo que segue, e também como ferramenta de análise dos documentos produzidos nos contextos das políticas de PCI no Brasil e no México, o que se processará no capítulo 4 desta dissertação. Em síntese, o percurso de reflexão traçado neste capítulo parte da discussão sobre o conceito de cultura que orienta o reconhecimento de práticas, manifestações e expressões populares como bens culturais, passando pela relação entre cultura e política, Estado e cultura popular, e suas implicações para a política de PCI.

Assim, o conceito de cultura privilegiado equivale à ideia de cultura como sistema de significações produzido por dada sociedade (WILLIAMS, 1992; MENESES 1999). Os bens culturais ora reconhecidos seriam, portanto, os elementos fundamentais destes diversos sistemas de significações e respostas a necessidades conforme sentidos e valores específicos. Na medida em que tais sistemas são historicamente definidos e redefinidos através da ação e negociação dos coletivos implicados, a cultura se imbrica no campo da política (MENESES, 1999; ALVAREZ *et al.*, 2000). Esta definição vale tanto para os contextos de produção e reprodução dos bens culturais quanto para o próprio contexto de reconhecimento oficial destes como patrimônio, se desdobrando em questões não apenas para a política cultural em questão, como também para a atuação estatal como um todo. Disso resulta que, também o reconhecimento do PCI é parte de um sistema de significações e de uma disputa política pela produção de signos coletivos conforme sentidos e valores específicos.

Nesse contexto, emerge o questionamento sobre a relação entre Estado e cultura popular, do que se sugere aqui, a partir de Bakhtin (2008) e Chauí (2006) que o primeiro estaria historicamente alinhado a um sistema de significações hegemônico, e no segundo poderiam ser forjados os sistemas de significação contrahegemônicos. Tal variação se evidencia na valorização, até aqui não-oficial e popular, de conhecimentos, técnicas e valores não alinhados às formas de produção de conhecimento e riqueza hegemônicas, que seriam invisíveis do ponto de vista oficial, retomando os termos de Santos (2010). Coloca-se, por conseguinte, na elaboração de políticas culturais democráticas, a necessidade do reconhecimento do caráter político, portanto não natural, neutro ou evidente, dos modelos diversos de atribuição de valor gestados em contextos oficiais e não-oficiais. Considerá-los conceitos equivalentes, conforme formulação de Viveiros de Castro (2002), abriria espaço para o embate político e democrático na construção dessa política cultural.

Capítulo 3. Cultura, patrimônio e cultura popular: breve histórico de políticas públicas e ideias políticas no Brasil e no México.

Apesar da sua definição internacional, a política de reconhecimento do PCI responde a necessidades de construção de signos coletivos específicas conforme o contexto em que está inserida. Considera-se aqui que o reconhecimento desta categoria de patrimônio adquire sentidos particulares nos Estados latinoamericanos, haja vista o histórico das políticas de patrimônio, bem como das concepções e intervenções estatais no que diz respeito à chamada cultura popular, que responde pela quase totalidade dos bens ora reconhecidos. Dessa forma, para subsidiar a análise dos processos de identificação e registro de bens culturais imateriais no Brasil e no México foi realizado um esforço de reunir reflexões e debates presentes na historiografia de ambos os países sobre tais temas. Este breve histórico não tem a pretensão de aprofundar o tema, mas é considerado necessário para que a análise da política atual não se restrinja a um retrato estático da realidade, inserindo-a em uma perspectiva mais ampla. Como não poderia deixar de ser, este histórico aborda um determinado aspecto da realidade, ocupando-se especificamente da atuação estatal, considerada tema privilegiado para iluminar a análise dos documentos oficiais produzidos no âmbito da política de PCI. Importante esclarecer, ainda, que não se trata de localizar esta política em uma história evolutiva, linear e harmônica, mas, ao contrário, identificar as diversas tradições que informam as concepções desta política atualmente.

POLÍTICAS CULTURAIS, CULTURA POPULAR E PATRIMÔNIO NO BRASIL

As publicações oficiais dedicadas à política de PCI no Brasil²⁶ declaram que Mário de Andrade teria sido o precursor deste tipo de reconhecimento: “Foi o intelectual e poeta paulistano quem deu início à reflexão sobre o patrimônio cultural imaterial brasileiro.” (IPHAN, 2006:09), e associam o reconhecimento deste tipo de patrimônio a uma linha cronológica que inicia em 1922, com a Semana de Arte Moderna²⁷. Dessa forma, associa-se o

²⁶ Para citar os dois principais exemplos: INSTITUTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois: A trajetória da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil 1936/2006*. Brasília : Departamento do Patrimônio Imaterial, 2006, e também em CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; FONSECA, Maria Cecília Londres. *Patrimônio Imaterial no Brasil: Legislação e Políticas Estaduais*. Brasília: UNESCO (Representação no Brasil); Educarte, 2008.

²⁷ No entanto, parece necessário diferenciar dois momentos distintos no Movimento Modernista. Primeiramente ele pretende impactar o meio artístico brasileiro propondo uma revisão estética da arte desenvolvida até então. Já no chamado “período ideológico” seus objetivos se expandem, e ele passa a formular um projeto de cultura nacional, no qual o “papel do 'povo' e da cultura popular tornam-se predominantes” (SCHELLING, 1990:92).

reconhecimento atual como evolução do processo que se inicia nas primeiras décadas do século XX, na esfera intelectual e política, relativo à busca de uma nacionalidade brasileira autêntica, e de uma identidade cultural específica. A associação com Mário de Andrade se deve, em grande medida, ao Ante-projeto de Lei para a fundação do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), elaborado por ele em 1936. Neste, propunha uma “concepção integrada do patrimônio, em que lugares, objetos, fazeres, saberes, manifestações do erudito e do popular se colocavam simultaneamente como elementos representativos da nacionalidade” (TOJI, 2009:12). No entanto, o Decreto-Lei 25, de criação do SPHAN, aprovado em 1937²⁸, “privilegiaba los bienes ‘muebles e inmuebles de excepcional valor’, ya que sólo se podía ejercer la protección por medio de una institución jurídica – el tombamento – que únicamente se aplica a los bienes materiales.” (LONDRÈS, 2004:171). Assim, a proposta de Mário de Andrade teria sido rejeitada especialmente no que concerne ao reconhecimento das manifestações culturais populares²⁹. Conforme Gonçalves (1996), a política de patrimônio tinha características e objetos bastante específicos:

[...] a política do SPHAN, de 1939 até 1979, enfatizou fortemente a proteção, preservação e a restauração de monumentos arquitetônicos de natureza histórica e religiosa. Eles eram concebidos por Rodrigo [de Melo Franco de Andrade, gestor do SPHAN entre as décadas de 30 e 60] como emblemas da “tradição” e da “civilização” no Brasil. Sua função seria a de ensinar à população valores tais como a unidade e a permanência da nação. Nesse sentido, o Brasil era visualizado por meio de seus monumentos arquitetônicos históricos e religiosos. (GONÇALVES, 1996: 85)

Nesse sentido, o povo relativo às políticas de patrimônio era parte da nação a ser educada, e o Estado assumia, portanto, a função de produtor da sociedade e da cultura, noção criticada por Chauí (2006: 135). Gonçalves define tal política de patrimônio como “Práticas de colecionar,

Nesse contexto, Shelling ressalta a divisão entre verde-amarelistas e antropófagos que, partindo de uma mesma crítica, da natureza exógena da cultura oficial, desenvolveram projetos políticos distintos. Além disso, neste mesmo período, há outras leituras e projetos envolvendo a noção de unidade da cultura brasileira, dos quais se destaca a obra *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, publicada em 1933. Segundo Ortiz, “Gilberto Freyre reedita a temática racial, para constituí-la, como se fazia no passado (...) em chave para a compreensão do Brasil. A passagem do conceito de raça para o de cultura elimina uma série de dificuldades colocadas anteriormente a respeito da herança atávica do mestiço. (...) O que era o mestiço torna-se o nacional” (ORTIZ, 2006:41).

²⁸ É no governo Vargas que tem início uma política cultural formalizada, através da criação de instituições específicas, “voltadas para setores onde o Estado ainda não atuava.” (CALABRE, 2005: s/p), e a criação do SPHAN é um dos importantes exemplos nesse sentido.

²⁹ A própria noção de arte foi utilizada com sentidos diferentes entre a proposta de Mário de Andrade e o documento do Decreto. No ante-projeto, Andrade teria utilizado a palavra no sentido de “engenho humano” e não no sentido erudito das Belas Artes. Já no Decreto-Lei 25, se “irá considerar o patrimônio sob os critérios dos “fatos memoráveis da história do Brasil” e do “valor excepcional”. Desse modo, a prática dentro da instituição em seus primeiros tempos consolidou o campo da Arquitetura como conhecimento operativo para realizar o que se considerava patrimônio.” (TOJI, 2009:13) Assim, “Na política implementada pelo SPHAN a perspectiva estética predominou sobre qualquer outra. Em primeiro lugar estava a valorização do estilo barroco, depois do neoclássico e do moderno.” (OLIVEIRA, 1992:121)

restaurar e preservar objetos como propósito de expô-los para que possam ser vistos e preencham as funções pedagógicas e políticas que lhe são atribuídas” (GONÇALVES, 1996: 15). Nesse ínterim, Velloso (2007) identifica o processo de posituação do “popular” em outras esferas do Estado varguista: “[as elites] é que são as verdadeiras responsáveis pela crise nacional. (...) O povo é a 'alma da nacionalidade', as elites é que se distanciaram dessa alma quando se deixaram fascinar pelos exemplos alienígenas” (2007:174). Especialmente no período do Estado Novo, destaca-se que há uma reconceitualização específica do “popular”:

De um lado, estão seus aspectos positivos, na medida em que nele se encontra a alma nacional – a pureza, a espontaneidade, a autenticidade são virtudes das manifestações populares. De outro, o povo é referido como inconsciente, analfabeto, deseducado, sendo necessária a educação popular. A positividade do popular é resgatada pela ação política do Estado. (OLIVEIRA, 1992:71, grifos nossos)

Essa visão colabora para a definição de inaptidão do povo brasileiro para a participação política. O sujeito social designado pelo Estado para resgatar a positividade do popular é a elite intelectual, que “desde os primórdios da nacionalidade se auto-elegera 'consciência iluminada da nação', [e] nos anos 30 foi chamada a direcionar sua atuação no âmbito do Estado” (CAPELATO, 2005:212)³⁰.

Distinguem-se duas frentes de atuação do Estado Novo na área da cultura, por meio do Ministério da Educação e do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), criado em 1939, formados por intelectuais com alinhamentos políticos distintos³¹:

Entre essas entidades ocorreria uma espécie de divisão do trabalho, visando a atingir distintas clientelas: o Ministério Capanema volta-se para a formação de uma cultura erudita, preocupando-se com a educação formal; enquanto o DIP buscava, através do controle das comunicações, orientar as manifestações da cultura popular. (VELLOSO, 2007:144)

³⁰ Partindo desta definição, Capelato identifica que “A política cultural do regime, embora tenha se inspirado nas experiências nazi-fascistas, distanciou-se delas em muitos aspectos: enquanto na Alemanha e na Itália houve um grande esforço para se organizar uma “cultura de consenso”, através da conquista de uma sólida base de apoio envolvendo diferentes setores sociais (populares, especialmente), no Brasil o governo ocupou-se em estruturar uma política de consenso que envolvia, prioritariamente, os setores de elite, onde foi buscar a legitimação do regime.” (2005:13) Dessa forma, o povo e sua “cultura popular” continuam sendo vistos como verdadeiros representantes da “brasilidade”, do caráter nacional, mas, no entanto, carecem de guia, carecem da atuação dos intelectuais, por meio do Estado, para a boa condução de sua cultura. “Cabe ao intelectual auscultar as fontes vivas da nacionalidade, de onde emana a autêntica cultura.” (VELLOSO, 2007:175)

³¹ Como explicita Velloso, “O Ministério Capanema reunia um grupo ligado à vanguarda do movimento modernista: Carlos Drummond de Andrade (chefe de gabinete), Lúcio Costa, Oscar Niemeyer, Cândido Portinari, Mário de Andrade.” (VELLOSO, 2007:144). Já o DIP, tinha sua “composição em torno de Lourival Fontes, incluía nomes como o de Cassiano Ricardo, Menotti Del Picchia e Cândido Motta Filho. Intelectuais esses conhecidos pelo pensamento centralista e autoritário, que viria a incluir um rígido controle nos meios de comunicação. É esse grupo que vai dar as linhas mestras da política cultural direcionada às camadas populares.” (VELLOSO, 2007:144-145)

Assim, por um lado havia o interesse por manifestações culturais populares, promovendo-se estudos e, a partir deles, delimitada “valorização” destas³². Por outro, a atuação estatal junto aos setores populares visava ao controle do potencial desestabilizador destas manifestações³³.

Em suma, além da estratégia autoritária e desmobilizadora da política varguista em relação ao ‘povo’ (CAPELATO, 2005:211), cuja ‘ignorância’ o incapacitaria para a política, o governo incentivou estudos que vinculassem e identificassem a cultura popular com a “alma nacional”, porém dentro de limites bem definidos. Por um lado, tais estudos tinham a função de selecionar a “boa” cultura popular, cuja identificação ficava a cargo dos intelectuais, e separá-la da “má” cultura popular, que deveria ser “educada” ou civilizada (VELLOSO, 2007:175). Por outro, propostas como a de Mário de Andrade para a definição de Patrimônio Nacional representavam um grau de reconhecimento elevado demais para o regime. Os bens que deveriam ser consagrados e protegidos advinham da cultura erudita, afinal, não poderiam ser protegidas e incentivadas manifestações culturais que se relacionavam com práticas cotidianas identificadas, direta ou indiretamente, com ignorância.

Entre o final da década de 1940 e o início de 1960 a ideia de cultura popular será alvo de intensos debates e disputas políticas no Brasil. Inicialmente, se dá entre o grupo de folcloristas que organiza a Comissão Nacional do Folclore (CNFL) e defende o caráter científico de seus estudos, e os cientistas sociais que buscam se diferenciar da proposta folclorista. Em meados da década de 1950, por sua vez, são debatidas novas formulações sobre a cultura popular por meio dos estudos desenvolvidos pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB). Todas estas iniciativas sofrerão importante retração a partir do golpe militar de 1964, mas ainda

³² Mesmo considerando a flexibilidade do Estado quanto aos temas e abordagens dos estudos da cultura popular quando destinados à formação da cultura erudita e conhecimento do caráter nacional (autêntica e genuína), é importante notar que o alcance da ação dos intelectuais envolvidos era bastante limitado. Revendo a atuação de Mário de Andrade, percebemos que sua atuação foi intensamente tolhida quanto aos projetos que envolviam incremento dos estudos e reconhecimento do folclore. Em 1935 foi criado o Departamento Municipal de Cultura de São Paulo, para o qual Mário de Andrade foi nomeado diretor. Um dos projetos desenvolvidos com apoio do Departamento de Cultura, que converge especialmente para as preocupações deste trabalho, foi a fundação da Sociedade de Etnografia e Folclore (SEF), em 1937, apontada por Vilhena (1997), como importante tentativa de institucionalização destes estudos (p.90). O Departamento cria também a Sociedade de Sociologia, e, segundo Peirano “as duas faziam parte de um esforço pioneiro de administração pública e era o objetivo de Mário de Andrade aliar-se à universidade de forma a fornecer uma base mais científica ao folclore” (1992:85). Todavia, a instituição do Estado Novo modificou a estrutura do governo de estado e, em maio de 1938, Mário de Andrade é destituído do cargo junto ao Departamento de Cultura, desestabilizando o apoio financeiro conferido à SEF, e implicando na redução das suas atividades, até sua dissolução, no início de 1939.

³³ O tratamento dado às manifestações da cultura popular era, portanto, diferenciado segundo o público que se pretendia atingir, concorrendo abordagens distintas quanto a temas correlatos, por exemplo, a cultura identificada como de origem africana deveria ser estudada pelos intelectuais, ao passo que, ao mesmo tempo, era mantida uma visão bastante depreciada em relação ao samba, que deveria ser “educado para educar”.

assim constituíram influências importantes para a discussão sobre cultura popular no Brasil, razão pela qual merecem uma análise mais detida.

Com o fim do Estado Novo, em meio à redemocratização do país, é criada em 1946 a CNFL³⁴. A presidência da CNFL ficou a cargo de Renato Almeida, que havia sido integrante do Movimento Modernista na década de 20. Os intelectuais envolvidos com a CNFL organizaram uma mobilização de abrangência nacional visando ampliar a rede de folcloristas, e definir critérios, conceitos e uma metodologia específica para os estudos do folclore. Entre 1947 e 1954 realizaram encontros anuais e proporcionaram a organização de comissões estaduais, visando a identificação e unificação do caráter nacional³⁵. Em 1951 foi realizado o I Congresso Brasileiro de Folclore³⁶, no Rio de Janeiro. Deste encontro resultou a *Carta do folclore brasileiro*, documento no qual definiram o que seria considerado “fato folclórico”, num evidente debate com as ciências sociais³⁷. Antes de analisar essa definição, portanto, vale a pena retomar as questões suscitadas por Florestan Fernandes no artigo “Sobre o Folclore”, publicado originalmente em 1945:

O folclore, como forma de conhecimento “científico” [...] nasceu de uma necessidade da filosofia positiva de Augusto Comte e do evolucionismo inglês de Darwin e Herbert Spencer, e, também, de uma necessidade histórica da burguesia. Pois ele se propõe um problema essencialmente prático: determinar o conhecimento peculiar ao povo, através dos elementos materiais que constituem sua cultura. Ou seja, o folclore propunha-se estudar os modos de ser, de pensar e de agir peculiares ao “povo”. (FERNANDES, 2003:39)

Neste trecho introdutório do artigo, o sociólogo destaca entre aspas duas noções que irá criticar ao longo do texto, quais sejam a das aspirações científicas dos folcloristas do século XIX, e da sua definição de povo. Assim, Fernandes teria desqualificado a tentativa de conceituação dos fatos folclóricos e da atribuição de caráter científico aos estudos realizados pelos folcloristas a partir da identificação de que tais fatos seriam parte de um conceito amplo que os engloba, o de cultura, e que esta é área de estudo das ciências sociais³⁸. Essa definição

³⁴ A CNFL se instituiu por meio do Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (IBEEC). Este órgão, vinculado ao Ministério das Relações Exteriores, foi criado em atendimento à demanda de organização estatal para a participação nas conferências da UNESCO, também recém fundada.

³⁵ Como afirma Oliveira “foram criadas comissões estaduais [...] orientando uma visão de “unidade brasileira como equilíbrio das diversidades regionais” (OLIVEIRA, 2008: 92)

³⁶ Nos anos anteriores realizaram eventos anuais intitulados “Semana Nacional de Folclore”, mas foi a partir do I Congresso de 1951 que se formulou o documento citado, resultado de esforços por uma maior definição metodológica.

³⁷ A noção parafraseia a definição de Durkheim de “fato social”, denotando o objetivo de criar um conceito equivalente, especificamente voltado para os estudos do folclore.

³⁸ Fernandes define a questão nos seguintes termos: “Os fatos apresentados e caracterizados como folclóricos estão compreendidos numa ordem de fenômenos mais ampla – a cultura – e podem ser estudados como aspectos

se relaciona diretamente à sua crítica quanto à noção de povo defendida pelos folcloristas até aquele momento. Assim, definindo que os fatos folclóricos são parte da cultura, como conceito totalizante, conclui neste artigo que não há uma especificidade cultural de grande relevância que poderia ser identificada como característica do povo ou de uma camada específica da sociedade, e que tal diferenciação teria sido fruto da iniciativa folclorista de observar as expressões populares descontextualizadas³⁹. Segundo o autor, localizando-as em contexto mais amplo, se entende que “O ideal social [...] expresso também sob a forma de elementos folclóricos, abrange indistintamente todas as classes sociais, sobrepondo-se às variações restritas da vida de seus membros e às diferenças ocasionadas por essas variações” (FERNANDES, 2003:45). Nas suas palavras, identifica que “existem diferenças de mentalidade entre os indivíduos que pertencem a classes sociais diferentes. É porém uma diferença de grau e não de natureza” (FERNANDES, 2003:44). Assim, a natureza dos valores, ou dos “modos de pensar e agir” dos integrantes de uma sociedade seria a mesma, variando o grau de acesso a determinados conhecimentos e manifestações culturais, mas não os valores ou “elementos considerados básicos para a sobrevivência da sociedade” (FERNANDES, 2003:45).

Quando se define o conceito de fato folclórico no Congresso de 1951, segundo a análise de Vilhena (1997), teria sido atribuído um caráter extremamente abrangente às manifestações entendidas como fato folclórico para, em resposta aos questionamentos de Fernandes, sustentar a legitimidade deste conhecimento enquanto disciplina autônoma:

Das várias oposições que caracterizaram tradicionalmente o pensamento folclorístico (anônimo/autoral, tradicional/moderno, espiritual/material), o movimento folclórico prefere reter apenas uma, a que distingue a cultura que é transmitida pelo próprio povo daquela que é difundida por escolas, igrejas, indústria cultural, academias etc., ou seja, por núcleos institucionalizados de difusão cultural. (VILHENA, 1997:141)

particulares da cultura de uma sociedade, tanto pela sociologia cultural como pela antropologia. [...] se existe uma ordem de fatos mais ampla, e essa ordem de fatos é estudada por uma ciência, qualquer tentativa para definir os fatos folclóricos como objeto de uma ciência à parte não tem fundamento lógico. [...] Os fatos folclóricos não passam de um aspecto da cultura totalmente considerada e são fatos que se referem a modalidades diferentes dessa cultura e, por conseguinte, só podem ser explicados a partir dessa mesma cultura. (FERNANDES, 2003:48-49)

³⁹ O equívoco apontado na interpretação folclorista teria se originado precisamente no fato de tais intelectuais insistirem em observar tais expressões culturais isoladamente. “O fato de serem os elementos folclóricos considerados isoladamente fez com que, até o presente, persistisse essa tendência de atribuir uma distinção fundamental entre o “povo” e as outras grandes camadas da sociedade, quando de fato existe apenas uma distinção de grau. Se aqueles folcloristas não tivessem desligado os elementos folclóricos dos fatores da ambiência social e cultural que os explicam, verificariam apenas que a situação dos indivíduos na escala social pode implicar uma utilização maior ou menor desses elementos.” (ibidem, p.44)

Assim, os folcloristas intentaram aproximar o seu objeto, o fato folclórico, da noção totalizante de cultura. No entanto, ainda que se tenha adotado um conceito elástico de fato folclórico, os folcloristas estabeleceram um único critério excludente que, dessa forma, indica através da negação o que delimita o folclore. Na Carta do Folclore Brasileiro o fato folclórico está definido da seguinte forma:

Constituem o fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular e pela imitação, e que não sejam diretamente influenciadas pelos círculos eruditos e instituições que se dedicam ou à renovação e conservação do patrimônio científico e artístico humano ou à fixação de uma orientação religiosa e filosófica (I CBF, 1952, *apud* VILHENA, 1997:140)

Neste esforço de conceituação, ou “disputa na constituição do campo” (OLIVEIRA, 2008:91) dos folcloristas, se excluem as manifestações sobre as quais incide uma instituição com um objetivo de difusão cultural definido. Sugere-se aqui a interpretação de que o fato folclórico seria visto, sob essa perspectiva, como manifestação cultural espontânea, preservada pela “tradição popular” – entidade sem sujeito, nem tampouco objetivos definidos.

No entanto, na mesma Carta de 1951 os folcloristas teriam reivindicado ao então presidente Getúlio Vargas que criasse “um organismo, de caráter nacional, que se destine à defesa do patrimônio folclórico do Brasil e à proteção das artes populares” (I CBF, 1952 *apud* VILHENA, 1997:104)⁴⁰. Parece haver aí uma contradição interessante. A existência de uma instituição de defesa destas manifestações culturais incidiria precisamente sobre a espontaneidade que as caracteriza como fato folclórico⁴¹. Assim, a noção parece ter sido definida na tentativa de responder aos questionamentos sobre a autonomia do folclore como ciência, mas deixou com isso de discutir a relação entre tal “espontaneidade” em relação à intervenção estatal.

Com relação à crítica de Fernandes sobre a necessidade dos folcloristas em definir o que é peculiar ao “povo”, os folcloristas da CNFL parecem ter igualmente alargado a noção de

⁴⁰ Nesse mesmo ano foi instituída por lei a Comissão Nacional de Belas Artes, subordinada ao então Ministério da Educação e Saúde. No artigo 1º da Lei 1.512 de 19 de dezembro de 1951 se definiram os objetivos dessa comissão “estudar, planejar, resolver e aplicar diretrizes atinentes ao campo das artes plásticas, o Salão Nacional de Belas Artes e o Salão Nacional de Arte Moderna como instituições oficiais subordinadas à Comissão Nacional de Belas Artes”. Disponível em <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=108063>. Neste sentido, percebe-se maior atenção desta gestão na elaboração de instrumentos e infra-estrutura cultural para o campo das Belas Artes. A reivindicação dos folcloristas seria atendida apenas na gestão de Juscelino Kubitschek, sete anos depois.

⁴¹ Ressaltando que naquela definição estariam excluídas as manifestações culturais influenciadas também por “instituições que se dedicam ou à renovação e conservação do patrimônio científico e artístico humano” (I CBF, 1952, *apud* VILHENA, 1997: 140)

povo. Quando definem o fato folclórico como manifestação “de um povo” parecem referir-se ao conjunto de indivíduos de uma sociedade, ou, num termo importante para o período, da nação. Levando esta interpretação ao limite, era necessário proteger a cultura da nação/povo e não apenas a de uma camada social. Isso parece corroborar a afirmação de Ortiz sobre a especificidade dos folcloristas brasileiros, ainda que este se refira mais especificamente ao pensamento folclorista da década de 30:

Se a interpretação de Florestan Fernandes nos parece válida, seria legítimo perguntar se ela não se restringiria aos limites das sociedades européias; no caso do Brasil pensamos que o folclore é menos uma necessidade da burguesia, mas sobretudo uma forma de saber que se associa, de início, às camadas tradicionais de origem agrária [...] De qualquer maneira persiste o elemento conservador; valoriza-se a tradição como presença do passado, todo “progresso” implicando um processo de de-sacralização da sabedoria popular. (ORTIZ, 2006:70-71)

Assim, a defesa desta “sabedoria popular” é parte de um projeto político mais amplo. Este povo constituía o símbolo de uma ordem social que deveria ser mantida, e a ideia de proteção de suas expressões culturais é parte de projetos políticos contrários às ideias de desenvolvimento, modernização e progresso. Como analisa Vilhena, para este grupo de folcloristas “a nossa ‘cultura nacional’ estaria ameaçada não só porque constituída durante nosso passado colonial, estaria sendo alterada por influências estrangeiras e/ou derivadas da ‘modernização’”. (VILHENA, 1997:259)

Nesse sentido, é interessante destacar que, na década de 1950, coexistem projetos políticos opostos que incidem sobre a noção de cultura popular. A criação do ISEB, em 1955, consolida uma nova oposição conceitual e política ao projeto dos folcloristas. Isso não significa, no entanto, que este grupo tenha sido enfraquecido, como denota a criação da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB) em 1958⁴², já na presidência de Juscelino Kubitschek, constituindo o “organismo de caráter nacional” reivindicado sete anos antes.

⁴² A CDFB é criada a partir do decreto 43.178, de 05 de fevereiro de 1958, e está subordinada ao novo Ministério da Educação e Cultura (MEC), resultado da subdivisão do Ministério da Educação e Saúde em 1953. No Art. 3º do decreto 43.178 se define: “Art. 3º A Campanha terá por finalidades precípuas: a) promover e incentivar o estudo e as pesquisas folclóricas; b) levantar documentação, relativa às diversas manifestações folclóricas; c) editar documentos e obras folclóricas; d) cooperar na realização de congressos, exposições, cursos e festivais e outras atividades relacionadas com o folclore; e) cooperar com instituições públicas e privadas congêneres; f) esclarecer a opinião pública quanto à significação do folclore; g) manter intercâmbio com entidades afins; h) propor medidas que assegurem proteção aos folguedos e artes populares e respectivo artesanato; i) proteger e estimular os grupos folclóricos organizados; j) formar o pessoal para a pesquisa folclórica.” Disponível em <http://www2.camara.gov.br/legin/fed/decret/1950-1959/decreto-43178-5-fevereiro-1958-381950-publicacaoriginal-1-pe.html>. Em razão dos objetivos desta pesquisa de mestrado, é válido identificar que dos dez itens dispostos neste artigo, apenas o item (i) se refere diretamente ao estabelecimento de uma relação com os detentores dos bens culturais identificados.

Assim, neste período, de um lado havia a reivindicação dos folcloristas de proteger urgentemente o folclore popular/nacional, como aponta Cavalcanti “os elementos culturais autênticos da nação estariam seriamente ameaçados pelo avanço da industrialização e pela modernização da sociedade. Por essa razão, o folclore devia ser imediatamente preservado, e intensamente divulgado.” (CAVALCANTI, 2001:71) De outro lado estavam parte dos intelectuais empenhados na discussão de como viabilizar e promover o desenvolvimento da nação. Contextualizando o debate entre folcloristas e sociólogos, Rocha (2009) define:

A compreensão deste confronto exige sua contextualização histórica. Sem dúvida, passamos a entender melhor o papel da sociologia no processo de construção da moderna sociedade brasileira nos idos de 40 e 50, quando levamos em conta a presença marcante da ideologia do desenvolvimentismo implementada a partir do governo de Juscelino Kubitschek. [...] Neste contexto, a associação do folclore à tradição transformou-o no porta-voz de um mundo anacrônico, incompatível com o projeto de construção da nação moderna que, por sua vez, prescindia cada vez mais da sua contribuição para o progresso. (2009:223)

No entanto, a noção de cultura e cultura popular não deixa de ser importante para os intelectuais do ISEB, que formulam novas categorias para definir cultura. Em lugar do conceito de “aculturação”, serão utilizadas categorias como “transplantação cultural” e “cultura alienada”⁴³ (ORTIZ, 2006:45) desdobradas em noções como a de inautenticidade, fruto da alienação política advinda da situação colonial. Como define Oliveira, “Para eles, a falta de uma consciência nacional, a falta de uma consciência crítica de nós mesmos se explicaria pela alienação e esta é própria da situação colonial. Em um contexto alienado a cultura só pode ser inautêntica, só pode ser reflexa.” (OLIVEIRA, 1992:71-72). Essa posição aparece de maneira explícita na obra de Roland Corbizier, *Formação e Problema da Cultura Brasileira*, vinculado ao ISEB:

Em um contexto globalmente alienado, a cultura está inevitavelmente condenada à inautenticidade. Se uma cultura autêntica é a que se elabora a partir e em função da realidade própria, do ser do país, a colônia não pode produzir uma cultura autêntica por si mesma que não tem ser ou destino próprio. A sua cultura só poderá ser um reflexo, um subproduto da cultura metropolitana, e a inautenticidade que a caracteriza é uma consequência

⁴³ Em Ortiz tal variação aparece como um processo de “substituição” de categorias (ORTIZ, 2006: 45). Afirma ainda que “os intelectuais dos anos 50 estabeleciam sua filiação a uma corrente de pensamento distinta daquela representada por Silvio Romero ou Gilberto Freire” (idem, ibidem). No entanto, dada a relevância da instituição da CDFB, que ocorre no final da mesma década, e que conta com a mobilização política de intelectuais do período – como esclarece Oliveira (2008) “A década de 1950 alterou o patamar em que até então se encontravam os estudos de folclore. Ela marcou o início de uma ampla movimentação em torno do assunto, reunindo intelectuais como Cecília Meireles, Câmara Cascudo, Gilberto Freyre, Artur Ramos, Manuel Diegues Júnior, Édison Carneiro” (p.91) – acreditamos que seria mais prudente entender que há um embate conceitual que não se resolve no período. As noções de transplantação e alienação inauguram uma nova possibilidade de interpretação, mas não excluem ou substituem a anterior.

inevitável da sua alienação. (CORBIZIER, 1958 apud ORTIZ, 2006:56, grifos nossos)

A noção de cultura alienada associada às situações coloniais é transplantada para o momento em que tais autores escrevem. A partir disso, questiona-se a existência do “povo brasileiro”, pois este estaria preso à alienação colonial, “Um tema constante nas preocupações isebianas diz respeito às discussões sobre a ausência ou presença de um ‘povo’ brasileiro.” (ORTIZ, 2006:62-63). Colocar em questão a existência do povo, nesse caso, denota uma noção de povo específica, um modelo, que tais intelectuais utilizam para analisar o que falta à sociedade brasileira, que seria a noção de sociedade civil, segundo interpretação de Ortiz. Assim, o povo, entendido como ente político, não estaria plenamente desenvolvido no Brasil.

A ausência de um “povo” caracteriza o passado brasileiro, no momento em que os intelectuais do ISEB escrevem, afirma-se a existência de uma sociedade civil que não possui ainda a devida expressão política. Ao se colocarem como representantes legítimos do “povo”, o que eles de fato estão procurando realizar é dar às classes médias um papel político que elas não possuíam até então. Neste sentido a proposta política só pode ser reformista, nunca revolucionária. (ORTIZ, 2006:64)

O “povo” valorizado pelos folcloristas passa por uma desvalorização em razão deste novo conceito, e juntamente com ele as expressões culturais identificadas como folclore. O povo é, então, caracterizado por estes intelectuais como um “vir a ser”, que se realiza no futuro. Nessa linha, “A função dos intelectuais seria diagnosticar os problemas da nação e apresentar um programa a ser desenvolvido. [...] a realização do Ser nacional era uma questão de tempo, cabia à burguesia progressista comandar esse processo.” (ORTIZ, 2006:65). Como esclarece Oliveira (1992), tal concepção apresentará desdobramentos importantes, “A identidade entre folclore e cultura popular se rompe no ISEB. Folclore passa a ser tradição; cultura popular, transformação. Cultura popular passou a significar um meio para atingir determinado fim, dar consciência ao povo.” (OLIVEIRA, 1992:72)⁴⁴. Nesse caso, a cultura popular é relativa ao

⁴⁴ No entanto, esta noção de cultura popular como meio de dar consciência ao povo será, segundo Ortiz, fruto da radicalização à esquerda da filosofia isebiana (ORTIZ, 2006:67), empreendida pelo grupo que formou o Centro de Cultura Popular (CPC/UNE). A atuação e concepções do CPC não serão abordadas em detalhe na medida em que não se constituem em intervenções estatais específicas nesse período. Mas vale a pena tecer algumas considerações. Se o conceito de “cultura popular” do CPC é depositário da teoria isebiana, a ideia de povo parece diferenciar-se. Enquanto os intelectuais do ISEB definem povo como “as partes da alta e da média burguesia, a pequena burguesia, o campesinato, o proletariado, e o semiproletariado” (WERNECK, 1962 apud ORTIZ, 2006: 63), no CPC “fala-se sobre o povo, para o povo, mas dentro de uma perspectiva que permanece sempre como exterioridade” (ORTIZ, 2006:73) Ou seja, há um povo do qual este intelectual se encontra separado, e ele leva a “cultura popular” ao povo. O movimento chega a elaborar uma subdivisão hierarquizada sobre a arte, na qual o que seriam as manifestações dos grupos subalternos são entendidas como “arte do povo” (ROCHA, 2009: 226). Esta “arte do povo”, de especial interesse para a discussão desta dissertação, é alvo de sensível contradição por parte do discurso cepecista, como analisa Ortiz. No Manifesto da UNE, de 1962, é definida como “desprovida de qualidade artística e de pretensões culturais”, além de adjetivos como tosca,

povo como entidade política, e as manifestações folclóricas se tornam parte da cultura alienada e inautêntica, porque vinculada ao passado colonial e, portanto, o “povo/nação” dos folcloristas inexistente ou se encontra inacabado. Mas a oposição entre folcloristas e os intelectuais do ISEB pode ser matizada pela interpretação de Marilena Chauí (2006) sobre as concepções que norteiam as políticas culturais do período:

[...] pretende[-se] que o órgão público de cultura tenha um papel pedagógico sobre as massas populares, apropriando-se da cultura popular para, depois de transformá-la, devolvê-la em sua "verdade verdadeira" ao "povo". O centro desta operação é a divisão entre cultura de elite (ou elitista) e cultura popular, a primeira considerada diretamente vinculada à classe dominante, enquanto a segunda seria a expressão autêntica da classe dominada e oprimida. Nessa divisão, pouco a pouco, a "cultura de elite" vai sendo satanizada, à medida que a "cultura popular" vai adquirindo uma aura quase messiânica e salvífica. Os órgãos públicos de cultura surgem, então, como agentes da salvação sociopolítica, desde que traduzam para um nível de consciência maior e mais claro a função pedagógica da cultura popular e sua missão redentora, conseguindo que o "povo" se reconheça nas formas e nos conteúdos que lhe são devolvidos pelo Estado. (CHAUÍ, 2006: 67-68).

Sob essa perspectiva, sugere-se aqui que tanto os anseios folcloristas de preservação, quanto a apropriação da noção de cultura popular como meio de “dar consciência ao povo” – que caracterizaria a concepção do ISEB – tem em comum o fato de pretender “educar o povo”. Nesse sentido, o povo positivado continua restrito ao passado ou ao futuro, o que, retomando os termos de Santos (2010), significa a produção da não-existência do povo presente.

O golpe de 1964 marca uma ruptura neste contexto das políticas culturais no Brasil. O ISEB e a Campanha Nacional de Defesa do Folclore têm suas funções esvaziadas. Como explica Ortiz, nesse período “os atos governamentais tinham sido marcados exclusivamente pela negatividade, uma vez que se tornou necessário desfazer as ligações políticas que se originavam da época de Goulart.” (2006:90). Já no governo de Castelo Branco a reelaboração de uma política cultural alinhada ao novo governo aparece como tema pertinente. Em 1966 foi criado o Conselho Federal de Cultura (CFC) para elaborar os planos de cultura que, no entanto, não chegaram a constituir uma política cultural expressiva. Ortiz analisa o que seria a ideologia norteadora do CFC, identificando, para os interesses deste estudo, uma exaltação do “sincretismo” na cultura brasileira, “a ideologia do sincretismo exprime um universo isento de contradições, uma vez que a síntese oriunda do contato cultural transcende as divergências

desajeitada, ingênua e retardatária (Manifesto da Une, *apud* ORTIZ, 2006:74). No entanto, “Com a emergência da problemática do imperialismo cultural, tem-se que a questão dos fatos folclóricos enquanto ‘falsidade’ se transmuta em estado de ‘veracidade’ nacional.” (ORTIZ, 2006:76). Ou seja, a partir da necessidade de se diferenciar de um “outro”, novamente se lança mão da identificação do povo como o que há de autêntico nacional, remetendo às formulações dos anos 1930.

reais que porventura possam existir” (ORTIZ, 2006:95)⁴⁵. Nesse sentido, se evidencia a ideia de patrimônio como conservação do “Ser brasileiro”, reforçando o discurso de unidade nacional a partir da convergência das diversas matrizes culturais que o compõe. Assim:

O Estado, assumindo o argumento da unidade na diversidade, torna-se brasileiro e nacional, ele ocupa uma posição de neutralidade, e sua função é simplesmente salvaguardar uma identidade que se encontra definida pela história. O Estado aparece, assim, como guardião da memória nacional e da mesma forma que defende o território nacional contra as possíveis invasões estrangeiras preserva a memória contra a descaracterização das importações ou das distorções dos pensamentos autóctones desviantes (ORTIZ, 2006:100, grifos nossos)

Atuando nesta linha, de “unidade na diversidade”, em 1975 é criado o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC). Em publicações oficiais destinadas à sistematização da política de PCI, o CNRC figura como uma iniciativa voltada ao alargamento da noção de patrimônio: “se propunha a contemplar prioritariamente os bens culturais não consagrados pelos critérios da SPHAN.” (CAVALCANTI e FONSECA, 2008:16). Nesse sentido, sugere a interpretação de que tal órgão é visto como um precursor direto da própria política de PCI, que, ademais, tem na metodologia desenvolvida pelo Centro um dos legados importantes para a formulação da metodologia atual de elaboração dos inventários de tais bens⁴⁶. Assim, em uma série de autores preocupados com as políticas de patrimônio imaterial ou de valorização da cultura popular, sugere-se que tenha havido uma reorientação das ações das políticas culturais nesse período⁴⁷, sob influência de Aloísio Magalhães, criador do CNRC, que dirigiu a então Secretaria de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) e a Fundação Pró-Memória.

⁴⁵ Vale mencionar que essa concepção de sincretismo harmônico nos remete à crítica elaborada por Meneses (1999: 92), mencionada no capítulo 2, segundo o qual este tipo de operação constitui uma forma defesa de interesses hegemônicos, pela via da supressão do conflito que caracteriza a cultura.

⁴⁶ Baseados na metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais, INRC.

⁴⁷ É o que vemos em Oliveira (2008:125-126), Toji (2009:13) e principalmente em Arévalo (2007:47-76). Segundo Toji, o estudo de técnicas artesanais teria sido impulsionado pela busca de alternativas econômicas para o país, numa evidente valorização da diversidade cultural para além da esfera da cultura. No entanto, Ortiz identifica que, no período, “os setores culturais do aparelho estatal têm, assim, a necessidade de convencer as outras áreas de influência de que o investimento cultural é importante, mais ainda, que algumas vezes pode até ser fonte de lucro.” (ORTIZ, 2006:117-118) Nesse sentido, teriam maior aceitação as iniciativas de difusão e consumo cultural, “No caso da indústria cinematográfica, apesar dos riscos, a conversão do bem cultural em um bem rentável está, de alguma forma, assegurada pelo consumo de massa. O mesmo não ocorre com as áreas atendidas por instituições como a FUNARTE ou a Fundação Pró-Memória.” (ORTIZ, 2006:118) e acrescenta “É curioso observar que até mesmo em atividades de caráter patrimonial, como é o caso da Fundação Pró-Memória, esta dimensão mercadológica da rentabilidade se manifesta.” (ORTIZ, 2006:118) através de sua associação com o turismo. Nesse sentido, Ortiz defende que a política cultural deste período teria sido caracterizada mais fortemente pela noção de difusão e consumo de bens culturais. Segundo esse direcionamento, “O Estado seria democrático na medida em que procuraria incentivar os canais de distribuição dos bens culturais produzidos. O mercado, enquanto espaço social onde se realizam as trocas e o consumo, torna-se o local por excelência, no qual se exerceriam as aspirações democráticas.” (ORTIZ, 2006:116)

Na medida em que se atribui papel central a Aloísio e ao CNRC no contexto da política de PCI, cabe maior detalhamento das concepções que nortearam as ações no período.

Na definição da noção de *referências*, Aloísio remete a imagens como “componentes fundamentais da cultura brasileira”, “indicadores básicos de uma personalidade, de um perfil, de uma fisionomia que pudesse significar a cultura brasileira” (MAGALHÃES, 1997: 45). Identificar tais referências seria necessário porque “o processo de desenvolvimento, a dinâmica natural de qualquer nação, sobretudo no mundo contemporâneo, rápida e aceleradamente perde, esquece esses componentes fundamentais” (MAGALHÃES, 1997: 45). Nesse sentido, é ressaltada a concepção de “unidade na diversidade”, e permanece a noção de que o “desenvolvimento” compete naturalmente com os bens culturais em questão.

A crítica à noção de patrimônio vigente até a sua gestão na SPHAN é definida por Aloísio nos seguintes termos:

[...] o conceito de bem cultural, no Brasil, continua restrito aos bens móveis e imóveis, [...] ou aos bens da criação individual espontânea, obras que constituem o nosso acervo artístico quase sempre de apreciação elitista. [...] Permeando essas duas categorias, existe vasta gama de bens – procedentes sobretudo do fazer popular – que por estarem inseridos na dinâmica viva do cotidiano não são considerados como bens culturais [...] No entanto, é a partir deles que se afere o potencial, se reconhece a vocação e se descobrem os valores mais autênticos de uma nacionalidade.” (MAGALHÃES, 1997: 60)

Dessa forma, vincula o “nacional” ao “popular”, por meio de noções abstratas como “valores autênticos”. Tal vinculação recorre à descontextualização das manifestações culturais, retirando-as, por fim, da “dinâmica viva do cotidiano”. Essa questão se evidencia no próprio discurso do autor sobre o processo de atribuição de valor a estes bens:

O ponto de partida é a relação entre o conceito clássico do IPHAN e o trabalho que começamos no Centro Nacional de Referência Cultural. O que acontece é o seguinte: a aproximação que o CNRC deu ao conceito de bem cultural atinge uma área de que o Patrimônio não estava cuidando. Ou seja: o bem cultural móvel, as atividades do povo, as atividades artesanais, os hábitos culturais da comunidade. O Patrimônio atuava de cima para baixo e, de certo modo, com uma concepção principalmente elitista. A igreja e o prédio monumental são bens culturais, mas de um nível muito alto. São o resultado mais apurado da cultura. O CNRC procura trabalhar de baixo para cima. Pela própria razão de ser, uma atividade popular não tem consciência do seu valor. Quem faz uma igreja sabe o valor do que faz, mas quem trabalha couro, por exemplo, nem sempre. (MAGALHÃES, 1997: 221)

Nesse trecho se explicita a necessidade de mediadores no processo, entende a política de reconhecimento do CNRC, incorporado ao IPHAN nesse período, como de mediação entre o

“fazer popular” e o “valor” que lhe seria atribuído. A questão que se coloca é, mais uma vez, a permanência, em certa medida, do discurso do intelectual redentor, que consegue “descobrir”, “ver” o valor da cultura popular, enxergando além do próprio “povo” que produz tal cultura. Essa noção é bastante discutida por José Reginaldo Gonçalves (1996) em sua obra *A retórica da perda*, referente às políticas de patrimônio no Brasil. O autor analisa o reconhecimento do patrimônio cultural como uma seleção de fragmentos do passado, utilizados para produzir um discurso (visível, visualizável⁴⁸) sobre a nação, ao que ele chama de objetificação dos bens culturais – eles passam a conter em si mesmos o valor que conferem à nação, inegável a partir deles. Estes bens produzem o que o autor chama de “efeito de realidade”, ou seja, o objeto que mostra o quão ‘real’ é a nação, portanto evidente e inquestionável. Esse discurso busca fixar coerência e continuidade à noção de Brasil. Para tanto, tais fragmentos são deliberadamente deslocados de sua totalidade, seu contexto, e inseridos na totalidade nação. Nesse sentido, define a valorização do patrimônio como processo de apropriação:

No presente estudo, “apropriação” é usada como uma metáfora para descrever diferentes formas de objetificação nacionalista. Em termos gerais, a apropriação implica em transformar o outro no mesmo, o diferente no idêntico, o que está disperso no que vem a ser concentrado, o que existe sem fronteiras em uma entidade dotada de fronteiras bem delimitadas. A apropriação de traços culturais por intelectuais e políticos nacionalistas para “representar” a nação é uma estratégia narrativa por meio da qual esta vem a se configurar simbolicamente como uma entidade individualizada, integrada e dotada de limites bem estabelecidos. (GONÇALVES, 1996: 82, grifos nossos)

É a partir da compreensão desse processo de apropriação que se pode entender a afirmação de Aloísio “uma atividade popular não tem consciência do seu valor”. A questão reside precisamente no valor exógeno, “fundamento da nação”, que ele defende ser intrínseco ao bem cultural, ou seja, a “atividade popular” não tem consciência deste valor específico. Em razão de interpretações como essa que se considera fundamental, nesta dissertação, a

⁴⁸ A função de tornar a nação visível a partir do patrimônio é também apresentada por Chauí (2006): “Em um ensaio sobre a origem dos objetos que constituem o patrimônio histórico-cultural, Krisztoff Pomian observa que os primeiros objetos que iriam formar a ideia de patrimônio eram os semióforos (do grego *semeion*, sinal, e *phoóos*, expor, carregar, brotar). Pessoas, lugares, objetos, animais, meteoros, constelações, acontecimentos, instituições, estandartes, pinturas em navios e em escudos, relíquias podem ser semióforos, pois um semióforo é alguma coisa ou algum acontecimento cujo valor não é medido por sua materialidade e sim por sua força simbólica, por seu poder para estabelecer uma mediação entre o visível e o invisível, o sagrado e o profano, o presente e o passado, os vivos e os mortos, e destinados exclusivamente à visibilidade e à contemplação, porque é nisso que realiza sua significação e sua existência. Um semióforo é algo único (por isso dotado de aura) e uma significação simbólica dotada de sentido para uma coletividade. Mediador entre o visível e o invisível, é dotado de valor sacral e político, mas não de valor de uso.” (CHAUÍ, 2006: 117, grifos nossos)

observação do processo de atribuição de valor às práticas e expressões culturais hoje reconhecidas como PCI.

Somado a isso, Gonçalves tece importantes considerações sobre a autoridade / autoria das políticas de reconhecimento:

A nação brasileira, concebida como uma entidade individualizada, integrada e desdobrando-se num *continuum* temporal, é o princípio metafísico que dá coerência a essas estórias de perda, apropriação e redenção. No entanto, a autoridade para falar em seu nome ou para preservar o seu patrimônio, não é obviamente um dado. Quem tem autoridade para dizer o que é e o que não é o patrimônio cultural brasileiro? Quem tem autoridade para preservá-lo? Como essa autoridade é culturalmente construída? (GONÇALVES, 1996: 33)

Portanto, a “naturalização” dos valores atribuídos por agentes externos ao contexto de produção do bem cultural, que resulta na identificação da não consciência do produtor deste sobre o valor do que produz, justifica, também, a autoridade do Estado, cuja visão do todo, a nação, permitiria apreender esse valor intrínseco. Nesse sentido, Gonçalves equipara a abordagem defendida por Aloísio Magalhães com a anterior,

Tanto no discurso de Rodrigo, em que o Brasil é narrado como “civilização”, quanto o de Aloísio, no qual o Brasil aparece enquanto “heterogeneidade cultural” e “desenvolvimento”, podem ser interpretados como estratégias de autenticação de uma identidade nacional brasileira. Ambas são objetificações provisórias e contingentes. Em suas narrativas, a identidade “é”, na medida em que é alocada na “tradição”, ou na “cultura popular”, devendo, por isso mesmo, ser descoberta ou redescoberta, protegida e preservada contra a fragmentação e a destruição. Ao mesmo tempo, essa identidade “não é”, ou, pelo menos, tem sua experiência ameaçada, na medida em que essas entidades (“tradição”, “cultura popular”) estão em processo de desaparecimento. A identidade nacional não é anterior a essa tensão, mas, precisamente o seu efeito. (GONÇALVES, 1996: 61).

Assim, segundo o autor, a “retórica da perda” consiste na construção da ideia de perda operada ao mesmo tempo em que se constrói a própria ideia da *coisa* que se perde. Essa “coisa” que passa a existir, o “bem cultural”, é apropriado pela nação e, condicionado a isso, é supostamente algo que está se perdendo (GONÇALVES, 1996: 57). Assim, a história é vista como processo de inexorável perda, que o reconhecimento como patrimônio busca interromper, salvar, proteger. A nação se realiza no reconhecimento do patrimônio em duas frentes: ela adquire *símbolos*, que a tornam visível e inquestionável, e adquire relevância como *protetora* destes bens simbólicos.

No entanto, ao mesmo tempo em que a política implementada a partir de Aloísio mantém a apropriação dos bens pela nação, difere das anteriores na medida em que reforça que a

política de patrimônio deve devolver o benefício do reconhecimento à comunidade de origem⁴⁹ do bem cultural:

[...] até que ponto tem sentido - e não é profundamente frustrador - que a gente trabalhe intensamente no contexto brasileiro, hoje com mais de 20 projetos ao longo de vários Estados, de várias regiões, de várias complexidades, que você identifique tudo isso, você conheça e você registre [...] e que você não tenha a possibilidade de devolver, de atuar sobre a realidade. [...] Não adianta ser uma instituição acadêmica, maravilhosa, gratificante, em que as pessoas trocam documentos, papéis escritos maravilhosamente sobre fenômenos, quando não há possibilidade de que esses fenômenos e esses conhecimentos resultem numa ajuda correta no processo. [...] a luta que eu mantive para evitar isso resultou na minha ida para uma instituição cujo instrumento legal existe, o que pode propiciar essa devolução. (MAGALHÃES, 1997: 121, grifos nossos)

É dessa forma que o gestor justifica a inserção do CNRC no IPHAN, ou seja, tendo em vista a possibilidade de ampliar a atuação junto aos grupos detentores dos bens culturais identificados pelo CNRC, por meio da estrutura de reconhecimento do patrimônio do IPHAN, consolidada nas gestões anteriores. Neste aspecto é possível estabelecer maior conexão entre a atuação de Aloísio e a atual política de reconhecimento do PCI⁵⁰. Como define Gonçalves (2006),

Nesse discurso, um dos propósitos da política de patrimônio cultural é não apenas a apropriação de bens culturais em nome da “nação” – como era no caso de Rodrigo – mas a devolução desses bens aos seus autênticos proprietários: as comunidades locais. [...] Esse modo de interpretar a apropriação pressupunha um paradigma diferente de relações entre preservacionistas e a população. [...] A forma centralizada e autoritária de controle exercida pela política tradicional do SPHAN no processo de defesa e preservação do patrimônio é criticada por Aloísio e a população passa a ser pensada como um agente ativo nesse processo. (GONÇALVES, 1996: 80-81)

⁴⁹ Um caso em que se evidencia tal preocupação é o da devolução de ex-votos à Congonhas, fato que Aloísio relata com entusiasmo: “Por exemplo, nós vamos [...] devolver à comunidade de Congonhas uma coleção expressiva de ex-votos que, submetida a colecionador particular, foi posta a venda. Então, o ex-voto já como objeto histórico-artístico independente de sua função comunitária de ser um símbolo de comunicação entre a comunidade e a Igreja. [...] E o CNRC atuou junto ao BB para que este comprasse para devolver, sim, mas que comprasse para devolver à comunidade de Congonhas [...] onde existe continuamente, vivamente, na dinâmica cultural da região, essa interligação entre comunidade e Igreja através do símbolo de linguagem que é o ex-voto” (MAGALHÃES, 1997: 126).

⁵⁰ Interessante notar que, assim como atualmente o discurso oficial remonta à figura de Mário de Andrade como “idealizador” deste tipo de patrimônio, também Aloísio o identificava como seu predecessor: “curiosamente, tudo isso que a gente traz agora não é novidade. É apenas, vamos dizer, a retomada no momento histórico certo de segmentos que já estavam previstos na antecipação de Mário de Andrade. Claro que não podia formular como hoje eu já estou podendo formular. Por exemplo, quando ele se referia a coisas feitas pelo homem brasileiro, objetos, etc., naquele momento histórico, 1936, não era possível precisar, como hoje se pode, que isso tem um valor econômico preponderante na criação de novas riquezas. Eu acredito que ele não pudesse. Não havia condições naquele momento de isso ser visto tão explicitamente. Mas o importante é que o segmento conceitual já estava. É um grande documento de antecipação.” (MAGALHÃES, 1997: 223)

Nesse sentido, Gonçalves diferencia os tipos de “apropriação” que identifica:

[...] pode ser diferentemente usada e para múltiplos propósitos: defender uma ‘tradição’ para ‘civilizar’ (como na narrativa de Rodrigo). Ou preservar a “heterogeneidade cultural” para garantir o “desenvolvimento” (como no caso da narrativa de Aloísio). Nesse processo, o que é apropriado, quem se apropria e com quais propósitos são questões que trazem diferentes respostas. (GONÇALVES, 1996: 64)

No entanto, essa reorientação da política de patrimônio, bem como das políticas culturais no período, segundo a interpretação de Ortiz, teria o objetivo de justificar a diminuição dos investimentos na área da cultura, resultado da crise econômica que caracteriza o período. Assim, supostamente por valorizar o ‘saber popular’, o Estado deixaria de investir em universidades e produções artísticas – diferentemente do período anterior, quando se definia que deveria ser *democratizado* o acesso a tais bens (ORTIZ, 2006:122) – mas tampouco passaria a investir nas manifestações culturais populares. Ele sugere ainda, que “a ênfase dada às populações de baixa renda, à periferia urbana, às populações carentes da área rural” poderiam ter como finalidade promover uma inserção do Estado em esferas onde estaria crescendo a atuação da Igreja e de movimentos sociais e políticos (ORTIZ, 2006:123). Marilena Chauí aprofunda este argumento,

Não só há empenho por parte do Estado em se apropriar de um vocabulário que foi constituído nas práticas de contestação política e de organizações sociais alternativas, como também os autores do plano [plano trienal para a cultura e educação, de 1982] não percebem a incompatibilidade entre esses termos e o projeto do MEC, isto é, a ideia de que o Estado deve ser o promotor da participação comunitária e da criatividade cultural. É que essa incompatibilidade, longe de ser contraditória com o projeto do MEC, é essencial a ele. De fato, a pretensão do Estado autoritário é não só absorver as manifestações populares, mas sobretudo controlá-las enquanto seu promotor. Esse interesse pelo popular, na verdade, surgiu à medida que se desenvolviam movimentos sociais populares de oposição, tornando-se necessário contê-los. (CHAUÍ, 1996:88-89)

Nesta linha, a autora aponta uma variação fundamental na proposição dessa política cultural, de especial interesse para esta pesquisa de mestrado na medida em que se relaciona com o protagonismo conferido aos detentores dos bens culturais ora reconhecidos como PCI. Afirma que

[...] o controle estatal sobre a cultura popular como ‘patrimônio nacional’ não se refere mais ao folclore, mas à participação e à criatividade comunitárias. Isto é, a interferência estatal não pretende mais deter-se na coleta e coleção de produtos acabados e das tradições, mas no processo de criação popular. (CHAUÍ, 1996:89-90)

Assim, Chauí critica o que por vezes é celebrado como momento de maior valorização de expressões culturais populares e de seus processos de criação, e, portanto, de democratização nas políticas de patrimônio⁵¹. Tal problematização denota a complexidade que cerca a relação entre o Estado e a “cultura popular”, e aponta para a importância de observar cuidadosamente as práticas das políticas culturais nessa área, para além das noções amplamente aceitas, ou seja, analisar o que efetivamente se dá na execução destas políticas para além de supostos consensos.

No entanto, é necessário identificar que as variações de discursos e práticas das políticas públicas a partir deste período têm desdobramentos que influem também no acolhimento de demandas sociais para as quais não haveria espaço em momentos anteriores. É nesse contexto que Arantes identifica, já em 1984,

[...] a crescente organização e mobilização de segmentos sociais os mais variados que somam forças em torno de interesses – ou da percepção e reivindicação de direitos – talvez mais fundamentais do que os decorrentes da propriedade privada. Como que toma forma, nestes dias, a vontade coletiva de defender o que constitui e que, ao mesmo tempo, é testemunho de experiências comuns, que são pensadas como história compartilhada. (ARANTES, 1984: 8)

Isso remete ao emblemático tombamento do Terreiro Casa Branca (Salvador/BA), que ocorre dois anos depois, em 1986. Tal evento se deu após intensa mobilização da comunidade envolvida, que corria o risco de perder o terreno onde está instalado o templo desde meados do século XIX. Como ressalta Arévalo,

A polêmica gerada a partir da preservação deste bem nos mostra como estava em jogo uma noção de patrimônio diferente daquela desenvolvida desde 1937. [...] A mobilização em torno do terreiro trouxe à tona questões que norteariam as discussões no IPHAN acerca da necessidade de uma nova política pública para o patrimônio. (2007:75-76)

A defesa do tombamento do terreiro, neste momento, só foi possível dado o discurso já consolidado de “valorização da cultura popular”. Gilberto Velho, antropólogo membro do

⁵¹ Para citar os autores aqui utilizados, temos em Toji (2009) a seguinte afirmação: “Somente a partir da década de 1970 as práticas dentro do campo do patrimônio começaram a problematizar os critérios do belo, do monumental e da excepcionalidade, influenciadas pela efervescência do período de transição para a democratização” (p.13) e em Arévalo (2007) “A transformação conceitual da noção de patrimônio (de patrimônio histórico e artístico nacional para patrimônio cultural brasileiro) ocorrida na década de 1980 opera uma renovação na política de preservação, que se ocuparia de viabilizar através de categorias como cultura popular, tradicional e imaterial uma nova gama de bens a serem inseridos no acervo patrimonial” (p.16)

Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no período, relata partes de seu discurso na defesa do tombamento⁵²,

Afirmar “que no momento em que existe uma preocupação em reconhecer a importância das manifestações culturais das camadas populares, há que se reconhecer o candomblé como um sistema religioso fundamental à constituição da identidade de significativas parcelas da sociedade brasileira” (VELHO, 2006:238, grifos nossos)

É possível depreender de seu discurso que já não é mais necessário argumentar em prol de tal importância, a preocupação de reconhecê-la existe, como um dado de realidade. Obviamente que em parte isso é um recurso de argumentação, na medida em que o reconhecimento foi alvo de intensa polêmica, como explicitado por Arévalo. Mas, ainda que seja considerado como recurso, ele deve ser verossimilhante, ou seja, os ouvintes estão familiarizados com tal argumento e, arrisca-se dizer, não podem discordar dele de maneira aberta e frontal. Essa interpretação pode ser confirmada pela dificuldade encontrada na votação final da proposta. Dos 14 conselheiros, metade faltou a esta reunião, entre os quais, segundo Velho, “certamente estavam vários opositores à medida do tombamento” (VELHO, 2006:239). Dos sete presentes, houve três votos a favor, um pelo adiamento, duas abstenções e apenas um voto contra. (VELHO, 2006:239) A polêmica é assim explicitada por Velho:

Como já disse, alguns dos argumentos contrários tinham suas razões e explicações a partir do que vinha sendo feito até então [relativo às políticas de patrimônio e ao tombamento como ferramenta inadequada]. No entanto, não posso evitar mencionar que em alguns casos poderia haver um certo desprezo pelo que considerávamos importantes manifestações culturais da nação brasileira.

É inegável que para a vitória do tombamento foi fundamental a atuação de um verdadeiro movimento social com base em Salvador; reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas que se empenharam a fundo na campanha pelo reconhecimento do patrimônio afro-baiano. (VELHO, 2006:239, grifos nossos)

É nesse sentido que a valorização destes bens culturais podem ter motivações como as descritas por Ortiz ou Chauí, mas sua importância não se encerra nestes âmbitos. Como parte desse processo, na Constituição de 1988⁵³ se estabelece no Artigo 215 a proteção do Estado às manifestações das culturas populares e, no artigo seguinte, se define a concepção de patrimônio que seria vigente a partir de então:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de

⁵² O autor cita no artigo referenciado sua argumentação registrada na Ata da centésima oitava reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, da Secretaria da Cultura, realizada em 31 de maio de 1984.

⁵³ Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm.

referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (BRASIL, 1988, grifos nossos)

Assim, no final dos anos 80 já estava formulada a concepção de patrimônio imaterial que, no entanto, só veio a se tornar política pública apenas doze anos depois. O hiato entre a constituição de 1988 e o decreto 3551/00, mencionado na introdução, denota as dificuldades implicadas neste reconhecimento por parte do Estado.

Nesse sentido, Marilena Chauí, no livro *Cidadania Cultural: o direito à cultura*, onde analisa sua experiência como gestora pública na implementação de políticas culturais em São Paulo (1989-1992), fornece alguns elementos para entender as dificuldades e debates desenvolvidos desde então. Embora a noção de PCI não esteja contemplada em suas reflexões, a ideia de *cidadania cultural* como norteadora de políticas na área da cultura se aproxima da discussão aqui privilegiada. Primeiramente a autora analisa as políticas culturais das quais pretendia se diferenciar naquele momento, indicando o contexto de críticas às políticas culturais no início dos anos 90:

Se examinamos o modo como o Estado opera no Brasil, podemos dizer que, no tratamento da cultura, sua tendência é antidemocrática. Não porque o Estado é ocupado por este ou aquele grupo dirigente, mas pelo modo mesmo como o Estado visa a cultura. Tradicionalmente, procura capturar toda a criação social da cultura sob o pretexto de ampliar o campo cultural público, transformando a criação cultural em cultura oficial, para fazê-la operar como doutrina e irradiá-la para toda a sociedade. Assim, o Estado se apresenta como produtor de cultura, conferindo a ela generalidade nacional ao retirar das classes sociais antagônicas o lugar onde a cultura efetivamente se realiza. Há ainda uma outra modalidade de ação estatal, mais recente, em que o Estado propõe o "tratamento moderno da cultura" e considera arcaico apresentar-se como produtor oficial de cultura. Por modernidade, os governantes entendem os critérios e a lógica da indústria cultural, cujos padrões o Estado busca repetir, por meio das instituições governamentais de cultura. (CHAUÍ, 2006: 134, grifos nossos)

Assim, já neste período criticava-se tanto o modelo do Estado "produtor" de cultura, no qual se enquadram boa parte das ações descritas até aqui com relação à cultura popular e ao patrimônio, e também à nova modalidade de atuação, vinculada ao modelo neoliberal de gestão estatal, que ganhava espaço desde meados da década anterior. Quanto ao primeiro modelo, do Estado produtor de cultura, destaca-se da crítica da autora a função de criação, por meio das políticas de patrimônio, de uma cultura harmonizada como nacional:

Por que o Estado-nação se viu compelido a inventar o patrimônio cultural nacional: museus públicos, bibliotecas públicas, arquivos públicos, monumentos, meio ambiente? Por dois motivos principais: Em primeiro lugar, pela pressão de uma classe média crescente e que, não tendo poder nem riqueza, deseja ter acesso aos objetos e significações, forçando o Estado a criação das instituições públicas de patrimônio cultural e ambiental. Em segundo, como consequência da luta de classes, pois se cada classe social instituir seus próprios semióforos, definindo sua maneira de relacionar-se com o tempo, o espaço, o invisível e o sagrado, os conflitos sociais não poderão ser controlados pela classe dominante nem por seu Estado. Por esse motivo, o primeiro semióforo instituído pelo Estado foi a própria ideia de nação, sujeito e objeto dos cultos cívicos que ela presta a si mesma. A partir da nação, instituem-se os semióforos nacionais e com eles o patrimônio cultural e ambiental e as instituições públicas encarregadas de guardá-los, conservá-los e exibi-los. (CHAUI, 2006: 119, grifos nossos)

Assim, o Estado posicionado como “produtor” de patrimônio adquire a prerrogativa exclusiva de valorização e consagração de símbolos. Isso resulta na função de harmonização e doutrinação das políticas de patrimônio que partem de tal pressuposto.

O segundo modelo de atuação estatal criticado pela autora, no que concerne às políticas de patrimônio, é o que “minimiza o papel do Estado no plano da cultura: enfatiza apenas o encargo estatal com o patrimônio histórico enquanto monumentalidade oficial celebrativa do próprio Estado”. (CHAUI, 2006: 68) Além disso, o direcionamento de investimentos se dá segundo a lógica do consumo, e não da criação, conforme aponta a autora:

Quanto à perspectiva estatal de adoção da lógica da indústria cultural e do mercado cultural, podemos recusá-la tomando, agora, a cultura como um campo específico de criação [...] Esse campo cultural específico não pode ser definido pelo prisma do mercado, não só porque este opera com o consumo, a moda e a consagração do consagrado, mas também porque reduz essa forma da cultura à condição de entretenimento e passatempo, avesso ao significado criador e crítico das obras culturais. [...] É preciso não esquecer que, sob a lógica do mercado, a mercadoria "cultura" toma-se algo perfeitamente mensurável. A medida é dada pelo número de espectadores e de vendas, isto é, o valor cultural decorre da capacidade para agradar. Essa mensuração tem ainda outro sentido: indica que a cultura é tomada em seu ponto final, no momento em que as obras são expostas como espetáculo, deixando na sombra o essencial, isto é, o processo de criação. (CHAUI, 2006: 135-136, grifos nossos)

Nesse sentido, a reflexão apresentada adquire importância para a análise das relações desse Estado com as manifestações culturais populares, tomadas como produtos – finais – a serem expostos ao público de maneira descontextualizada, ou seja, minimizando o contato deste com os contextos e processos de criação. O termo claramente remete à crítica da própria autora no que se refere às políticas do período, as quais identifica como tentativa de apropriação da criação coletiva pelo Estado, conforme referido acima (CHAUI, 1996: 88). Vale a pena,

portanto, explorar suas proposições no sentido de apreender a diferença entre o que propõe e o que critica. As políticas culturais criticadas, e as de patrimônio em particular, cumpririam funções harmonizadoras, ocultando os conflitos sociais, e mesmo o conflito inerente à cultura – retomando a noção de Menezes 1999, onde define cultura como conflito e negociação. É contra tal função, identificada à “tendência antidemocrática” atribuída às políticas culturais no Brasil, que a autora defende a revisão de tal tipo de intervenção estatal pelo prisma da *cidadania cultural*, que pressupõe a “cultura como direito dos cidadãos e como trabalho de criação dos sujeitos culturais” (CHAUÍ, 2006: 75). Nesse sentido, define que o Estado, concebendo a cultura como direito, deve “assegurar o direito de acesso às obras culturais produzidas, particularmente o direito de fruí-las, o direito de criar as obras, isto é, produzi-las, e o direito de participar das decisões sobre políticas culturais.” (CHAUÍ, 2006: 136) Sobre o segundo direito enumerado é necessário atentar para a definição da autora quanto ao papel do Estado nessa relação. Considerando que os cidadãos são:

[...] sujeitos, agentes, autores da sua própria memória. Por que não oferecer condições para que possam criar formas de registro e preservação da sua memória, da qual são os sujeitos? Por que não oferecer condições teóricas e técnicas para que, conhecendo as várias modalidades de suportes da memória (documentos, escritos, fotografias, filmes, objetos etc.), possam preservar sua própria criação como memória social? (CHAUÍ, 2006: 137)

Assim, pressupõe-se que a população produz cultura e memória social, e que o Estado, na medida em que não é produtor de cultura, atuaria no sentido de garantir, como um direito, a melhoria das condições dessa produção em seu próprio contexto, com foco na autonomia dos grupos, no que se diferencia da noção de apropriação do processo de criação pelo Estado. Ressalta a visão ampliada de cultura que informa esta concepção “alargando o conceito de cultura para além do campo restrito das belas-artes, garantir a elas [às pessoas que produzem cultura] que, naquilo em que são sujeitos da sua obra, tenham o direito de produzi-la da melhor forma possível.” (CHAUÍ, 2006:138).

Análises mais recentes, já à luz de políticas de salvaguarda do PCI, acrescentam elementos para essa discussão, identificando os desafios presentes na dinâmica mesma de implementação de políticas democráticas nessa área:

Programas e políticas sociais de educação, de distribuição da renda, de cultura entre outros - conduzidos por instituições públicas ou privadas - alcançam com frequência apenas parcialmente os seus objetivos. Uma das principais razões desse insucesso reside na dificuldade de se incorporar ao desenho, aos procedimentos de implementação e à avaliação dessas ações os interesses e projetos das populações-alvo, e estimular a sua capacidade de

tomar decisões e de articular-se estrategicamente. (ARANTES, 2004: 12, grifos nossos)

Diante de tal problemática, Arantes, presidente do IPHAN entre 2004 e 2006, não se limita a definir como distintos os interesses da população em relação aos projetos direcionados a elas, mas também como variáveis os mesmos interesses, diante de políticas públicas como a de PCI:

Além disso, a natureza e extensão dos seus efeitos dependem das fraturas e solidariedades que se formam na competição por recursos, assim como no frequente conflito de interesses entre indivíduos e grupos. Em consequência, são extremamente variáveis os significados efetivamente atribuídos localmente às novas oportunidades, informações, compromissos e consciência de direitos propiciados pelas políticas públicas. Estas, quando eficientes, provocam turbulência, induzindo a formação de novas atitudes, valores e estruturas de relacionamento social. (ARANTES, 2004: 18, grifos nossos)

A partir disso, o autor conclui que a ampliação da participação da população nos sistemas de atribuição de valor, formulação de diretrizes e distribuição de recursos, depende da “implementação de mudanças importantes nos referenciais políticos” (ARANTES, 2004: 18) dos técnicos envolvidos, bem como das comunidades detentoras dos bens. Assim, contrariar a tendência antidemocrática das políticas culturais brasileiras, como definiu Chauí (2006), requer um esforço de revisão de referenciais, ressaltando que estes são parte de um processo de permanências dos modelos aqui descritos e mudanças que dependem de intermitente negociação com a população, que, assim como o Estado, não constitui um todo coerente e harmônico, com anseios e demandas previamente definidas e articuladas.

Tendo em vista as dificuldades identificadas por Arantes em 2004, bem como o histórico aqui delineado, vale analisar algumas das definições do autor, publicadas no momento em que estavam sendo iniciadas as primeiras experiências da política de PCI. No contexto de construção da metodologia do INRC, definia:

O Decreto Federal 3551 [...] permite registrar oficialmente práticas e estruturas sócio-espaciais – bens intangíveis – a que os grupos sociais atribuem sentidos de identidade. (ARANTES, 2001: 131)

A associação entre esses objetos, práticas e estruturas sócio-espaciais e a identidade social não é fixa nem decorre automaticamente da natureza intrínseca desses bens. Na complexa dinâmica da produção cultural, os grupos conferem condição simbólica diferenciada a determinados lugares, celebrações [...]. O valor patrimonial desse repertório resulta, portanto, do processo de construção de sentidos de identidade [...].(ARANTES, 2001: 133)

[...] a participação da sociedade na definição dessas políticas e particularmente na seleção dos bens a serem identificados e, sobretudo,

registrados impõe-se por várias razões entre as quais destacam-se: (1) o fato dessas ações modificarem os valores construídos e atribuídos a esses bens, porque, resultando de atividades correntes em grupos localizados, a sua continuidade depende do desempenho criativo dos seus executantes, que é balizado por conhecimentos e concepções estéticas que são propriedade intelectual dessas comunidades e, principalmente (2) pelo fato das referências serem sempre função dos valores diferenciados que cada grupo atribui num determinado onde e quando a alguns bens culturais do seu repertório. (ARANTES, 2001: 135)

Nestas definições, portanto, a participação social no processo de atribuição do valor PCI constitui um imperativo na medida em que este valor depende do grupo de executantes, ou grupo detentor, assim como a continuidade do bem cultural. No entanto, parece necessário apontar que determinadas formulações do autor matizam tal imperativo, podendo subsidiar abordagens opostas⁵⁴:

A implantação dessa linha de ação governamental enquanto política pública pressupõe a identificação dos amplos acervos de bens patrimoniais intangíveis vigentes ou conservados na memória social. Mas como proceder? Inventários de bens arquitetônicos e de objetos de arte vêm sendo realizados no Brasil há várias décadas. Mas como identificar referências e significações e valores enraizados em práticas sociais muitas vezes sequer afloram por inteiro à consciência dos atores sociais? Como segmentar e identificar sistematicamente os componentes de uma realidade que é por natureza fluida e dinâmica? (ARANTES, 2001: 131, grifos nossos)

Na seleção dos bens a serem inventariados, privilegiam-se aqueles que [...] sejam destacados reiteradamente pela comunidade (segundo critérios internos) e/ou pelos pesquisadores (critérios externos) como referências diferenciadas para a vida social contemporânea no sítio considerado. (ARANTES, 2001: 137, grifos nossos)

[item Recomendações:] 2. Participação: envolver, na medida do possível, a população local na pesquisa e elaboração dos dados, e promover o uso dessas informações em atividades educativas para estudantes e para o público mais amplo. (ARANTES, 2001: 138, grifos nossos)

O primeiro excerto sugere que as significações e valores das referências culturais podem não ser reconhecidas pelos próprios sujeitos detentores. Tal afirmação se assemelha à de Aloísio “uma atividade popular não tem consciência do seu valor” (MAGALHÃES, 1997: 221), indicando a possibilidade de que haja, segundo esta interpretação, um valor intrínseco ao bem, que está além dos processos de atribuição de valor e sentido gestados nos contextos de produção deste. O segundo trecho, mesmo reconhecendo a variação entre critérios internos e

⁵⁴ Tamasso (2005), cuja preocupação converge com as questões abordadas nesta dissertação, pois trata “da representatividade e da agencialidade dos criadores e portadores dos bens culturais” perguntando-se “como (e quem vai) garantir que os próprios criadores e agentes locais do bem cultural serão também ‘agentes’ no processo de seleção de políticas e regulamentação de seus direitos?” (TAMASSO, 2005: 34), questiona o uso da expressão “população afetada” por Arantes (2001: 135): “A voz passiva não remeteria à idéia de que a agência não está dada na população e sim noutros sujeitos sociais?” (TAMASSO, 2005: 25).

externos, valida a possibilidade de que pesquisadores sejam os agentes – o que se explicita no “ou” como alternativa – que “destacam reiteradamente” as “referências diferenciadas [...] no sítio”, complementando a ideia de que esse valor poderia não “aflorar por inteiro” no contexto da comunidade, necessitando, portanto, da interpretação e seleção do intelectual especialista. Disso resulta a flexibilização da recomendação quanto à participação coletiva no processo de produção de conhecimento sobre o bem cultural, ela deverá ocorrer “na medida do possível”. Considerando que com essa expressão o autor se furta a definir os requisitos mínimos para tal participação, mantém em aberto, e mais importante, sob o controle exclusivo do pesquisador em cada caso de reconhecimento, a *medida* do possível. Obviamente não se considera aqui que o autor em questão seja contrário à participação efetiva do grupo detentor no processo de reconhecimento, no entanto, diante das dificuldades no que concerne à superação de modelos de intervenção pública historicamente conflitantes com as definições da política de PCI no que concerne à cultura popular e seus agentes, tal flexibilização pode vir a fundamentar procedimentos de reconhecimento alinhados a este histórico antidemocrático.

Reiterando, por fim, que os processos descritos não constituem um desenvolvimento linear, harmônico e progressivo como normalmente são identificados nas publicações oficiais da política de PCI, considera-se pertinente concluir sintetizando, ainda que de maneira esquemática, a construção de alguns elementos que configuram a relação entre Estado e cultura popular no contexto brasileiro. Em primeiro lugar, a vinculação entre cultura popular e identidade nacional, que foi reiterada historicamente apesar de suas ressignificações, retira as manifestações da cultura popular de seu contexto para recolocá-la em uma unidade que não lhe é inerente, resultando em atribuições de valor igualmente exógenas. Além disso, dessa vinculação advém a associação de cultura popular a uma ideia de “tradição”, dado que é isso o que legitima a nação. Essa associação, de maneira recorrente, implicou em um desejo de controle sobre os processos de mudança, como se a cultura popular perdesse seu valor se sofresse modificações, pois deixaria de refletir esse “retrato” nacional. Dessa noção se desdobra a ideia de que a cultura popular é frágil, e seus sujeitos passivos, e precisa ser protegida dos processos de mudança, no limite, protegida da própria história, resultando em atuação estatal normativa e autoritária. Essa definição tem sido amplamente combatida no âmbito da política de PCI, como se lê em Arantes: “estes sentidos não são rígidos, nem fixos. Tradições são inventadas e reinventadas como parte de um complexo trabalho social de produção simbólica, assim como o são as inovações” (2001: 134). Além disso, sendo a cultura popular entendida como tradicional, ela foi incorporada a projetos políticos como positiva ou

negativa conforme o alinhamento do grupo político em relação às ideias de progresso, desenvolvimento, industrialização, modernidade. No caso em que foi positivada, ela deveria ser preservada, sendo seu dinamismo ou historicidade sistematicamente negados por representantes dessa concepção. No caso em que foi vista como negativa, ela devia ser melhorada, modificada, na medida em que era identificada ao atraso e à ignorância. Tomando o cuidado de tecer essas considerações generalizantes após a observação das variações desses elementos ao longo do tempo, é pertinente atentar para a persistência atual de aspectos dessas concepções, que se manifestam de maneira mais ou menos fragmentada nos discursos e atuação do Estado atualmente.

POLÍTICAS CULTURAIS, CULTURA POPULAR E PATRIMÔNIO NO MÉXICO

A partir dos governos pós-revolucionários, no início do século XX, tem início uma política pública claramente voltada para a formulação de uma “cultura nacional” no México, incluindo neste projeto as noções de patrimônio e cultura popular, conforme define Florescano:

Una de las mayores hazañas del Estado surgido de la Revolución de 1910 fue haber creado una noción de la identidad y el patrimonio nacionales e inducir su aceptación en la mayoría de la población. Luego del movimiento revolucionario de 1910 se aceptó que tanto el pasado prehispánico como las tradiciones rurales y las clases populares representaban los valores auténticamente nacionales. (FLORESCANO, 1997:17, grifos nossos)

Diferenciando-se do governo anterior à Revolução de 1910, “o discurso político dos governos pós-revolucionários identificou o 'povo' como protagonista essencial da Revolução.” (MOTTA, 2010:59). Dessa forma, o projeto de conformação da nacionalidade e identidade mexicanas formulado no contexto revolucionário e nos governos posteriores estava vinculado à ideia de povo. Complementarmente, a legitimidade do novo governo era projetada no passado, “el espíritu nacional era de patriotismo y de búsqueda y apego a las tradiciones populares mexicanas” (BENÍTEZ, 1992:122). Nesse contexto, a ideia de “popular” era identificada com o indígena⁵⁵ e, especialmente, com o mestiço⁵⁶ (BENÍTEZ, 1992:122), ícones da unidade nacional fundamentada na tradição.

⁵⁵ No caso da identificação com o indígena, Benítez (1992) identifica que a partir da Revolução Mexicana, “Ya en La sucesión presidencial de 1910 Madero había dedicado algunas páginas a deplorar las brutalidades del porfirismo en contra los yanquis, proclamando a los indios 'raza hermana'.” (BENÍTEZ, 1992: 121) Proclamar os índios como irmãos significa, ao mesmo tempo, aproximação e distanciamento, na medida em que ele é declarado como parte de algo, da família mexicana por assim dizer, mas ainda assim é outro, irmão. Nisto difere “do ideário chamado 'indigenismo independista', nos moldes de uma concepção *criolla*” como o define Vasconcellos ao analisar a concepção do Museu Nacional Mexicano no período pós-independência (2007: 32), que identificava a cultura indígena pré-colombiana como autêntica cultura local.

A criação de políticas na área da cultura tem início na gestão de José Vasconcelos como secretário de Educação Pública (1921-1924)⁵⁷. No que se refere à ideia de mestiço, Motta define que “por meio de sua teoria da 'raça cósmica', [José Vasconcelos] teve a singularidade de se encarregar de levantar a bandeira da unificação mestiço-americana, colocando a miscigenação como um eixo místico da integração da América Latina” (MOTTA, 2010:63, grifos nossos). Assim, em meio à eleição do mestiço como representação do “povo mexicano”, Vasconcelos propôs que essa nova raça, entendida em sentido biológico e também cultural⁵⁸, era comum a todos os países da América Latina, e fator impulsionador de sua integração. Já no que concerne à relação com o indígena, Vasconcelos é identificado com o conjunto de intelectuais e governantes do período, que pressupunham a necessidade de “transformar o índio” para incorporá-lo à sociedade moderna (MOTTA, 2010:63), na medida em que sua cultura, atrasada em relação à modernidade da “nova nação” que estava sendo criada, poderia também contribuir para o subdesenvolvimento da nação⁵⁹. No limite, a miscigenação seria a melhor maneira de transformá-lo, já que, desta forma, seriam mantidos os elementos do *próprio*, necessário para a diferenciação da identidade nacional, porém mesclados com elementos hispânicos, ou ocidentais, por assim dizer, que impediriam a preponderância do atraso. Assim, a valorização da cultura popular nesse contexto faz parte da

⁵⁶ A ideia de México mestiço, por sua vez, não surge durante a Revolução, mas ganha maior prestígio neste período. Segundo Lomnitz, isto ocorre quando “con la Revolución se rompen lazos con las dos doctrinas que inhibían la adopción del mestizo como raza nacional. Por un lado se abandona el liberalismo universalista de Juárez [...]; por el otro, se destronaron las ideas racistas del darwinismo social” (1993: 188-189). Possivelmente este processo não se explica apenas por meio destes dois fatores, mas é interessante perceber que redefinições políticas e intelectuais incidiram sobre uma mesma questão, interagindo com mudanças operadas na própria concepção de identidade cultural.

⁵⁷ Já no governo de Carranza, algumas intervenções na área da cultura foram impulsionadas, mas não da forma direcionada que veio a se configurar com a gestão de José Vasconcelos. Sobre este momento anterior, Crespo destaca que, “En este México caótico que le tocó gobernar, las preocupaciones de Carranza se orientaban especialmente a las cuestiones económicas y políticas. Sin embargo, los temas culturales no fueron excluidos de su plan de acción. Por influencia del poeta y político Alfonso Cravioto, Carranza firmó el decreto que ordenaba la creación de un museo de arte colonial y un acuerdo que defendía la conservación de monumentos históricos y arquitectónicos (iniciativa precursora de la futura política de defensa del patrimonio histórico mexicano)” (CRESPO, 2004: 68)

⁵⁸ Sobre esta questão, Motta esclarece que, “Apesar de sermos levados prontamente a pensar que esse autor tenha ressaltado apenas a mescla de sangue, é preciso lembrar que, enquanto foi Ministro da Educação Pública levou a frente um programa cultural que tinha o objetivo de colocar em prática uma temática nacional’ e isso representou na época priorizar a fusão de elementos culturais indígenas e hispânicos. (2010: 63)

⁵⁹ Sobre esta visão do índio vinculado ao subdesenvolvimento, Sepúlveda a define como parte do chamado hispanismo. “Durante las últimas décadas del siglo XIX y primera del XX la figura del indio había pasado de ser contemplada desde la perspectiva paternalista y condescendiente – tópico del buen salvaje -, a ser considerado como una rémora para el desarrollo nacional. Bien siguiendo las corrientes europeas del darwinismo social y el racismo de Gobineau o basándose en el positivismo más radical, la presencia del elemento indio o negro y de las distintas mezclas de sangre señalaba la causa del relativo atraso de las republicas americanas. (SEPÚLVEDA, 1997:62) Nesse sentido, estariam em operação dois dos mecanismos de hierarquização social e cultural analisados por Santos (2010), por um lado a naturalização das diferenças sociais por meio do conceito de raça, e por outro a classificação de culturas conforme o modelo de história linear, no qual tais populações são identificadas com o passado, o atraso em relação à civilização.

tentativa de consolidação da unidade nacional, tanto no sentido de reconhecimento interno, da população mexicana em relação à nação, como externo, por meio da projeção de uma imagem da originalidade/unicidade mexicana. Destaca-se, no entanto, que tal “cultura popular” aparece esvaziada de sentido real e concreto, ao ponto de ser identificada como parte de uma cultura “continental”, ou latinoamericana.

Assim, conforme define Silva (2009), que analisa os discursos do governo Cárdenas (1934-1940),⁶⁰ “até 1935, é comum o discurso da tutela e da necessidade de conscientizar as massas dos ideais revolucionários” (SILVA, 2009:87-88), ou seja, o povo deve ser conscientizado e educado pelo Estado, projetando sua realização para o futuro. No entanto, nos momentos de crise e disputas políticas que se seguiram, o povo passou a ser fonte importante de legitimação do governo, como agente político presente⁶¹, “Neste instante, o discurso da tutela, o projeto de “formação das almas” e da nação desaparece subitamente” (SILVA, 2009:95). Nenhuma das duas concepções de povo é completamente descartada, convivendo contraditoriamente, em termos de discurso, mas coerentemente em relação às necessidades políticas quais respondiam.

No que concerne às políticas públicas, destaca-se a grande importância conferida à área da educação: “A educação – na qual os museus estão incluídos – , entendida em seu sentido mais amplo, constituiu-se em um dos pilares da política cardenista” (VASCONCELLOS, 2007:45). A educação era vista como área estratégica na formação de uma nova nacionalidade. Sobre este aspecto, Cripta (2009) assinala que a “aprovação de mudanças constitucionais em relação ao conteúdo da educação, permitiu a reorganização radical do sistema educativo, convertendo os professores em agentes do governo, buscando apoio nas mais distantes localidades.” (2009:09) Ambas as ações descritas remetem à variação de

⁶⁰ O governo Cárdenas tem sido alvo de importantes reinterpretações historiográficas nos últimos anos. No trabalho de Capelato (2001), identificam-se as características específicas deste governo, em comparação com o peronismo, na Argentina. Apesar de não aprofundar esta discussão, já que ultrapassa o escopo deste trabalho, consideramos de especial relevância a sua interpretação sobre as reformas sociais empreendidas neste governo. Segundo a autora, a reforma agrária e a reforma industrial, implementadas nesta gestão, seriam parte de uma cultura de expropriação desenvolvida no decorrer da luta armada (CAPELATO, 2001:156-157), ou seja, apenas a partir da grande instabilidade política e social decorrente da Revolução Mexicana é que teriam sido criadas as condições que possibilitaram e deram forma ao tipo de reforma social desenvolvida por Cárdenas no México. Esta leitura apresenta matizes em relação à frequente homogeneização destes governos sob a categoria do populismo, o que se poderia estender também ao governo Vargas. Identifica-se que o papel interventor do Estado nas relações sociais seja uma característica comum destes regimes (CAPELATO, 2001, 163), no entanto, a forma e a concepção desta intervenção estatal converge, em cada caso, para a configuração política e social específica destes países.

⁶¹ Como discute Silva, “Ao longo deste processo, podemos perceber como o discurso de Cárdenas é titubeante e dependente do respaldo popular inicialmente descrito, o que nos permite questionar ainda as interpretações do populismo clássico.” (SILVA, 2009:93)

discurso de Cárdenas. Tomando a educação como base para a formação da nova nação, identifica-se a projeção do reconhecimento do povo num futuro novo, do povo educado e renovado. Já por meio da capilaridade do sistema educativo, evidencia-se o esforço de busca do respaldo popular para legitimar o governo.

Em relação às políticas culturais voltadas para a área do patrimônio vale ressaltar a instituição da *Ley de Protección y Conservación de Monumentos*, de 1934, no início do governo Cárdenas, que versava sobre a “Protección y Conservación de Monumentos Arqueológicos e Históricos, Poblaciones Típicas y Lugares de Belleza Natural”. Tal lei é frequentemente mencionada em estudos sobre o tema como de especial relevância em relação ao estabelecimento de zonas de proteção e da conservação de monumentos históricos. Apesar do evidente interesse acerca da ideia de proteção de “populações típicas”, no âmbito desta pesquisa, não foram encontrados estudos que analisassem a concepção da lei quanto a este item⁶², denotando, por sua vez, a possível marginalidade deste aspecto no conjunto do que esta instituiu. No entanto, parece evidente que, mesmo sem grande repercussão, esta preocupação respondia a demandas do período. No âmbito do Partido Comunista identifica-se intensa discussão quanto às intervenções projetadas para a população indígena, que vão desde o reconhecimento de autonomia política, “Vicente Lombardo Toledano ofrecía una alternativa inspirada en la política soviética para las ‘pequeñas nacionalidades’” (MEDINA, 1998:134) que previa a revisão da estrutura política administrativa com base nas divisões entre os grupos indígenas, incentivo às línguas locais e ao desenvolvimento econômico destas populações, até a defesa da “mexicanização” dos diferentes grupos indígenas, através de sua unificação, que poderíamos entender aqui também como descaracterização de seus aspectos culturais particulares⁶³. Como cita Vasconcellos, um documento de 1936, da *Organización Nacional de Indios da República*, propunha a separação do Museu Nacional de Arqueologia, História e Etnografia em dois museus, um *Museu de Antropología, Arqueología e Etnografía Aborígenes* e um *Museu de História Colonial e do México Independente*, com o objetivo de dar visibilidade aos “assuntos indígenas”, que estariam ganhando maior importância no período (VASCONCELLOS, 2007:37-38).

⁶² Por meio de pesquisa no acervo histórico do Senado, foi encontrado apenas a localização da Lei e sua descrição sumária, mencionada acima, no entanto, o texto completo não se encontra digitalizado, inviabilizando sua análise mais detalhada.

⁶³ Nos dizeres de Guillermo Bonfil Batalla sobre o indigenismo encontramos uma interpretação que corrobora esta noção de descaracterização aqui sugerida, “El indigenismo, por ejemplo, busca la integración de los pueblos indios a la sociedad nacional, es decir, la sustitución de su identidad étnica por una identidad de mexicanos que corresponda a la cultura nacional que se pretende crear.” (1997: 45)

Em 1939, dois anos após a instituição do SPHAN no Brasil, é fundado o Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH), vinculado à Secretaria de Educação Pública. Este ficou responsável pelos museus e pela política patrimonial, mas teve caráter de centro de investigações científicas por longo período, sem uma atuação relevante no que diz respeito ao controle e proteção efetivos do patrimônio (MELÉ, 1938:74). De qualquer forma, é interessante notar a proximidade cronológica de tais eventos, no que estão relacionados com a Carta de Atenas (1931), documento internacional sobre a proteção de monumentos históricos, mas também com as preocupações de cada um destes Estados em relação à construção da memória nacional.

A partir da década de 40, conforme analisa Muñoz, “los compromisos sociales establecidos por el gobierno comenzaron a decaer por la incidencia de varios factores como el modelo de modernidad impuesto por los Estados Unidos, el desarrollo urbano e industrial [...]” ([2012]:s/p). Ao mesmo tempo, nesse período se definiria o alinhamento da política indigenista em favor da “mexicanização” dos grupos indígenas, que “se consagra en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Patzcuaro, Michoacan, en abril de 1940, del cual se derivaría no solo la política indigenista mexicana sino también la de otros países del continente, participantes en dicho Congreso” (MEDINA, 1998:135). Importante apontar, no entanto, que a alternativa de defesa de direitos em relação à autonomia e identidade dos grupos segue paralelamente, embora não seja o projeto político oficial⁶⁴.

Estes fatores teriam favorecido um aprofundamento das diferenças sociais, e a criação de demandas específicas para setores da sociedade considerados distintos. Tais mudanças refletem na fundação, em “1947 [d]el Instituto Nacional de Bellas Artes para beneficio de las élites consumidoras del arte y en 1948 se crea el Instituto Nacional Indigenista para intentar favorecer a los sectores populares.” (MUÑOZ, [2012]:s/p). Assim, a criação do Instituto Nacional Indigenista (INI) está inscrita na separação destes dois “tipos” de cultura nacional. A partir da década de 1950 se desenvolve uma ampla política indigenista no México, vinculada à ideia de “povo a ser conscientizado”. Assim, foram desenvolvidas ações a partir da necessidade de incorporação do índio à nação mexicana, pois suas características culturais próprias eram consideradas atrasadas, constituindo um obstáculo para a modernização do país. “[...] Alfonso Caso, fundador del INI, los encontraría [aos índios] en la ‘última trinchera’ y

⁶⁴ Conforme aponta Medina “Sin embargo, ello no impide que en la practica y en diversas regiones del país, se lleven a cabo diversas acciones políticas orientadas a la organización de las comunidades indias para la lucha por sus derechos agrarios, con medidas diversas dirigidas a garantizar su reconstitución y fortalecer sus estrategias de resistencia” (1998:135).

Gonzalo Aguirre Beltrán caracterizaría el ‘atraso’ de las regiones de refugio, para lo cual ambos desarrollarían una política de integración” (MEDINA, 1998:160).

Tais definições tiveram sustentação em estudos sobre o tema, notadamente entre 1940 e 1950, que contribuíram para o pensamento indigenista, definindo os grupos indígenas como culturalmente empobrecidos, isolados, insalubres, ignorantes com respeito à civilização moderna, e alheios à nação (MEDINA, 1998:137). Assim, as políticas desenvolvidas pelo Instituto tinham o objetivo de “desenvolver” culturalmente os povos indígenas, para incorporá-los à comunidade nacional. Para tanto, foram criados “centros coordenadores indigenistas”, a partir dos quais se daria uma política de promoção cultural e formação de dirigentes alinhados a essa concepção. O primeiro destes centros se estabeleceu na região de Chiapas, em 1951, e o segundo na região tarahumara no ano seguinte⁶⁵.

O estabelecimento do centro coordenador na região tarahumara se relaciona com a pressão dos povos rarámuri, que se encontravam organizados desde 1939, quando realizaram o *Primer Congreso de la Raza Tarahumara*. Em 1950 já estavam no quarto congresso, e neste momento suas reivindicações se referiam “al reconocimiento legal de sus autoridades y a sus propias formas de elección, así como a una modificación de los límites municipales para crear una sola entidad culturalmente homogénea” (MEDINA, 1998:141). Tal solicitação foi negada, ao que Medina recorre às palavras contemporâneas do indigenista Aguirre Beltrán, para evidenciar a justificativa formulada naquele momento:

[...] no han podido conseguir esos congresos el reconocimiento legal del Consejo Supremo de la raza o tribu tarahumara porque tal reconocimiento violentaría los ideales postulados en la Constitución. Este reconocimiento daría status legal a un gobierno de tribu, esto es, a un gobierno que desapareció desde los primeros contactos entre tarahumaras, jesuitas y gambusinos. Reconstruir tal gobierno y darle unidad y forma a la tribu sería, sin género de dudas, un retroceso en la evolución política de la nación y crear una reservación en un país que abomina de las reservaciones. Este pensamiento ha impedido también la erección del gran municipio de la Alta Tarahumara, ya que su establecimiento implica un aislamiento del grupo étnico, y lo que fervorosamente se desea es la integración de ese grupo dentro de la nacionalidad (BELTRÁN, 1991⁶⁶, *apud* MEDINA, 1998:141, grifos nossos)

⁶⁵ Nos anos subseqüentes seriam criados mais onze centros, e na década de 1970 chegariam a oitenta e cinco centros coordenadores espalhados pelos territórios indígenas, formando a rede educativa do INI, que viria então a ser incorporada pela Secretaría de Educación Publica. (MEDINA, 1998: 145)

⁶⁶ A obra da qual Medina extrai essa citação, intitulada *Formas de Gobierno Indígena*, teve sua primeira edição em 1953, ou seja, é contemporânea às reivindicações referidas.

O embate evidencia que a questão indígena se relacionava, naquele momento, como importante para a própria estabilidade política da nação, não se tratando apenas de “educar” os povos indígenas para incorporá-los a ela, mas sim de um embate político que merecia atenção do Estado, e informava as políticas culturais implementadas. Das palavras de Beltrán “lo que fervorosamente se desea es la integración de ese grupo dentro de la nacionalidad” se deduz que tal integração não se realizou e está em aberto, ou melhor dizendo, em disputa política. Por isso, é necessário afirmar a “desaparição” da organização original, porque a “nova” organização é alheia ao Estado e ameaça sua unidade⁶⁷.

Nesse sentido, são recorrentes os esforços na área das políticas culturais em prol de uma unificação cultural da nação, objetivo que se estende até a década de 1960:

siguió siendo fundamental para la política cultural favorecer la construcción y reafirmación de una visión unificadora e integral de la cultura nacional y bajo esta premisa se inauguraron en 1964 tres de los museos más importantes de la República Mexicana, el Museo Nacional de Antropología y Museo de Arte Moderno en la Ciudad de México y el Museo Nacional del Virreinato en Tepotzotlán, Estado de México. (MUÑOZ, [2012]:s/p)

Seria possível deduzir que a criação do Museu Nacional de Antropologia, reconhecidamente um dos mais importantes do país, valoriza o “componente indígena da nação”, ainda que sua importância esteja localizada no passado pré-colonial. No entanto, Florescano identifica que mesmo esta suposta valorização não corresponde a tal passado:

aunque el Estado ha propiciado la idea de que la historia nacional está formada por distintas etapas (prehispánica, virreinal, republicana y contemporánea), se advierte que esta reconstrucción ha obedecido más al interés político de integrar al Estado que a las características de esos periodos históricos innegablemente distintos. (FLORESCANO, 1997:17)

No mesmo período da fundação dos museus referidos acima, as políticas de proteção do patrimônio se destacam em âmbito nacional, “en los años sesenta en la ciudad de México el INAH afirmó su papel de protección y logro oponerse a importantes proyectos de vialidad” (MELÉ, 1998:75), e também internacional, através da sua adesão à Carta de Veneza – resultado do II Congresso Internacional de Arquitetos e Técnicos dos Monumentos Históricos, realizado em 1964 – sendo um dos três países não europeus que a assinaram⁶⁸. A

⁶⁷ Nesse sentido o desejo de incorporação ou integração do indígena à sociedade nacional não se dá apenas pela identificação deste com atraso e ignorância, mas pelo reconhecimento do potencial desestabilizador das organizações não-oficiais destes grupos, tanto de maneira politicamente direta, como também indireta, na medida em que a “simples existência” desses sistemas de organização política não-oficiais contestam a universalidade do Estado nacional, retomando as contribuições de Satriani (1986).

⁶⁸ Como informa Françoise Choay, "Da Conferência Internacional para a Conservação dos Monumentos Históricos, que aconteceu em Atenas em 1931, só participaram europeus. A segunda, em Veneza, no ano de

Carta de Veneza é considerada documento importante para o reconhecimento do valor imaterial dos bens culturais, na medida em que define como critério de eleição dos monumentos a serem protegidos a possível significação que tenha adquirido com o tempo, chegando a ser mencionada como primeiro documento que reconhece as criações populares, “Es interesante advertir que la Carta de Venecia de 1964, el primer documento internacional que valora las creaciones populares, introduce el concepto de 'significación cultural' como parte de esa valoración.” (MILLÀN, 2004:61) O documento não faz nenhuma menção direta ao caráter popular dos bens culturais, mas inclui na noção de monumento histórico “não só às grandes criações, mas também às obras modestas, que tenham adquirido, com o tempo, uma significação cultural” (Art. 1º, Carta de Veneza, 1964⁶⁹) o que teria permitido tais interpretações. Três anos mais tarde, o México também irá aderir às Normas de Quito (1967) estabelecidas a partir da “Reunião sobre conservação e utilização de monumentos e lugares de interesse Histórico e Artístico”, realizada pela Organização dos Estados Americanos (OEA) que, por sua vez, ainda que esteja alinhada à Carta de Veneza, aponta para a apreensão desta no que concerne aos estados participantes,

"Es una realidad evidente que América y en especial Iberoamérica, constituye una región extraordinariamente rica en recursos monumentales. A los grandiosos testimonios de las culturas precolombinas se agregan las expresiones monumentales, arquitectónicas, artísticas e históricas del largo período colonial en exuberante variedad de formas. Un acento propio, producto del fenómeno de aculturación, contribuye a imprimir a los estilos importados en sentido genuinamente americano de múltiples manifestaciones locales que los caracteriza y distingue." (Normas de Quito⁷⁰, 1967, item III, grifos nossos)

A partir deste trecho é possível depreender a concepção de monumento que informava as políticas de patrimônio latinoamericanas naquele momento. Das culturas indígenas restam testemunhos anteriores à colonização, já sobre as criações posteriores considera-se que teria havido uma aculturação dos estilos importados, ou seja, uma mescla que garantiria às obras monumentais latinoamericanas a sua originalidade. Tal definição parece mais próxima da interpretação de Florescano sobre o alinhamento das políticas de patrimônio no continente aos interesses das classes dominantes, que resulta na marginalização da cultura popular (FLORESCANO, 1997:15).

1964, contou com a participação de três países não-europeus: a Tunísia, o México e o Peru. Quinze anos mais tarde, oitenta países dos cinco continentes haviam assinado a Convenção do Patrimônio Mundial." Choay identifica, então, que a partir deste momento “a noção de monumento histórico e as práticas de conservação que lhe são associadas extravasam os limites da Europa, onde tiveram origem e onde por muito tempo haviam ficado circunscritas” (CHOAY, 2001: 14)

⁶⁹ Versão utilizada disponível em <http://portal.iphan.gov.br>.

⁷⁰ Versão utilizada disponível em <http://www.international.icomos.org/quito67.htm>

No entanto, apesar de uma suposta homogeneidade no tratamento desta questão, como se evidencia nas políticas de patrimônio, já neste período se pode observar uma importante variação. Assim, partindo de uma visão que considera a cultura indígena como atrasada, o governo desenvolve a política indigenista, voltada especificamente para esta parcela da população. Ao mesmo tempo em que busca a “incorporação” destes indivíduos à nacionalidade, propicia que sejam desenvolvidas discussões com base nesta distinção, e não tem controle sobre as formas como tal política será executada na totalidade do território. Soma-se a isso a organização de determinadas comunidades indígenas, como no caso dos povos rarámuri, onde emerge a questão étnica como elemento central nas suas reivindicações, não num sentido cultural restrito, mas como corpo político diferenciado. Sem aprofundar demasiadamente esta interpretação, sugere-se aqui que possa advir daí a noção de “integração” deste corpo à nação. Ainda que seja necessário combater a existência desta unidade, ela se afirma enquanto tal. Nos anos subseqüentes a questão tomará maiores proporções.

Na década de 1960 o México atravessa um período de crise política e econômica cujos desdobramentos interessam para a discussão de políticas culturais e para o desenvolvimento da noção de cultura popular. Analisar o desenvolvimento desta crise não faz parte dos objetivos deste capítulo, no entanto é importante destacar o crescente descontentamento que resultou na mobilização de amplas camadas da população em organizações camponesas, sindicais e estudantis. Segundo Medina,

[...] se inicia, a mediados de la década de los sesenta, una profunda crisis en la agricultura que provocaría una creciente inquietud y el surgimiento de organizaciones campesinas con diversas reivindicaciones agrarias, entre las cuales la solicitud de tierras era la mas importante. A la crisis económica en el campo se añadiría una crisis política que se manifiesta en la aparición de diversas organizaciones sindicales independientes, como el movimiento de los electricistas y el magisterial, y que tiene en la movilización estudiantil de 1968 su expresión más trascendente. (1998:147).

Tais organizações foram duramente reprimidas, tendo no conhecido *Massacre de Tlatelolco* – evento no qual o exército abriu fogo contra manifestantes do movimento estudantil em praça pública – o exemplo mais contundente. O evento marca, ainda, uma importante crise de legitimidade do governo junto à opinião pública, questionando-se o seu autoritarismo e a ausência de mecanismos de participação (PONTE, 1997:22). Segundo Ponte (1997), tal crise teria resultado em “una tímida apertura política durante el echeverrismo, y después, la reforma política lopezportillista [...] Con la reforma, se logró la inclusión de una parte muy importante

de la izquierda en el sistema parlamentario, dando cauce al descontento sociopolítico iniciado en 1968” (PONTE, 1997:23).

Nesse contexto, o governo mexicano tentou responder a algumas demandas políticas dos movimentos organizados e, ao mesmo tempo, controlar as organizações sociais existentes. Em 1972 foi promulgada a Ley Federal de Reforma Agraria e instituída uma secretaria voltada para a questão, que teve como estratégia fortalecer as organizações camponesas oficiais, como a Confederación Nacional Campesina (CNC). No entanto, tal legislação propiciou o avanço da organização indígena, na medida em que permitia aos grupos indígenas a reivindicação de terras através de documentos como os *Títulos Primordiales*, concedidos às comunidades indígenas ainda no período colonial, ou seja, documentos cujo sujeito jurídico era comunitário, e não individual, desencadeando fenômeno semelhante ao analisado por Cunha (2009), em que a noção de “cultura” é apropriada por grupos indígenas para legitimar suas reivindicações de direitos. Assim,

[...] se crean las condiciones para el surgimiento de un proceso de reconstitución de las comunidades con el fin de recuperar el control de los recursos asignados antiguamente. Así, no solo se habrían de reconstituir las organizaciones comunales, sino también el ciclo de fiestas que las legitiman y, particularmente, la lengua india. Se revitalizaron las tradiciones musicales y dancísticas, así como diversos aspectos de la cultura regional, como la producción artesanal (MEDINA, 1998:147, grifos nossos)

Ao mesmo tempo em que tais organizações indígenas se fortalecem, no que concerne às políticas culturais, Muñoz aponta que, após 1968, “el poder estatal era cuestionado y las reacciones intelectuales y sociales hicieron visibles la serie de problemáticas que habían entrañado las políticas culturales previas.” (MUÑOZ, [2012]:s/p). Destaca-se, com isso, a “denuncia del nacionalismo populista en el que la figura del indio desarrollada por la antropología mexicana tenía un papel central.” (MEDINA, 1998:156) Os objetivos integracionistas da política indigenista passam a sofrer críticas e “así inició el debate en torno a la posibilidad de una política pluricultural que reconociera el derecho de cada grupo social a preservar su identidad” (MUÑOZ, [2012]:s/p). A noção positivada de heterogeneidade cultural começa a ganhar espaço, e são questionados uma série de aspectos das políticas culturais até então:

Por ejemplo se cuestionaron las dinámicas de producción, circulación y consumo de los bienes culturales y la manera en la que grupos sociales diversos y especialmente los sectores populares y los indígenas habían sido excluidos. Se cuestionó también la función de los museos nacionales y la manera en la que estos difundían al resto de la sociedad los valores culturales

y estéticos específicos a la cultura nacional para contribuir al mantenimiento del sistema político dominante. (MUÑOZ, [2012]:s/p)

Nesse sentido, se acrescenta ainda a crítica desenvolvida por antropólogos de diversos países latinoamericanos que, em 1971, redigiram a *Primera Declaración de Barbados*, documento de denúncia das más condições de vida da população indígena e da política de extermínio dos Estados nacionais da região. Esta declaração impactaria fortemente nos movimentos indígenas,

Su contribución era el papel protagónico que otorgaba a los "grupos étnicos" en la demanda de sus derechos políticos y culturales, a partir de su condición de pueblos originarios. Con ello se creaba un discurso radical en el que se exigía su reconocimiento como actores políticos y la reivindicación de sus derechos históricos. (MEDINA, 1998:156 grifos nossos)

Assim, partindo da organização camponesa dos anos 1960, com participação de um importante contingente indígena – que até então não havia formulado reivindicações de caráter étnico no contexto mexicano – aliados às definições da nova Ley de Reforma Agraria, às contribuições dos antropólogos e, ainda, somado à crise política do final desta década – que resultou em uma reorientação da política indigenista no sentido de forjar espaços institucionais de participação – surgiria um movimento indígena em escala nacional, que “ocupa un primer plano en la política populista de los años setenta” (MEDINA, 1998:156).

Utilizando o modelo de organização dos tarahumaras, o Estado funda a primeira organização indígena de caráter nacional, o Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) em 1975⁷¹ (MEDINA, 1998:142). “[...] sus objetivos eran tanto crear una plataforma en el contexto de la disputa por el poder entre diversos grupos políticos, como cooptar a los movimientos indios que desarrollaban una activa lucha dentro del movimiento campesino.” (MEDINA, 1998:157). Esta tentativa de cooptar as organizações indígenas existentes se realiza por meio de diversas estratégias, dentre as quais é possível destacar o processo de escolha do presidente do Consejo Supremo – formado por representantes de todos os grupos – que se realizava através da influência de instâncias governamentais inseridas na organização do Congresso, como o INI, a Secretaria de la Reforma Agraria e a CNC (MEDINA, 1998:157-158). Havia também a estratégia, de especial interesse para a discussão sobre expressões culturais, de teatralização deste processo, através da

⁷¹ Antes disso, Medina destaca que “Un momento crucial en el proceso organizativo y de toma de conciencia de las comunidades indias fue la realización del Congreso Indígena, en octubre de 1974, en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, cuya organización correría a cargo del grupo eclesiástico encabezado por el obispo Samuel Ruiz. La intención del gobierno era la de celebrar los 400 años del natalicio de fray Bartolomé de las Casas.” (MEDINA, 1998:150)

recreación de indumentarias e insignias en aquellas representaciones procedentes de regiones en las que la indumentaria india y mucho de la parafernalia ceremonial habían desaparecido, como entre los pueblos de la Sierra Madre de Chiapas y del Soconusco. Esta misma actitud llevaría posteriormente al financiamiento de grandes construcciones que se convertirían en "centros ceremoniales" y a la recreación de rituales sacados mas del imaginario exotista de la burocracia que de la información histórica y etnográfica, y que contribuían en ese momento a darle mayor realce al movimiento indio (MEDINA, 1998:158)

No final da década de 1970, momento em que o CNPI encontrou maior independência em relação ao Estado, foram feitas sérias críticas a propostas governamentais que impactavam sobre essa população, como a Ley de Fomento Agropecuario. A partir daí o governo retirou subsídios, e a organização indígena acabaria sendo fragmentada novamente⁷² (MEDINA, 1998:158).

Na área do patrimônio também se institui uma política distinta da anterior, com a publicação da Ley federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, de 1972⁷³. A atuação do INAH é reforçada e, juntamente com o Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), o órgão passa a ter a tarefa de organizar ou autorizar “asociaciones civiles, juntas vecinales, y uniones de campesinos como órganos auxiliares para impedir el saqueo arqueológico y preservar el patrimonio cultural de la Nación. Además se establecerán museos regionales” (Artigo 2º). Com isso, é aberta a possibilidade de uma concepção de gestão do patrimônio mais participativa e regionalizada, matizando a noção do patrimônio como expressão da nação unificada. Como analisa Muñoz:

[...] se concibió la idea de proteger a los patrimonios locales y regionales y se reconoció la existencia de patrimonios diversos conformados por un conjunto de elementos culturales que identifican a una comunidad, un grupo de comunidades o una región y esto implicó un tratamiento diferente ala cultura nacional porque valoraba las culturas particulares depositadas en las propias comunidades que las han producido, utilizado y transformado. ([2012]:s/p)

⁷² Fragmentada no sentido de ter seu desenvolvimento mais regionalizado e desigual. Alguns grupos desenvolveram organizações importantes. “Sin embargo, uno de los movimientos que más ha llamado la atención a escala nacional por la tenacidad y originalidad de su lucha, apoyada en la reivindicación de su identidad étnica y en la defensa de la lengua zapoteca, ha sido la Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI). Surgida en 1974, para los años ochenta desarrollaría una intensa actividad política dirigida a luchar por la presidencia en doce municipios, de los cuales el más importante, por su proyección política y económica, es el de Juchitan, segunda ciudad en importancia en el estado de Oaxaca. Sus objetivos alentarían el diseño de una política cultural de apoyo a la lengua y la historia de los zapotecos del Istmo, como lo han mostrado las actividades de la Casa de la Cultura de Juchitan” (MEDINA, 1998:149). Nestes movimentos regionais, portanto, se desenvolveram pautas importantes no que concerne à questão cultural, além da participação política de tais grupos.

⁷³ Disponível em <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/131.pdf>.

Assim, podemos dizer que, sob o impacto da repressão ocorrida no final da década de sessenta, o governo se vê obrigado a reorientar diversas políticas sociais para conter o descontentamento expressado pelos setores organizados da população. A despeito da tentativa de controlar tais organizações, as reformas implementadas contribuíram para o incremento da mobilização social. Como analisa Pérez Ruiz, comparando objetivos e desdobramentos das políticas indigenistas,

[o INI] tuvo como objetivo combatir la diversidad cultural en México. Sin embargo, hay que recordar que el indigenismo del siglo XX, a pesar de sus objetivos, en los hechos actuó como constructor y legitimador de la diferencia cultural al identificar y definir a un sujeto para su acción, el indígena, y al establecer políticas y acciones institucionales específicas para él. (2009:03, grifos nossos)

Sob a pressão desse setor da população e mesmo dos antropólogos atuantes no período, no plano nacional de 1977, “el gobierno mexicano reconoció por primera vez que México es un país pluricultural y multiétnico y en esa medida plurilingüe” (PÉREZ RUIZ, 2009:03). Nesse mesmo período a noção de “cultura popular” passa a ter importância nas ações do governo, como se evidencia pela criação da *Dirección General de Culturas Populares* no ano seguinte, idealizada por Rodolfo Stavenhagen, em substituição à anterior *Dirección General de Arte Popular*. Com isso, “El conjunto heterogéneo⁷⁴ de sujetos populares, de los pueblos indios a los campesinos y colonos, hasta las mujeres y los niños fue objeto de un interés oficial.” (ROSALES, 2004:206). A noção de cultura popular de Stavenhagen é importante para entender o objeto de interesse das ações deste órgão, como segue:

La cultura popular incluye aspectos tan diversos como las lenguas minoritarias en sociedades nacionales en que la lengua oficial es otra; como las artesanías de uso doméstico y decorativo; como el folclor en su acepción más rigurosa y más amplia; así como formas de organización social paralelas a las instituciones sociales formales que caracterizan a una sociedad civil y política dada, y el cúmulo de conocimientos empíricos no considerados como ‘científicos’, etc. (STAVENHAGEN, 1982, *apud* ROSALES, 2004:208)

Tal formulação sugere uma aproximação das políticas culturais mexicanas às expressões culturais que hoje estão em processo de reconhecimento como patrimônio cultural imaterial,

⁷⁴ Interessante notar que, no caso do México, ocorreu um debate importante sobre a homogeneidade presente na expressão cultura popular, de onde se concluiu que tal noção seria mais eficiente sendo utilizada no plural, denotando a diversidade de grupos considerados sob essa designação. Como explica Rosales, “En los años ochenta confluyen una serie de iniciativas institucionales y académicas que marcan el momento más complejo y amplio del debate sobre cultura popular. Una de las primeras rupturas con las concepciones previas fue cuestionar el efecto totalizante del concepto: no hay cultura popular en singular, sino múltiples expresiones culturales de origen popular, formas plurales de existencia de lo popular, situaciones concretas de explotación económica, de subordinación política y de hegemonía ideológica que requieren ser estudiadas en su concreción.” (2004: 206)

na medida em que inclui manifestações como a língua, o artesanato, as formas de organização social de carácter informal, e os conhecimentos produzidos e reproduzidos neste contexto.

A mudança de concepção deste órgão é contemporânea e contribui para a ampliação do objeto estudado pelos antropólogos mexicanos, que ultrapassam o campo de estudo exclusivo das comunidades indígenas. (PÉREZ RUIZ, 1999:90) Dentre os antropólogos que se debruçam sobre a questão destacamos Guillermo Bonfil Batalla⁷⁵, que já em 1971 fez parte do grupo que redigiu a *Primera Declaración de Barbados*, e em 1982 irá idealizar e dirigir o *Museo Nacional de Culturas Populares*. Segundo Rosales, “Para comprender la importancia teórica, política e institucional de las culturas populares en México, sobre todo en los últimos veinte años, es imprescindible estudiar las aportaciones de Guillermo Bonfil Batalla.” (2004:216). Vale a pena analisar alguns elementos considerados fundamentais para a compreensão da atuação prevista para o *Museo Nacional de Culturas Populares*. Para isso, recorre-se ao artigo “El Museo Nacional de Culturas Populares”, publicado por este autor em 1983, no ano seguinte após a criação do museu, ainda sob sua direção. Batalla inicia o documento apontando mudanças na gestão pública no que concerne às culturas populares às quais o museu se alinha:

- La reorientación del discurso indigenista oficial que hoy acepta el pluralismo étnico y propone su desarrollo;
- las actividades de la Dirección General de Culturas Populares, tanto en la formación de personal técnico regional como mediante el auspicio de programas de cultura popular en algunas universidades,
- el Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas.
- los textos en lenguas indígenas publicados por la Dirección General de Educación Indígena y el Programa de Fomento a las actividades culturales COPLAMAR-INI. (BATALLA, 1983:151-152)

⁷⁵ Guillermo Bonfil Batalla é um importante antropólogo mexicano tendo sido responsável por políticas culturais voltadas à cultura popular no México, a partir do início da década de 1980. Já em 1986, quando dirigiu o programa de doutorado do *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social – CIESAS*, formulou a “teoria do controle cultural”, a partir da qual desenvolve estudos e proposições políticas voltadas especialmente para o que define como “grupos étnicos”: “a) conglomerado social capaz de reproduzir-se biologicamente, b) que reconhece un origen común, c) cuyos miembros se identifican entre si como parte de un “nosotros” distinto de los “otros” (que son miembros de grupos diferentes de la misma clase) e interactúan con éstos a partir del reconocimiento recíproco de la diferencia, d) que comparten ciertos elementos y rasgos culturales, entre los que tiene especial relevancia la lengua.” (1988:04). Esta teoria é de interesse para a discussão sobre a participação ativa dos grupos subalternos na área da cultura, precisamente porque procura entender o grau de decisão que o grupo possui sobre diversos âmbitos de sua cultura. Em linhas gerais, o autor resume a teoria da seguinte forma: “Los ámbitos de cultura autónoma y cultura apropiada forman el campo más general de la cultura propia; es decir, aquél en que los elementos culturales, propios o ajenos, están bajo control del grupo. La cultura impuesta y la cultura enajenada, a su vez, forman el ámbito de la cultura ajena, en el que los elementos culturales están bajo control ajeno.” (ibid., p.9) Estes conceitos serão retomados pelo autor recorrentemente, inclusive nos textos citados neste capítulo, de 1999 e 2004.

Enumeradas as ações, percebe-se que na sua maioria são vinculadas à questão indígena⁷⁶, com destaque para a reorientação do discurso indigenista, que dataria do final da década de 1970, e teria propiciado os dois últimos itens. Mas o autor aponta, em seguida, que

Los proyectos anteriores no pueden considerarse como característicos de las acciones gubernamentales en relación con las culturas populares. De hecho representan apenas intentos para enfrentar las corrientes dominantes que descansan, implícita o explícitamente, en la idea de que “hay que llevar la cultura al pueblo”. (BATALLA, 1983:152)

Ou seja, tal abertura ao reconhecimento do valor das culturas populares não se constitui como uma orientação generalizada das ações governamentais na área da cultura, apontando para as dificuldades do empreendimento.

Tais entraves são evidenciados quando comparados os objetivos desta política com os da atual, que pela semelhança e distância temporal indicam que o processo de valorização da cultura popular caminha a passos lentos. Dentre tais objetivos, podemos mencionar o que o autor identifica como central: “contribuir a estimular la iniciativa cultural de los sectores populares.” (BATALLA, 1983:152, grifos nossos), o que se assenta em algumas premissas, das quais se destacam:

— Cada segmento diferenciado de la sociedad (los grupos étnicos, las sociedades regionales, los estratos y las clases sociales) posee capacidades de creación cultural que le han permitido, en el pasado y en el presente, identificar los problemas que se le plantean para la satisfacción de sus necesidades y hallar la soluciones más adecuadas en función de los recursos de que dispone. En otras palabras: cada grupo social popular genera sus propias iniciativas a partir del patrimonio cultural que hereda y que enriquece constantemente.

— En la sociedad moderna actúan fuerzas que tienden a despojar a los sectores populares de la iniciativa cultural y convertirlos en consumidores y no creadores de cultura. Tal transformación significaría un grave retroceso

⁷⁶ Considerando a afirmação de Rosales acima, sobre a proeminência de Guillermo Bonfil Batalla com respeito às políticas culturais, e imaginando que, além de tal influência, ele seja parte de uma linha de intelectuais que partilham de suas noções, essa questão pode ser discutida à luz da análise de Pérez-Ruiz (1999) sobre o conceito de cultura popular para este autor. Nesta análise, a autora aponta que Batalla faria uma distinção entre os grupos subalternos colonizados, e os grupos subalternos que partilham da mesma origem cultural dos hegemônicos. “y haciendo una lectura cuidadosa de las dos propuestas de Bonfil para tratar lo popular, se observa que ambas consideran ese ámbito como lo subalterno; pero en una de ellas la caracterización de lo popular no hace referencia a contenidos culturales, y por tanto se define sólo por oposición a lo hegemónico; en tanto la otra incluye esa dimensión política de oposición, pero combinada con las cualidades que le brinda el proceso colonial a la cultura, como elemento que justifica la dominación colonial. (...) El problema es que en ese modelo lo popular es aplicado únicamente a los grupos que tienen un origen directamente indio. Los demás que también son subordinados, pero que no tienen ese origen, quedan fuera (o por generalización se supone que todos son de origen indio).” (PÉREZ-RUIZ, 1999: 97). Esta questão parece importante para a análise das políticas culturais no México, mas ainda carece de maior aprofundamento. Mesmo a posição de Batalla encontra variações ao longo da década de 80 a esse respeito – segundo a mesma análise da autora – e, portanto, tal relação necessita de um estudo mais cuidadoso.

histórico y constituye un reto para un proyecto nacional que tiene como requisito indispensable la participación creativa de los sectores populares. (BATALLA, 1983:152, grifos nossos)

Assim, depreende-se desta definição a noção de que os grupos subalternos são dotados de expressões culturais, reelaboradas constantemente, e às quais o Estado, ou determinadas políticas culturais, pretende promover. Cabe ainda, dada a similaridade com as questões discutidas nessa pesquisa de mestrado, a citação de mais dois objetivos da atuação do Museu, estabelecidos neste documento:

a) Estudiar los procesos de creatividad cultural en los sectores populares, tanto en el presente como en el pasado con el fin de conocer su dinámica y determinar las mejores formas para impulsar la continuidad y el desarrollo de las iniciativas ya señaladas.

c) Estimular y apoyar por los medios que le sean propios las iniciativas culturales que partan de los sectores populares. (BATALLA, 1983:153, grifos nossos)

Nestes itens se prescreve algo que, atualmente, é definido como requisito para a salvaguarda dos bens culturais imateriais, notadamente no que diz respeito a uma das questões que orientam esta pesquisa, qual seja a centralidade dos detentores destes bens culturais nos processos de reconhecimento e salvaguarda.

Procurando entender o desenvolvimento da concepção de patrimônio cultural a partir de então, no que se refere aos gestores e intelectuais vinculados ao processo de valorização da cultura popular, destacamos as reflexões de Batalla em texto de 1997, no qual ele apresenta discussões sobre o patrimônio cultural mexicano:

Amplios setores de la población mexicana emplean, en muchos y muy relevantes aspectos de su vida social, los objetos culturales que forman parte de su propio patrimonio, pero que no son reconocidos ni legitimados como parte del patrimonio cultural nacional (BATALLA, 1997:48)

Em seguida, o autor enumera tais objetos culturais: idiomas não aceitos como língua oficial, conhecimentos desvalorizados nos círculos dominantes, interpretações sobre o universo e a história segundo valores inaceitáveis pela cultura dominante, práticas sociais consideradas ilegítimas⁷⁷. O autor complementa que “su habla se considera un español ‘incorrecto’, sus ideas y sus prácticas se definen como ‘atrasadas’, sus valores y sus sistemas de significados se ven como una prueba de rezago y, de alguna manera, como un indicador de inferioridad.” (BATALLA, 1997:48-49) Nesse sentido, remete ao histórico aqui apresentado, identificando

⁷⁷ Importante notar que tal enumeração remete à classificação atual de bens imateriais nesse país, correspondendo às categorias Tradiciones y expresiones orales; Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo e Usos sociales, rituales y actos festivos.

a manutenção, até o final da década de 1990, quando escreve o texto, de um conjunto de esforços, dentre os quais figura a política de patrimônio, para a desvalorização sistemática das práticas culturais destes setores da população.

Batalla busca uma definição, nomeadamente esquemática, sobre como se efetiva esse processo de dominação cultural que pretende combater, identificando três mecanismos pelos quais ela teria se desenvolvido no contexto latinoamericano,

Por un lado está el proceso de imposición que significa la introducción forzada de elementos de la cultura dominante en la cultura dominada, en función de las necesidades y los intereses del grupo dominante. Un segundo proceso es el de exclusión o negación, esto es, la prohibición de ciertos aspectos y ciertas prácticas propias de la cultura dominada. [...] El tercer proceso es el de expropiación, mediante el cual el grupo dominante busca apropiarse de elementos que originalmente son patrimonio de las culturas y los grupos dominados. (2004:196, grifos nossos)⁷⁸

No entanto esse processo não é unilateral ou recebido passivamente pelos sujeitos em situação de dominação. Batalla identifica que, ao mesmo tempo em que operam ações de imposição, negação e expropriação, haveriam processos equivalentes no contexto da cultura dominada, enfatizando desta forma o caráter relacional, ainda que assimétrico, que caracteriza o contato cultural, “Un primer proceso es el de *resistencia cultural*; la resistencia cultural se manifiesta en que el grupo conserva una serie de aspectos de su cultura autónoma y los mantiene como espacios de autonomía” (BATALLA, 2004:196). O autor menciona, neste ínterim, que tal manutenção pode se dar em contexto de clandestinidade e, ainda, que os costumes podem ser mantidos mesmo carecendo de seu sentido original. Mas, sob sua análise, esses aspectos não representam um demérito de tais manifestações, pois os define como importantes no intento de conservar espaços de autonomia frente às imposições da cultura dominante. Além deste, define ainda os processos de *apropriação*, segundo o qual o grupo culturalmente dominado teria “capacidad de poner bajo control, bajo la decisión del propio grupo, elementos culturales ajenos” (BATALLA, 2004:196) e o terceiro processo que seria o de *inovação*, “que resulta de la capacidad de producir cambios en la propia cultura para ajustarse al cambio de la situación de dominación.” (BATALLA, 2004:196) Tais conceitos serão importantes para a análise dos registros mexicanos no contexto da política de PCI.

⁷⁸ Apenas para apontar a pertinência desta discussão frente à política de reconhecimento do PCI, vale destacar que a respeito do processo de negação, definido por Batalla na citação mencionada, o autor relaciona dois exemplos, “*Las religiones indígenas en México han estado sujetas a ese proceso desde hace casi 500 años; muchas otras prácticas, incluso el empleo de la lengua materna, son elementos que se há tratado de suprimir, de eliminar en la vida de los pueblos dominados*” (BATALLA, 2004: 196). Tanto determinados aspectos das religiões indígenas como a diversidade linguística mexicana são hoje alvo de políticas de reconhecimento e proteção, dentre elas o reconhecimento como PCI.

Partindo dessa problemática, o autor defende a necessidade de construção de uma cultura nacional pluralista, que considere a “riqueza y variedad de opciones culturales que la historia há dejado como herencia a los mexicanos” (BATALLA, 1997:50). No entanto, ao definir a equalização entre as partes que compõe essa nação plural, adota termos que se aproximam do que critica:

Para que ese diálogo sea entre iguales los pueblos y los sectores subalternos de la sociedad mexicana deberán actualizar sus culturas. El respecto a las diferencias culturales no significa que se pretenda o se desee que las culturas diferentes permanezcan tal como son en la actualidad, ni que mantengan una supuesta “pureza” que, como hemos visto, no existe en el mundo contemporáneo debido a que no hay pueblos aislados que porten culturas prístinas. Tal intención purista, por otra parte, enmascara el hecho fundamental de que las culturas dominadas a partir de la colonización no han tenido posibilidades para su desarrollo normal sino que, al contrario, han visto restringidos sus espacios de crecimiento autónomo y han sido obligadas a coexistir conflictivamente con los elementos culturales introducidos por la cultura occidental impuesta. Para llegar a un diálogo en pie de igualdad con la cultura occidental dominante será necesario que las culturas subalternas entren en un acelerado proceso de actualización, que descansará principalmente en la liberación de sus propias potencialidades creativas y en la capacidad de apropiación discriminada de elementos hoy ajenos que puedan incorporarse como parte de la cultura propia sin entrar en conflicto con la matriz cultural de cada pueblo. Esa actualización, resultado del cambio en las relaciones de subordinación, es un requisito indispensable para la construcción de una cultura nacional pluralista” (BATALLA, 1997:53, grifos nossos)

Tal definição sugere uma série questões, das quais parece necessário destacar algumas. Há nesta argumentação uma noção de passado, de história, que informa as propostas de futuro deste autor. Entender estas relações parece fundamental para a discussão da política de PCI, porque explicita que uma determinada noção de passado conforma as propostas de salvaguarda, de futuro. Inicialmente, o autor entende que há certa continuidade da situação colonial, à qual os grupos subalternos latinoamericanos estariam submetidos ao longo de sua história. Batalla identifica que isso implicou em uma restrição dos espaços de crescimento autônomo destas culturas, que se deu num contexto de relações conflitivas com os elementos culturais da cultura imposta. Este conflito e restrição teriam minado as possibilidades de “desenvolvimento normal” da cultura então dominada. Na expressão “normal” há uma evidente normatividade, ou seja, existe uma noção do que estas culturas poderiam/deveriam ter sido, o que implica no que elas não são. Informado por esta visão normativa do passado, há uma projeção de futuro equivalente. A condição, ou “requisito”, para que a cultura dos grupos subalternos seja tomada em pé de igualdade com a cultura hegemônica, ou seja, para que haja uma cultura nacional pluralista no futuro, é que tais grupos atualizem sua cultura.

Para que isso seja possível, devem ser mudadas as relações de dominação, dando a estes grupos a autonomia necessária para que se desenvolvam “normalmente”, ou ainda, “aceleradamente”. Ou seja, não é suficiente que a condição de subalternidade seja suprimida para haver um diálogo equitativo, é preciso corrigir o *déficit* histórico.

Isso implica em uma questão central para este estudo. O problema, que efetivamente não se coloca nessa discussão – e que parece o mais importante para a reflexão sobre o processo de atribuição de valor por parte dos produtores dos bens culturais ora reconhecidos como PCI – reside no questionamento acerca da disponibilidade de tais grupos em “atualizar” sua cultura. Isso não aparece como problema no texto, na medida em que o autor entende que seria um processo “natural”, que ocorreria assim que fossem liberadas “suas próprias potencialidades criativas”. A partir daí tais sujeitos reconheceriam a necessidade de acelerar o desenvolvimento, até então insuficiente, de sua própria cultura. Em termos um pouco mais concretos, pode-se depreender que tais grupos assumiriam a necessidade urgente de “melhorar” seus valores, conhecimentos, técnicas, religião, etc., o que não parece muito factível.

No entanto, há uma variação importante nas proposições desse autor e, na medida em que é considerado figura central nos debates e políticas culturais mexicanas, considera-se aqui que tais variações refletem um contexto de discussões no México. Em texto anterior a este, de 1993, o autor havia definido que tais grupos “deben tener la oportunidad de plantear y controlar su propio destino a partir del ejercicio libre de sus decisiones y del empleo también libre de su patrimonio cultural que está siempre en constante actualización.” (BATALLA, 2004:199). Aqui se percebe que Batalla reconhece, também, que há uma constante atualização do patrimônio cultural dos grupos subalternos, ou seja, que ela ocorre na situação atual, e “sempre” ocorreu, portanto, mesmo no contexto de dominação. Isso porque, salvo equívoco, parece haver uma sensível variação em definir “deben tener la oportunidad de plantear y controlar su propio destino” (2004) da afirmação “será necesario que las culturas subalternas entren en un acelerado proceso de actualización” (1997).

Canclini tece uma importante observação nesse sentido, e que será fundamental para a análise dos bens registrados no Inventário de Patrimônio Cultural Imaterial mexicano:

Los estudios folclóricos que produjeron desde fines del siglo XIX un vasto conocimiento empírico sobre los grupos étnicos, sobre su religiosidad, medicina, fiestas y artesanías, manejan casi siempre una concepción arcaizante de esas manifestaciones culturales y encuentran dificultades para

entender cómo se renuevan en los procesos modernizadores suscitados por la urbanización y la industrialización de la cultura. (CANCLINI, 1997: 64)

A partir desta crítica, Canclini observa um movimento de reconceitualização do patrimônio cultural, que envolve a revisão da noção de conservação, incorporando a preocupação com os usos e necessidades contemporâneos em relação ao bem a ser preservado, além da ampliação do reconhecimento como patrimônio a bens culturais “vivos” e contemporâneos, bem como “produtos da cultura popular”. Nesse contexto, define que “Esta ampliación del concepto de patrimonio [...] no cuenta aún con legislación suficiente para proteger tan diversas manifestaciones culturales e intervenir en sus usos contemporâneos.” (CANCLINI, 1997: 59)

Nesse sentido, estudos referentes às ferramentas legais relacionadas ao patrimônio imaterial, em âmbito nacional⁷⁹, destacam a definição da nação pluricultural como elemento significativo, relacionado às reivindicações dos movimentos indígenas:

[...] sobre todo a partir de la década de 1990 el movimiento indígena ha sido de gran importancia de tal manera que llevó a que se postulara en el Artículo 4^o⁸⁰ constitucional el carácter pluricultural de la nación mexicana sustentada originariamente en sus pueblos indios y (aquí viene lo fundamental en lo referente al patrimonio intangible de aquellos pueblos) el mandato contenido en el propio artículo obliga a que se promueva y reconozca el desarrollo de las lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social de dichos pueblos, que constituyen su patrimonio intangible, lo que nos lleva no únicamente a reconocer, sino a asumir una

⁷⁹ O estudo analisa as legislações estaduais sobre o tema, identificando que há atualmente no México três modelos distintos de legislação acerca do patrimônio no país. O primeiro deles remete aos anos 30 e 40, e não relaciona a existência do PCI, modelo considerado anacrônico. O segundo modelo surge a partir da década de 80, e incorpora normas internacionais, bem como os avanços das disciplinas preocupadas com o tema (antropologia, arquitetura, história, etc.), mas resulta em conjunto de normas muito amplas e ambíguas. O terceiro modelo, defendido pelo autor, alia a amplitude dos tipos de patrimônio com a definição de instituições adequadas para cada tipo de bem, e ressalta a necessidade da participação da sociedade civil nesta política. Em âmbito nacional, define-se que “Para conservar y proteger el patrimonio cultural inmaterial de México, se reformaron los artículos segundo y cuarto de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la fracción cuarta del artículo séptimo de la Ley General de Educación (IV.- Promover mediante la enseñanza el conocimiento de la pluralidad lingüística de la Nación y el respeto a los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas.), se promulgó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, en cuyo Artículo 3º se especifica que “las lenguas indígenas son parte integrante del patrimonio cultural” y que “la pluralidad de lenguas indígenas es una de las principales expresiones de la composición pluricultural de la Nación Mexicana”, y se creó el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). Disponível em: http://www.culturaspopulareseindigenas.gob.mx/cp/index.php?option=com_content&view=article&id=463%3Acomo-salvuarda-mexico-su-pci&catid=75%3Apatrimonio-cultural-inmaterial&Itemid=126

⁸⁰ O artigo 4º mencionado trata de direitos com relação à saúde, educação, e também sobre os direitos culturais: “Toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El Estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa. La ley establecerá los mecanismos para el acceso y participación a cualquier manifestación cultural.” No entanto, na citação do autor, sua análise parece referir-se mais diretamente ao artigo 2º, que define: “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.” E dispõe sobre os direitos destes povos, incluindo a autodeterminação e autonomia.

nueva relación y valoración de la sociedad en general y en particular con los pueblos indios. (COTTOM, 2006: 31, grifos nossos)

O autor considera que, a partir da pressão exercida pelos movimentos sociais indígenas, ocorreram avanços no sentido de reconhecimento do patrimônio imaterial no país. Muñoz ([2012]) também afirma que esta organização, com destaque para a insurgência do Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), em 1994, foi de grande importância para a “transformación de las políticas culturales porque a partir de ello se reconoció [...] el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación y a la autonomía para decidir formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.” (MUÑOZ, [2012]: s/p) A pauta da autonomia sobre a organização social e política, e também sobre o território e seus recursos, foi amplamente discutida e negociada durante onze meses, após os quais teria sido supostamente consensuada entre o Estado e os zapatistas, resultando nos chamados *Acordos de San Andrés*, sobre os Direitos e Cultura Indígena no México, assinados em 1996. No mesmo ano o governo federal elaborou uma proposta pública para legislar sobre o tema. Interessante recorrer a análises sobre tal proposta, realizadas no período⁸¹,

“[...] o documento oficial invalida três aspectos centrais da autonomia: a capacidade dos povos de autogovernar-se, a possibilidade de aplicar seus sistemas normativos internos e o uso e desfrute dos recursos naturais de suas terras e territórios. (...) Todos estes pontos se encontram claramente estabelecidos nos Acordos de San Andrés, mas a proposta governamental os ignora.” (NAVARRO, 2002:244)

A relação entre estas reivindicações e a política de PCI será retomada no capítulo 4, por meio da análise da documentação produzida nesse contexto. Nesse sentido, Florescano acrescenta a necessidade, retornando ao âmbito de interesse desta dissertação, de criação de mecanismos de participação de amplos setores da população nas políticas de patrimônio:

Es indiscutible la necesidad de una legislación, una normatividad y una estrategia regidas por criterios generales y de aplicación nacional. Pero también debería promoverse la participación de los diversos sectores de la sociedad en la protección y manejo del patrimonio. En este caso destacan principalmente quienes producen bienes culturales, viven en la proximidad de monumentos o reservas ecológicas, o han establecido vínculos de identidad con ese patrimonio y adquirido un compromiso moral de defensa y custodia del mismo. (FLORESCANO, 1997: 20, grifos nossos)

Assim, discute-se a criação de normas e legislação adequada às novas concepções de patrimônio, e também se identifica a necessidade de incorporar a participação da população nos processos de reconhecimento e proteção deste. Tal conjunto de discussões, descritas aqui

⁸¹ O trecho citado é parte de uma publicação periódica do país, o jornal La Jornada, que teve textos analíticos sobre os acontecimentos em Chiapas selecionados e publicados no Brasil. O texto de onde se extraiu a citação foi publicado, originalmente, em setembro de 1997.

de forma parcial e suscinta, alinha o México aos debates internacionais sobre patrimônio, de maneira que:

A pesar de la falta de un marco legal a nivel nacional, México firmó en el año de 2005 la Convención del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO y por haber sido uno de los primeros países firmantes, formó parte del Comité Intergubernamental que en los siguientes años le dio estructura a esta Convención y estableció las normas básicas bajo las cuales se rige. (BORBOLLA, 2011: 5)

Em 2006 ocorreu a primeira Convocatória relativa à identificação de bens de patrimônio imaterial no México⁸². Nesse mesmo ano a coordenadora do Grupo de Trabalho formado para estabelecer a metodologia e critérios para compor o Inventário⁸³ participou do *Séptimo Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos*, ocorrido na Venezuela, onde relatou a experiência mexicana até ali, e suas projeções de futuro para a política de PCI neste país. Destaca-se a valorização dos bens como cultura local, em detrimento da noção de “patrimônio nacional”, “sus expresiones no son en verdad nacionales, es decir, no abarcan a todos los sectores, etnias, grupos y pobladores de la nación; sus manifestaciones, por el contrario, suelen ser representativos de la historia local de un sector de la población.” (GALICIA, GUTIERRES, 2008: 30). Ressaltam a estrutura já existente no país, da qual destacam o *Centro de Información y Documentación (CID)*, que existe desde o início da década de 1980, “el cual reúne materiales de la cultura popular, urbana e indígena de México. [...] congrega más de 170 mil registros de la más amplia y variada riqueza de temas, regiones, momentos históricos, autores y tipos de materiales.” (GALICIA, GUTIERRES, 2008: 32). Além disso, pontuam a existência de programas e políticas voltados para manifestações da cultura popular no país, dentre os quais destacam o *Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC)*, que objetiva “apoyar económicamente a grupos [...] interesados en la promoción, rescate, preservación y desarrollo de la cultura popular e indígena de su comunidad, barrio, colonia, pueblo, ranchería, municipio o región. (GALICIA, GUTIERRES, 2008: 32).

Assim, o reconhecimento do PCI no México é parte de um processo, que se inicia nos anos

⁸² Conforme publicação oficial da *Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, El Caracol*, de outubro-diciembre 2006, nº 3. Disponível em: <http://www.culturaspopulareseindigenas.gob.mx/cp/>. Acesso em jun. 2011.

⁸³ Composição do grupo de trabalho: CONACULTA (Secretaría Técnica B, Dirección General de Asuntos Internacionales, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, Dirección General de Vinculación Cultural, Coordinación Nacional de Patrimonio Cultural y Turismo, Instituto Nacional de Bellas Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia), Secretaría de Turismo (SECTUR), Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Instituto Nacional del Derecho de Autor (INDAUTOR) e Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).

70, de crítica à unificação de distintas manifestações culturais sob o signo da nação, e implementação de políticas de valorização e investimentos de caráter regional. No entanto, como aponta Batalla (1983), o desenvolvimento das políticas culturais no sentido de valorização da cultura popular não constitui um eixo consensuado no campo das políticas culturais mexicanas, com destaque para a concepção oposta, segundo a qual se deve “levar a cultura ao povo” (BATALLA, 1983:152), educá-lo, conscientizá-lo, etc. Embora sua afirmação seja relativa aos anos 70, o embate entre essas concepções parece constituir uma tônica que caracteriza a atuação estatal nessa área no país, e pode constituir uma das explicações para os entraves de desenvolvimento da política de PCI discutidos até aqui. Como avalia Muñoz, a respeito do governo de Vicente Fox (2000-2006):

Aunque pudiera haberse pensado que el primer sexenio de un gobierno de alternancia tendría planteamientos novedosos en torno a la gestión y la concepción de la cultura en realidad careció de una propuesta sólida. [...] algunas de las políticas que propuso el Conaculta ponían nuevamente sobre la mesa el asunto de que no todos poseen una cultura y entonces la labor del Estado es “acercarla” a esos grupos “incultos” lo que puso en evidencia incluso la ignorancia de algunos funcionarios porque recordemos que todo grupo social produce cultura y la labor del Estado no es dictaminar si ésta es legítima o no. (MUÑOZ, [2012]: s/p)

A associação entre a cultura popular e o atraso ou ignorância é recorrente também no Brasil, conforme analisado no tópico anterior. No México, parece importante destacar a coexistência histórica dessas duas concepções no âmbito do Estado, como constante conflito, evidenciado desde as contradições nos discursos do governo Cárdenas, até as variações identificadas nos textos de Guillermo Bonfil Batalla, chegando às gestões públicas mais recentes. Assim, tal discussão constitui um elemento importante para a análise da política de PCI no México.

Capítulo 4. Cultura e atribuição de valor: análise de documentos das políticas de PCI do Brasil e do México.

Neste capítulo são discutidos aspectos da execução da política de reconhecimento do PCI nos países estudados, através da análise de documentos oficiais produzidos no âmbito destas políticas. A fim de indicar os limites das conclusões advindas desta análise é pertinente relatar parte do processo de pesquisa no que concerne ao acesso e seleção da documentação a ser perscrutada, e qualificar o conjunto de documentos analisado.

Primeiramente, no que concerne ao processo de pesquisa, foram alteradas algumas das suas disposições iniciais. Na elaboração do projeto, tendo em vista que Brasil e México são signatários da Convenção de 2003 (UNESCO) e possuem bens reconhecidos em âmbito internacional⁸⁴, supunha-se que haveria certa correspondência de forma na documentação a ser pesquisada, hipótese que se sustentava, ademais, na bibliografia consultada no período de elaboração do projeto. Assim, apenas quando se teve acesso ao *Inventario del Patrimonio Inmaterial de México* foi possível perceber que a coincidência das denominações “inventário” e “registro”, encontrada nos textos sobre tal política, não significava correspondência do tipo de documentação produzida no Brasil e no México. O *Inventário* realizado no Brasil, quando resulta em Registro do bem, consiste num trabalho de reunião do máximo de documentação possível sobre o bem cultural, incluindo documentos escritos, estudos, documentos audiovisuais, iconográficos etc. O *Registro*, por sua vez, é o reconhecimento legal do bem cultural como PCI. Já no caso do México, o *Inventário* realizado refere-se ao território nacional. Assim, ao invés da reunião exaustiva de documentos sobre um bem cultural, realizou-se no México uma extensa catalogação de bens culturais do território nacional. Os registros, nesse caso, constituem as fichas sobre cada bem, que passaram a compor o *Inventario del Patrimonio Inmaterial* do país, ou seja, são o registro do bem cultural no banco de dados, e não um reconhecimento oficial juridicamente amparado. Após pesquisas e contatos com gestores mexicanos, compreendeu-se que, enquanto no Brasil os *Registros* constituem o principal avanço do reconhecimento deste tipo de patrimônio, incluindo o compromisso com a salvaguarda dos bens reconhecidos, no México, este reconhecimento ainda é restrito ao mapeamento dos bens no território nacional, não implicando em

⁸⁴ O que requer comprometimento com relação a determinado modelo de reconhecimento, pois implica na elaboração de estudos e planos de salvaguarda dos bens culturais submetidos ao processo, conforme descrito na nota 10 desta dissertação.

intervenção estatal sistemática. Pode-se afirmar, nesse sentido, que o próprio *Inventario* mexicano constitui a ação mais efetiva de reconhecimento até o momento.

Em razão de tais diferenças, a forma de abordagem da documentação precisou sofrer ajustes importantes. A proposta inicial supunha a existência de uma documentação detalhada por bem cultural, o que poderia propiciar a análise da metodologia aplicada neste tipo de estudo. Diante da descrição sucinta dos bens constante no Inventário mexicano, este procedimento mostrou-se inadequado. Ao mesmo tempo, o esforço de reunião do maior número de bens representativos para a população de todo o país é um dado importante sobre a política mexicana. Por essa razão, a análise não se poderia furtar a uma apreciação geral do banco de dados produzido para este fim. Foram realizados exercícios de análise quantitativa que, no decorrer da pesquisa, se mostraram infrutíferos no que concerne às questões de interesse desta pesquisa. Dessa forma, a análise resultou em uma apreciação do discurso presente nestes registros, por meio da identificação das problemáticas *recorrentes*, ou seja, dos temas comuns identificados a bens culturais variados.

A partir dessa configuração, optou-se por analisar, no caso do Brasil, os Dossiês de registro, de maneira a propiciar a comparação pretendida, como se justificará adiante. Assim, também o discurso contido nestes estudos se tornou o foco da análise, e não a metodologia empregada para a sua elaboração. Mas, como a documentação é de natureza e abrangência distintas, não se considerou adequado analisar as recorrências, mas sim explicitar os casos particulares em que determinada problemática se evidenciava com maior *ênfase*, indicando as questões com que se defronta essa política, no que concerne às preocupações desta pesquisa.

Durante o processo analítico foi realizado um esforço de identificar nos documentos, de ambos os países, o que foi chamado aqui de eixos da análise, que podem ser entendidos como um complexo de questões agrupadas em torno de um *problema* ou uma *pergunta* comum que norteou a leitura dos documentos. É preciso explicitar, no entanto, que tais eixos não haviam sido previamente estabelecidos, mas foram engendrados a partir da análise dos documentos. Assim, os documentos foram examinados e reexaminados, buscando identificar os grupos de questões que, no caso mexicano, demonstravam-se pela recorrência, e, no caso brasileiro, pela ênfase. A partir disso, foram selecionadas as questões que, dentre estas, relacionavam-se de maneira mais direta com a problemática investigada, a relação entre Estado e cultura popular, resultando na definição destes eixos. A partir disso, foram realizados novos exames da documentação, com o objetivo de agrupar os registros dos bens que se relacionavam com

estes conjuntos de problemas. Como resultado deste esforço analítico, a apreciação dos registros permite a comparação da abordagem conferida ao mesmo tipo de problema nos dois países pesquisados. O primeiro refere-se à discussão da necessidade de articulação interinstitucional, especialmente nos casos em que ações limitadas ao campo restrito das políticas culturais – as obras e as práticas da atividade intelectual e, particularmente, artística (Williams, 2007) – não correspondem às demandas de salvaguarda. O segundo refere-se às questões em torno da atribuição de valor que se processa nesta política, buscando identificar de que maneira foram registrados os valores e significados produzidos socialmente pelos sujeitos detentores dos bens culturais neste processo de reconhecimento.

Em segundo lugar, é necessário qualificar a documentação analisada. São documentos especificamente vinculados à política de PCI, ou seja, não foram abordados documentos oficiais oriundos de outras políticas culturais, ainda que se relacionassem com o mesmo bem cultural. Isso se justifica pela necessidade de identificar as características desta política em si, e não dos bens culturais propriamente, nem do conjunto de políticas culturais, o que mereceria um exame qualificado de documentação muito mais extensa.

Além disso, em ambos os países foram analisados documentos não apenas públicos como publicizados, no sentido de que constituem documentos oficiais destinados à apreciação dos cidadãos em geral. Além da disponibilidade de consulta desta documentação, tal escolha se justifica também pela importância destes documentos no contexto de uma política de patrimônio que tem como um de seus propósitos a promoção do reconhecimento coletivo de bens culturais em âmbitos externos aos grupos detentores destes. A própria documentação constitui, portanto, uma de suas medidas de salvaguarda.

A partir da análise da documentação disponibilizada pelo governo mexicano, operou-se a seleção dos documentos a serem analisados no Brasil. Isto porque no caso mexicano o *Inventario* constitui toda a documentação disponível, diferentemente do Brasil, que disponibiliza um conjunto de documentos por bem cultural. Assim, as fichas que compõem o inventário mexicano podem ser entendidas como produto final, ou como sistematização, do processo de pesquisa, documentação e seleção dos bens culturais registrados no *Inventario*. Tais fichas apresentam um conjunto de itens padronizado, preenchidos para todos os bens, a saber: “ubicación; ámbito(s) por el elemento o manifestación cultural [categoria do bem]; comunidades, los grupos o los individuos interesados; lugar donde se practica; descripción de la manifestación cultural; funciones sociales y culturales actuales en la sociedad que lo

practica; e riesgos que enfrenta la manifestación cultural / posibles medidas de salvaguardia que podrían permitir protegerla y promoverla” (SIC⁸⁵, 2010). Apesar da variação no aprofundamento destas questões, o registro no *Inventario* constitui uma identificação do bem, incluindo a descrição do contexto da manifestação cultural – localização, grupo detentor e funções sociais – e da própria manifestação. Após tais descrições, se apresenta na ficha a problemática relativa à continuidade da existência do bem cultural e são sugeridas ações de salvaguarda, em geral com pouco detalhamento concreto.

Dentre os documentos disponibilizados pelo governo brasileiro – onde constam o pedido de registro, o documento de anuência do grupo detentor, os pareceres jurídicos, técnicos e do Conselho Consultivo, além de fotos, vídeos e registros audiovisuais conforme o bem cultural – os Dossiês foram selecionados como documento a ser analisado por seu caráter de sistematização do processo, característica que o aproxima dos registros mexicanos⁸⁶. Assim, todos os Dossiês, embora não haja um formato padrão como no México, descrevem o contexto da manifestação cultural, incluindo o lugar, o grupo detentor e suas funções ou significados naquele contexto, bem como detalham as características do próprio bem cultural. Ao final dos Dossiês, salvo exceções, encontra-se um exercício de definição do plano de salvaguarda, cujo nível de detalhamento varia conforme o andamento do processo de execução das ações.

Foi se constatando ao longo da análise que estes conjuntos de documentos, os registros do *Inventario* mexicano de um lado, e os Dossiês de registro brasileiros de outro, não são homogêneos sob diversos aspectos, o que indica, de imediato, a coexistência de procedimentos diversificados quanto à sua elaboração⁸⁷. No caso dos registros mexicanos,

⁸⁵ A documentação mexicana analisada encontra-se disponibilizada no Sistema de Información Cultural (SIC). Assim, as citações serão referenciadas com a sigla desta base de dados, e a data refere-se ao acesso aos registros. Ainda assim, para permitir a localização do excerto citado no texto, serão mencionados sempre o nome completo do bem cultural e o estado ao qual pertence, sendo estas as duas variáveis que permitem sua busca no sistema.

⁸⁶ Nesse sentido, é importante retomar a diferenciação entre o INRC brasileiro e o *Inventario del Patrimonio Inmaterial de Mexico*. No primeiro, como mencionado na nota 6 desta dissertação, cada “bem inventariado” é uma referência que, juntamente com diversos outros, compõe um Inventário específico, de um lugar ou de um tema. No caso do México, cada bem registrado no *Inventario* é um bem cultural imaterial em si. Ou seja, enquanto no Brasil o Inventário de uma técnica contém diversos bens inventariados, no México, esta técnica é o bem registrado.

⁸⁷ Os processos de elaboração não são divulgados por nenhum dos dois países. Foram realizadas diversas iniciativas de contato com gestores públicos em ambos os países desde o início da pesquisa. No entanto, os retornos obtidos não foram suficientes para constituir um corpo de informações oficiais ou sistemáticas. Em primeiro lugar porque não foram obtidas informações dos órgãos centrais (CONACULTA ou INAH, no México, e IPHAN nacional, no Brasil). Em segundo lugar porque, dos contatos efetivados com gestores estaduais, as informações, além de parciais, não constituíam informação oficial. O que se pode depreender de tais contatos foi que os estudos e sistematização para o reconhecimento se inicia, no caso do México, nos órgãos locais de cultura (estados e municípios), que estão articulados à Red Nacional de Información Cultural, que compõe o Sistema de

apesar de constarem todos de um mesmo banco de dados, com formato predefinido, há variação no preenchimento das fichas, tanto no que diz respeito ao nível de detalhamento do bem, quanto ao tipo de informação mínima. Assim encontram-se fichas idênticas relativas a bens culturais distintos em um mesmo estado, indicando que podem ter sido realizadas pela equipe do órgão local de cultura, mas sem um trabalho de pesquisa sobre as especificidades de cada bem, enquanto outras apresentam um esforço de pesquisa mais intenso; há um modelo de preenchimento bastante similar no que se refere aos bens da categoria “Lengua, tradiciones y expresiones orales”, o que indica que, de alguma maneira, o processo de identificação deste tipo de bem foi mais centralizado, ou que a identificação constante do banco de dados é parte de uma política anterior específica para este tipo de manifestação; e, por fim, há fichas em que não são preenchidos todos os itens, o que ocorre especialmente com o item “posibles medidas de salvaguarda”, e também fichas em que há variações na identificação da nomenclatura da categoria que classificaria os bens.

No caso do Brasil há também algumas variações. Existem vinte e cinco bens culturais registrados como PCI em âmbito nacional, e vinte Dossiês⁸⁸. Os primeiros registros datam de 2002, e os mais recentes são de janeiro de 2012, indicando a continuidade da política de reconhecimento. No entanto, no que concerne aos Dossiês, os primeiros datam de 2006, ano em que foi iniciada a série *Dossiês IPHAN*, que conta atualmente com oito números publicados. Possivelmente, em razão da realização de tais publicações, não há disponibilidade de acesso aos Dossiês originais, que compunham o pedido de registro destes bens. Assim, do conjunto de 20 Dossiês, oito deles são posteriores ao registro, nove são documentos que formam parte dos pedidos de Registro, e, por fim, há três Dossiês em que não foi possível identificar sua posição no processo. De todo modo, há nesta variação uma diferença importante: nos Dossiês que formam parte da coleção *Dossiês IPHAN*, não há a preocupação com a legitimação da manifestação cultural como PCI, enquanto que nos demais consta uma

Información Cultural (SIC), vinculado ao CONACULTA, que oferece apoio e capacitação aos órgãos locais. No caso do Brasil, há ainda maior variação, constando registros elaborados por entidades da sociedade civil, consultorias especializadas contratadas para tais estudos, órgãos locais de cultura (estado e município) e ainda por parte de Superintendências regionais do IPHAN.

⁸⁸ Dois Dossiês correspondem a dois bens ao mesmo tempo, a saber: o Dossiê intitulado “Inventário Para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil”, parte processo que resultou no reconhecimento dos bens *Ofício dos Mestres de Capoeira e Roda de Capoeira*; além do Dossiê intitulado O Toque dos Sinos em Minas Gerais: Dossiê Descritivo, parte do processo que resultou no reconhecimento dos bens *Ofício de Sineiro e Toque dos Sinos em Minas Gerais tendo como referência São João del Rey e as cidades de Ouro Preto, Mariana, Catas Altas, Congonhas do Campo, Diamantina, Sabará, Serro e Tiradentes*. Além destes dois casos, há três bens cujos Dossiês ainda não foram disponibilizados: *Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*, registrado em 2010 e os mais recentes, *Saberes e Práticas Associados ao modo de fazer Bonecas Karajá e Ritxòkò: Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá*, ambos registrados em janeiro do corrente ano (2012). Por essas razões foram analisados 20 Dossiês, relativos a 22 bens culturais registrados.

justificativa do pedido. Além disso, como mencionado anteriormente, a elaboração de todos os Dossiês é supervisionada pelo IPHAN, mas na sua maioria as pesquisas são realizadas por atores variados – excetuando-se seis casos cuja pesquisa foi realizada pelas superintendências regionais do IPHAN ou pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP)⁸⁹ – como institutos de pesquisa vinculados a entidades da sociedade civil ou a universidades e empresas especializadas, além do caso particular do estudo sobre o *Frevo*, realizado pelo órgão de cultura municipal. Há ainda dois Dossiês com autor individual identificado, o da *Feira de Caruaru* e do *Modo Artesanal de Fazer Queijo Minas*. Diante de tal variação, optou-se por considerar a supervisão do IPHAN, e a posterior disponibilização destes documentos como documento oficial equivalente, como indícios de unidade entre eles, e, também por estas razões, serão considerados documentos sem autoria definida. Por fim, pelas nomenclaturas de alguns Dossiês, nota-se variação na compreensão do significado e objetivo destes documentos, havendo um “Dossiê Interpretativo”, referente ao *Queijo Artesanal de Minas*, e um “Dossiê Descritivo” do *O Toque dos Sinos em Minas Gerais*, além de um “Dossiê Inventário”, da *Capoeira* e um Dossiê “Instrução Técnica do Processo de Registro”, do *Frevo*. No entanto, à parte essas diferenças, todos contam com a descrição detalhada da manifestação cultural e de seu contexto, além da indicação de medidas de salvaguarda⁹⁰.

Não foi aprofundada a análise da descrição dos bens culturais em si, na medida em que seria necessário mobilizar uma bibliografia específica para cada tipo de bem cultural, já que os registros do PCI tratam de aspectos culturais bastante diversos. Tanto no caso da análise dos registros mexicanos quanto no dos Dossiês brasileiros, foram privilegiados os itens relativos à inserção do bem cultural em seu contexto, às problemáticas que competem com sua continuidade, e às medidas de salvaguarda previstas.

EIXO 1: SOBRE COMO A AMPLIAÇÃO DA NOÇÃO DE CULTURA MODIFICA O UNIVERSO DE INTERVENÇÃO DA POLÍTICA DE PATRIMÔNIO

⁸⁹ São dois bens cuja pesquisa parece ter ficado a cargo exclusivo das próprias superintendências regionais do órgão – o do *Círio de Nossa Senhora de Nazaré* (PA) e o do *Complexo Cultural do Bumba-meu-Boi do Maranhão* (MA); e quatro bens cujas pesquisas foram elaboradas pelo CNFCP, vinculado ao IPHAN – o dos bens *Ofício dos Mestres de Capoeira e Roda de Capoeira*, do *Jongo no Sudeste*, do *Modo de Fazer Viola de Cocho* e do *Ofício das Baianas de Acarajé*, além de sua participação no primeiro estudo referente ao *Complexo Cultural do Bumba-meu-Boi do Maranhão*.

⁹⁰ À exceção do Dossiê do *Tambor de Crioula do Maranhão*, que não apresenta sugestões de salvaguarda.

Retomando as definições mencionadas na Introdução desta dissertação, a primeira questão a ser analisada nos documentos produzidos no âmbito das políticas de PCI mexicana e brasileira refere-se às articulações entre esta política cultural de patrimônio e as demais áreas de intervenção estatal. Conforme mencionado, essa questão tem relevância no próprio contexto de elaboração de tais políticas, sendo a articulação entre políticas públicas encarada como “um dos principais desafios da salvaguarda” (IPHAN, 2010: 41) no Brasil, e a cultura entendida como “eje transversal de las políticas públicas” (GALICIA, GUTIERRES, 2008: 33) no México. Dada tal pertinência, serão analisados os registros e Dossiês que evidenciam como essa questão vem sendo tratada nos processos de identificação e reconhecimento de bens culturais imateriais nestes países.

PCI E POLÍTICAS PÚBLICAS NO MÉXICO

No conjunto de registros realizados no México, a definição da necessidade de elaboração de estudos do bem registrado é uma das medidas de salvaguarda mais recorrentes⁹¹. No quadro que segue foram agrupados bens de diversas categorias, os quais possuem sugestões de ações de salvaguarda semelhantes, que se inserem nessa discussão. Nestes casos, a política cultural está sendo limitada a uma atuação bastante restrita, evidenciando uma noção igualmente restrita do próprio conceito de cultura e de patrimônio imaterial.

BEM CULTURAL / ESTADO	SALVAGUARDA SUGERIDA NO REGISTRO
Ceremonia fúnebre Kiliwa Niwey, Baja California	La práctica de esta ceremonia sólo es conocida y practicada por los adultos mayores. Con la pérdida de la lengua desaparecería esta ceremonia. <u>Documentar</u> la ceremonia.
Ceremonia El lloro, Baja California	Esta ceremonia puede perderse con la desaparición de la lengua y de los adultos mayores. Es necesario <u>documentar</u> la ceremonia
Chaip (comunicación con los muertos). Ceremonia fúnebre pai-pai, Baja California	Sólo es practicada por los adultos mayores. <u>Documentar</u> la ceremonia.
Danza Los Apaches, Estado de México.	Realizar un <u>registro</u> audiovisual y etnográfico
Danza de Arrieros, Estado de México	Realizar un <u>registro</u> audiovisual de la danza, así como un registro de las cuadrillas, responsables y integrantes de cada grupo, de las comunidades de origen y las fechas y lugares donde participan.
Peregrinación al Santuario del	Elaborar un <u>registro</u> etnográfico de las peregrinaciones

⁹¹ Lembrando que o Inventário realizado no México é exaustivo com relação ao território nacional, enquanto que, no Brasil, é exaustivo no que concerne ao próprio bem cultural. Assim, a elaboração de estudos e pesquisas aprofundadas é parte do processo de registro dos bens no Brasil, no que se distingue da política mexicana, que prevê esta prática como parte do processo desencadeado após o registro.

Señor de Chalma, Estado de México	que a lo largo del año se realizan.
Chirimía, Jalisco	Después de cuatro siglos en la tradición musical de la región, la chirimía paulatinamente va desapareciendo. Quienes la tocan, los piteros viejos, se están acabando. Es importante realizar una <u>memoria</u> videográfica de los músicos actuales que toquen o conozcan este instrumento.
Elaboración de condoches, Aguascalientes	Si a las nuevas generaciones no les interesa preservar esta práctica culinaria porque la modernidad la sobrepasa, la manifestación corre el riesgo de perderse. Por esto se debe procurar hacer la <u>recopilación</u> de las recetas en los diferentes municipios para que queden asentados dichos saberes culinarios.
Almejas tatemadas, Baja California Sur	El mayor riesgo que corre es que la receta original se pierda o sustituya por otra más comercial. Se recomienda <u>documentar</u> el proceso de elaboración.
Bens agrupados pela correspondência da medida de salvaguarda:	Pérdida del canto por no ser transmitido a nuevas generaciones. Es necesario <u>documentar</u> el canto.
(i) A wni cual wul cumrsllp wni bnat xaj tubjool (Canto a los tres cerros sagrados), Pieza tradicional pai-pai;	
(ii) Awyly Me Kay (El ratón). Pieza tradicional kumiai; Canna Uami (Me voy para el Norte), Pieza tradicional pai-pai;	
(iii) Mat Tinna Kweakuile (De tierras lejanas), pieza tradicional kumiai; Nna Jaw (La puesta del Sol), pieza tradicional kumiai;	
(iv) Pa xlo epa lui, pieza tradicional pai-pai,	
(v) Canna Uami (Me voy para el Norte), Pieza tradicional pai-pai, Baja California.	
Mi Cuinayo (Mi madre está llorando), pieza de canto tradicional pai-pai, Baja California	Peligro inminente por pérdida de la lengua y por decesos de los adultos mayores provocando la pérdida de este patrimonio. <u>Documentar</u> el evento.
Xalkutaak, leyenda pai-pai, Baja California	Se perderá dicha ceremonia ya que es únicamente practicada por adultos mayores. Es recomendable <u>documentar</u> la ceremonia.
El Balché. Bebida ritual de los mayas, Campeche	A falta de conocimientos al respecto, se corre el riesgo de esta información valiosa acerca del pasado prehispánico quede en el olvido. <u>Realizar más investigación</u> referente al tema.
Deidades, abejas y bacabes, Campeche	<u>Investigación</u> y publicación de trabajos relacionados con el tema.

Ayapaneco, Tabasco

Sólo quedan 2 hablantes de esta lengua. Recopilación de audio y video.

Fonte: SIC, 2011, grifos nossos.

As ações de salvaguarda previstas para estes bens se referem exclusivamente a ações de “coleção”, ou seja, diante da *perda iminente* de determinada manifestação, sugere-se que esta seja documentada, variando os suportes entre registro escrito ou audiovisual, de maneira a manter-se como parte do “repertório cultural nacional”. No entanto, é precisamente o aspecto imaterial destes bens que não é abordado neste tipo de salvaguarda. As cerimônias não continuarão sendo realizadas, ainda que estejam escritas ou filmadas; das práticas culinárias não serão guardados os significados em receitas escritas; não haverá o contexto que dá sentido às músicas, cantos e danças, apesar das imagens e sons capturados em algum suporte; os lugares de peregrinação não serão visitados pelo fato de haver registro escrito sobre essa prática. Em suma, não serão salvaguardados os bens imateriais, objeto e fim último desta política.

A mesma questão se coloca em registros como o do bem *Textilería, telar de cintura y bordado em Puebla*, cujos riscos são assim definidos:

La transmisión de los conocimientos ya no es generalizada entre madres a hijas, como antes, ahora existen resistencias tanto de unas como de otras a continuar con la tradición, siendo algunas familias las que preservan celosamente estos conocimientos y su transmisión. No hay registro escrito de los saberes, principalmente de las figuras (iconos) que bordan en los tejidos, por lo que es necesario su documentación. (SIC, 2011, grifos nossos)

Assim, o bem cultural é a própria iconografia, que deve ser registrada, e não a imaterialidade deste bem, que envolve a transmissão e significação de conhecimentos entre gerações. Este registro apresenta o mesmo tipo de abordagem identificado no do registro *Recuperación del bordado antiguo de San Ildefonso Tultepec*, que será analisado no eixo 2, no qual o valor do bem parece igualmente transferido para a própria iconografia.

Essa noção de salvaguarda, que privilegia a fixação de aspectos dos bens culturais em suportes descolados do seu contexto e do grupo detentor, se evidencia claramente no registro do bem *Tradicón y fiesta en honor al Cristo del Tizonazo o Señor de los Guerreros*, no estado de Durango, que assim define os riscos que enfrenta a manifestação cultural:

Es una tradición viva y dinámica que conforma los valores mas importantes del patrimonio intangible en toda esa región, sin embargo se considera que sí esta en peligro latente de desaparecer porque no se guarda un registro escrito de los diferentes valores que la conforman [...] (SIC, 2011, grifos nossos)

Ao contrário do registro analisado anteriormente, aqui se identifica que a tradição é “viva” e “dinâmica”. No entanto, ainda assim mantém-se neste documento a noção de que a inexistência de registro escrito coloca o bem imaterial em risco, a despeito de sua importância no contexto de produção. Não se questiona aqui que a elaboração de registros possa contribuir com a valorização do bem cultural, no entanto, que este tipo de apropriação seja condição para sua salvaguarda evidencia uma noção de salvaguarda do bem *para* o Estado, e não necessariamente para seus produtores. Na melhor das hipóteses, indica que tais registros partem de pressupostos que diferem da noção ampliada de cultura que dá sentido ao reconhecimento do PCI, da cultura como universo de significações (MENESES, 1999 e WILLIAMS, 1992).

No entanto, há registros que apontam nessa direção, explicitando a complexidade da salvaguarda implicada neste tipo de reconhecimento. É o caso do registro dos *Sones de Costumbre*, estilo musical entendido como “vehículo de significados sociales que se transmiten de generación en generación a través de formas sonoras” (SIC, 2011, grifos nossos), de determinados grupos indígenas no estado de Puebla. Diante da competição desigual com meios massivos de comunicação, propõe-se a realização de uma campanha de difusão do bem que utilize os mesmos meios; quanto ao preconceito difundido por igrejas cristãs contra o bem, propõe-se ações públicas de defesa da liberdade religiosa, evitando as perseguições nesse sentido; frente ao processo migratório, entende-se que devem haver medidas de inserção econômica da atividade de tais músicos; referente à falta de reconhecimento por parte de autoridades locais, define-se a necessidade de reconhecimento oficial, e ademais, de participação das comunidades no desenho e implementação de políticas culturais; identificando a falta de prestígio social da prática como motivo da negativa dos jovens em dar continuidade ao bem, propõe um programa de bolsas de estudo para músicos e dançarinos, além do registro audiovisual para valorização nacional do bem; para enfrentar o fenômeno de transformação das festas em espetáculos comerciais, pretendem realizar encontros de músicos, além de inserir este grupo em discussões para definir políticas de turismo; e, por fim, identificando que tal bem está associado ao cultivo do milho, propõe a valorização do trabalho de camponeses que produzem sementes nativas e a execução de políticas de defesa do território destes grupos indígenas. Nesse registro, portanto, ao se identificar o processo de produção de um discurso excludente que, utilizando-se de ferramentas variadas, compromete a existência do bem cultural como veículo de significações, busca indicar sugestões de salvaguarda condizentes com tal problemática.

Extrapolando também o universo da cultura em sentido estrito, avançando na discussão sobre a necessidade de articulação de diferentes setores de intervenção estatal, como a área do turismo e educação, de associação mais evidente com o âmbito da cultura, mas também no que concerne às questões fundiárias, referentes à necessidade de garantir o direito à terra para essa população, como medida de salvaguarda do bem cultural.

Em alguns casos, a constatação das más condições de vida do grupo detentor se desdobra em sugestões de salvaguarda de maior amplitude, como as relativas ao bem *Danza del Baila Viejo: Ak ot tuba noxib*, do estado de Tabasco, onde se identifica que:

Su salvaguarda conlleva el lograr que en los poblados exista un desarrollo sustentable que proporcione trabajo, salud y educación localmente. Que en las escuelas bilingües de cada comunidad realmente la enseñanza sea tal, incluyendo el respeto no sólo a la bandera nacional, sino especialmente a su patrimonio cultural inmediato: lengua, cosmovisión, danzas y música, gastronomía, conocimientos ancestrales, entre muchos. (SIC, 2011, grifos nossos)

Como se pode depreender desse registro, a partir do reconhecimento da prática como PCI é elaborada uma crítica às diversas políticas públicas incidentes sobre essa população, identificando tanto a ausência quanto a sua má execução. No caso da política de educação, em especial, o órgão de cultura questiona a “dimensão cultural” desta política, ou seja, critica os “sentidos e os valores”, retomando os termos de Meneses (1999), com os quais se responde à necessidade de proporcionar educação pública às crianças indígenas.

Nessa mesma linha, embora de forma menos elaborada, a articulação com a área da educação é bastante recorrente em diversos registros do estado de Baja California, dos bens *Ampaya Ampaya (La carga)*, *Pieza tradicional pai-pai*, *Jay o Miya (Limpiar Semilla)*, *canción tradicional pai-pai*, *Mejaku Caja Chumayo (cortar y moler)*, *pieza tradicional kumiai*, *Tinna Miya (El oscuro cielo)*, *pieza tradicional pai-pai* e *Xakwilawa (El cenizante)*, *pieza tradicional kumiai*. Em todos eles se afirma que “Es importante hacer una extensa grabación y transcripción de las canciones y promoverlas en el plan de estudios en las escuelas indígenas existentes” (SIC, 2011, grifos nossos), ou seja, há uma clara demanda pela inserção do reconhecimento destes bens no contexto das políticas de educação. Ocorre o mesmo no caso do *Idioma mexicanero*, do estado de Durango, o qual sofreu um processo de desvalorização oficial, conforme aponta o registro:

Uno de los problemas que ha enfrentado esta lengua es que se le ha despreciado también por instancias oficiales, debido ya que se le considera una variante menor del náhuatl del centro de México (lo cual es falso)

mismas que atraen la mayor atención por su importancia para la identidad nacional. (SIC, 2011)

Diante de tal fenômeno, é sugerido no registro que se debe “reforzar la educación bilingüe náhuatl-mexicanero con especial atención en la capacitación y la capacidad de los docentes; estimular la creación literaria de niños y jóvenes en lengua materna” (SIC, 2011), além de abarcar temas mais amplos, como “elevar las condiciones de vida de las localidades donde encontramos dicha lengua, evitando que la migración sea una de las principales causas de la dispersión social y lingüística del grupo” (SIC, 2011, grifos nossos).

A identificação da migração como ameaça à continuidade de práticas culturais reconhecidas como PCI é recorrente nos registros mexicanos, indicando que tal fenômeno compete com a dinâmica de produção de sentidos que se dá por meio de tais práticas.

No caso do reconhecimento de *Las Malinches*, de Morelos, tem-se um exemplo de sugestão de salvaguarda não condizente com a complexidade deste problema. Identifica como principal risco à continuidade do bem “Sobre todo la migración de la población, lo que representa menos recursos para llevar a cabo el evento” (SIC, 2011) e como sugestão de salvaguarda que “Se tiene planeado llevar a cabo una campana de concientización acerca de la riqueza de esta tradición y lo que representa a nivel estatal y nacional” (SIC, 2011, grifos nossos). Com isso se evidencia a dificuldade de projetar intervenções de caráter mais amplo, afinal não é apenas a falta de “consciência” da riqueza desta tradição, por parte de agentes locais e externos, que a coloca em risco, mas sim a diminuição de recursos do grupo detentor para realizá-la. O tema da migração aparece também nos registros da *Pintura sobre papel amate*, realizada em Guerrero, *Alfarería y cerámica*, de Hidalgo e *La medicina tradicional entre los Me’phaa de Tlacoapa*, registrada em Guerrero, mas, nestes casos, está diluído entre outras problemáticas, não havendo também nenhuma menção a ações de salvaguarda relacionadas a esta questão.

Outro termo recorrente nas descrições de problemas que afetam a continuidade dos bens culturais registrados é a pobreza. No entanto, é notável a dificuldade de elaboração de proposições nesse sentido. No registro do bem *Elaboración de caldo de hueso seco con zayas silvestres y ensalada de huevo con fruto de biznaga*, do estado de Baja California Sur, identifica-se que a “conformación de las sociedades en un mundo globalizado está generando que las comunidades rurales se vean deprimidas en sus economías internas” (SIC, 2011), e que, portanto:

Esta realidad exige de políticas públicas que entiendan las condiciones y alternativas futuras para las comunidades rurales, pero sobre todo de

estrategias culturales que ofrezcan la posibilidad para sus habitantes de revalorar sus quehaceres y modos de comportamiento tradicionales. (SIC, 2011, grifos nossos)

Ou seja, mais importante do que a viabilização da melhoria das condições de vida dessa população, o órgão de cultura deve se esforçar para que os habitantes “revalorizem” seu modo de vida tradicional. Há ainda os registros em que sequer menciona-se a necessidade de enfrentamento da questão, como do *Pantelhó*, de Chiapas, no qual se identifica que “La pobreza de las comunidades que ahora cada vez les resulta más complicado adquirir los insumos para su realización, los costos elevados de los alimentos: maíz, frijól, carne y todo lo necesario para preparar los alimentos rituales” (SIC, 2011, grifos nossos), e não se propõe medidas de salvaguarda correspondentes, ou de *La Mojiganga*, de Morelos, como segue:

La falta de recursos económicos de la población y la nula aportación de las autoridades es su principal problema de pervivencia. Otro es la transculturización, que convierte poco a poco este festejo en un carnaval. Se incluye un plan de acción para la salvaguardia, que consiste en exposiciones escolares, campaña de sensibilización y elaboración de material videográfico, además de gestión de recursos para poner en marcha el museo comunitario de Zacualpan con una sala exclusiva dedicada a La Mojiganga. (SIC, 2011, grifos nossos)

Assim, diante da falta de recursos econômicos da população e da ausência de investimento do poder público se pretende responder com intervenções no espaço das escolas, “sensibilização” – sem definir-se a quem é direcionada – e abertura de um museu comunitário, ações cuja importância não se questiona aqui, mas que são restritas ao âmbito das políticas culturais em sentido estrito.

Por fim, a dificuldade implicada na identificação da condição de pobreza do grupo detentor para a manutenção do bem cultural fez com que, no caso do bem *Joyería de oro esmaltado*, do estado de Yucatán, se minimizasse a própria potencialidade da prática enquanto geradora de significados para o grupo detentor. Segundo a descrição de sua função social, a produção de jóias nesta localidade está intimamente ligada a uma tradição específica, na qual estes artefatos constituem elemento simbólico presente em momentos significativos no percurso de vida de mulheres de ascendência maya, tais como nascimento, batismo, matrimônio, etc. (SIC, 2011). Na descrição de seus riscos se identifica que a demanda por jóias produzidas nos moldes da *Joyería de oro esmaltado* está muito reduzida tendo em vista as dificuldades econômicas às quais esta população indígena está submetida, o que atualmente não permite que tais objetos sejam adquiridos por ela. A salvaguarda do bem é definida nos seguintes termos:

Es necesario impulsar la producción de esta tipo de joyería tradicional y promover la enseñanza de la técnica dirigida a los jóvenes. Pero sobre todo se requiere activar el uso de la joyería de esmalte buscando nuevos mercados, conservando los diseños existentes, que estéticamente son bellos, e incursionar con otros diseños, recociendo siempre los orígenes de esta tradición, como se ha hecho en el caso de la filigrana. (SIC, 2011, grifos nossos)

A busca de mercados alternativos poderia salvaguardar a produção destas jóias, mas não salvaguarda a imaterialidade deste bem, que reside justamente nos valores e costumes que dão sentido a esta produção. Assim como no caso dos bordados mencionados no início deste eixo, o valor do bem é transferido para a técnica e os desenhos, que devem se conservar por sua beleza, valor supostamente neutro, intrínseco a eles. Ao mesmo tempo, há uma suposta valorização das “origens” dessa tradição, o que, na medida em que se relaciona com a problemática da conservação de desenhos ou incorporação de novos, está igualmente relacionada a tais motivos, e é, portanto, destituída de contexto. É importante deixar claro que a questão aqui colocada não se refere à expansão do mercado para este produto, o que pode ser inclusive uma demanda de seus produtores, embora eles não sejam identificados no registro. O questionamento é relativo ao deslocamento do valor do bem cultural para sua forma material, que se faz desconsiderando a importância do bem cultural para o grupo, bem como as motivações culturais que fundamentaram o desenvolvimento desta técnica.

Tais registros, tanto no caso da dispersão populacional em razão de processos migratórios, quanto no da pobreza da população, evidenciam que o reconhecimento destes bens culturais objetivando sua salvaguarda envolve o enfrentamento de questões sociais bastante amplas. Nesse sentido, parece se colocar o questionamento sobre qual a “dimensão cultural” das políticas sociais e econômicas. Entende-se aqui que tais políticas, em quaisquer configurações, tem uma dimensão cultural, no sentido de que constituem respostas a necessidades conforme um sentido e um valor (MENESES, 1999). O que se pretende chamar a atenção, então, é se estes sentidos convergem com o objetivo de salvaguardar expressões culturais dessa população.

Outra questão recorrente nos registros mexicanos se refere à dificuldade de acesso a matérias primas, ensejando discussões quanto ao uso dos recursos naturais, e a consequente necessidade de articulação com órgãos ambientais. É o caso dos *Trabajos de cestería y objetos de uso cotidiano elaborados de palma*, registrado em Baja California Sur, que enfrenta atualmente a diminuição das folhas de palma na região, e de *La medicina tradicional entre los Me'phaa de Tlacoapa*, no estado de Guerrero, a qual teve seu espectro de espécies

reduzido ao longo do tempo (SIC, 2011). No primeiro caso se sugere como medida de salvaguarda “promover la plantación de palmeras para obtener localmente la materia prima, pues éste se adquiere generalmente en las rancherías vecinas” (SIC, 2011), e, no segundo, “fomentar campañas de reforestación en los lugares en donde se reproducen las plantas medicinales, o también promover el establecimientos de viveros comunitarios, en donde los propios médicos tradicionales se involucren en esta actividad” (SIC, 2011). No caso das técnicas artesanais tradicionais *Mascarería (de madera), tallado, pintado e Elaboración, decorado y tallado de piezas en madera de zompantle*, ambas do estado de Guerrero, a escassez de madeira na região levou os grupos detentores a adquirí-las no estado de Puebla, que, no entanto, criou “restricciones [...] por estar coadyuvando al detrimento del medio ambiente de la región” (SIC, 2011). Neste caso, então, além da articulação para obtenção de apoio dos órgãos ambientais, é necessária negociação de prioridades ou regulamentos específicos entre os estes órgãos e os da cultura, atentando ainda para o fato de que, no caso destes bens, seria ainda necessária uma negociação interestatal.

Questão semelhante ocorre com a *Talla de lechuguilla*, do estado de Nuevo León. A prática vem sofrendo diminuição por diversos fatores dos quais interessa destacar aqui a proibição da coleta da planta em uma região específica do Estado. O relatório não aborda as possíveis razões para tal proibição e descreve “La lechuguilla es una planta que se produce de forma natural y en abundancia” (SIC, 2011). Na definição das funções sociais do bem, o registro fornece avaliação positiva à prática, identificando-a como aproveitamento de um recurso natural. Dessa forma, o relatório, ainda que de maneira indireta, desautoriza a proibição na medida em que não menciona suas possíveis justificativas e acrescenta valor positivo à atividade. Afirma ainda que, a despeito de tal norma, ela segue sendo praticada, embora seja prejudicada já que a restrição constitui “un elemento más para el abandono del oficio” (SIC, 2011). Ou seja, a clandestinidade em que a atividade é colocada consiste em uma das ameaças atuais à sua manutenção. Mas, ao final do relatório, como medida de salvaguarda, conclui que seria necessário “crear estímulos y políticas para la recuperación y reconocimiento del oficio” (SIC, 2011), não mencionando nenhum tipo de negociação em âmbito estatal.

Já no caso do reconhecimento da *Fiesta del año nuevo de los Kikapúes*, realizada em Coahuila, se define que “es conveniente que alguna institución gubernamental pueda apoyar en gestionar el permiso a la SEMARNAT [Secretaria de Meio Ambiente e Recursos Naturais], para que puedan cazar un venado en virtud de que es un elemento fundamental en la realización de esta fiesta” (SIC, 2011, grifos nossos). Neste caso, portanto, se nomeia mais

claramente a necessidade de negociação com outros órgãos. O mesmo aparece no registro do bem *Consumo de carne de caguama*, do estado de Baja California Sur, que detalha um pouco mais a questão. Identifica-se este consumo como elemento constitutivo da identidade cultural de um grupo sendo que, ao mesmo tempo, a captura deste tipo de tartaruga marinha é proibida. Como ressalta o relatório sobre este bem, “El tráfico de su carne o huevos, conlleva penas de prisión, equiparables a delitos graves como el narcotráfico.” (SIC, 2011)⁹² A proibição, neste caso, refere-se a uma espécie ameaçada de extinção, o que justificaria a penalidade que aparece no relatório do bem cultural. Tal norma não se refere diretamente à região específica em que se situa este bem, é uma norma geral. É possível imaginar que, em nível nacional, tais costumes locais sejam, inclusive, ignorados. Assim, a prática é invisível⁹³ do ponto de vista do Estado, ou mais precisamente dos órgãos ambientais reguladores, e neste caso é precisamente por esta razão que é alvo de uma proibição. Este caso é bastante elucidativo no sentido de que o bem cultural tradicional é ameaçado justamente pelos órgãos que objetivam regular a exploração capitalista dos recursos naturais que, por sua vez, recorrentemente é identificada como a “ameaça à tradição”. Assim, tomando este tipo de exploração como problema de magnitude global, acabam por se tornar invisíveis as práticas que estão fora desta totalidade, incidindo o mesmo tipo de regulação sobre fenômenos distintos.

Mas, se há ignorância do particular/local por parte do Estado, também suas definições generalizantes não são adotadas neste âmbito. O relatório identifica que a prática seguirá sendo exercida a despeito desta legislação, “Las comunidades que tradicionalmente han consumido la caguama, difícilmente dejarán de hacerlo, no conciben esta práctica como un negocio, aunque exista quien sí lucre con ello, en detrimento de un elemento cultural.” (SIC, 2011). Ou seja, constata-se que tal atividade dificilmente será interrompida por esta população, que o faria, portanto, mesmo em situação de clandestinidade. É, desta forma, um caso em que se evidencia a não-oficialidade dessa prática cultural, retomando os termos de Bakhtin, ela será mantida não “contra a lei”, mas a despeito dela, é anterior a ela e permanecerá sendo praticada como se ela não existisse. O reconhecimento visa permitir que a

⁹² A razão de tal proibição não é mencionada, mas parece necessário situá-la a fim de entender a natureza desta “ameaça” ao bem cultural. Se trata de uma norma para todo o país, justificada em estudos da área da seguinte forma, “A pesar de que se ha avanzado mucho en la conservación de las tortugas marinas, persisten factores de presión que las mantienen catalogadas como especies amenazadas. [...] Como no es posible controlar las capturas ni revertir las bajas poblacionales, en 1990 se optó por declarar una veda permanente para la explotación y comercio de todas las especies de tortugas marinas, sus productos y subproductos (Secretaría de Pesca 1990)” (MEDELLÍN, 2009:464, grifos nossos)

⁹³ Invisibilidade do local, conforme mecanismo identificado por Santos (2010).

prática seja, então, descriminalizada, sendo a proibição identificada como o único elemento que coloca em risco tal manifestação cultural. Os termos do conflito são sintetizados no registro do bem cultural da seguinte forma, “En este sentido, el consumo de caguama como una costumbre, una tradición y parte de un elemento cultural e identitario, se convierte en una situación compleja en la que intervienen visiones conservacionistas, normativas y jurídicas” (SIC, 2011, grifos nossos). Assim, se reconhece que existem concepções distintas que envolvem a prática cultural, configurando, a partir deste reconhecimento, um embate entre instâncias do poder público. Por um lado ela é predatória do meio ambiente – ou pode se tornar predatória na medida em que não é possível controlar se as capturas são realizadas para consumo ou venda – e, portanto, é proibida com vistas à proteção da espécie e da biodiversidade. Por outro, é reconhecida como prática de importância cultural, e por isso inserida no Inventário de PCI do país, na medida em que se configura como elemento identitário de determinada população. Diante disso, a negociação é pautada como segue:

Se debe revalorizar la importancia de las costumbres de los pueblos, aun cuando ello implique la revisión misma de las leyes. Un marco normativo en este sentido debería buscar conciliar intereses de conservación y al mismo tiempo de respeto por la cultura de una región. (SIC, 2011, grifos nossos)

Nesse sentido, a negociação entre as instâncias estatais aparece como recomendação central para sua salvaguarda. A salvaguarda consiste exatamente na reversão do processo de invisibilidade de aspectos da cultura da população, por isso se trata de uma “revalorização”, ou seja, que estas particularidades adquiram “valor”, que se tornem relevantes na elaboração do sistema de direitos e regulação da nação que compõem, indicando que também este tipo de “valor” seja determinante na elaboração de respostas no que se refere às questões ambientais, seja parte de sua dimensão cultural.

Por fim, há dois bens em cujos registros e recomendações de salvaguarda se questiona a própria organização administrativa do Estado mexicano, considerados, por essa razão, os casos em que a ampliação do conceito de cultura que norteia a política de PCI se desdobra em questionamentos sobre a organização e concepção de Estado vigente.

O primeiro deles é o registro do *Sistema normativo de los rarámuri*, do estado de Chihuahua. O sistema normativo que o registro propõe proteger remete a uma tradição de adaptações das lideranças políticas do grupo, que remonta, segundo o registro do bem, ao período da colonização espanhola. Retomando o estudo desenvolvido no capítulo 3, sabe-se que este grupo teve organização bastante expressiva entre as décadas de 1940 e 1960, tendo

constituído o *Congreso de la Raza Tarahumara*⁹⁴, no qual desenvolveram um sistema de organização e representação indígena resultando na formulação de uma série de reivindicações políticas não acolhidas pelo Estado naquele momento. Segundo o registro deste bem cultural, a organização política do grupo teria permanecido importante após a independência, constituindo o sistema de regulação local atual, ainda que seja informal do ponto de vista do Estado Nacional.

Estas unidades se encuentran organizadas por autoridades propias, cuyas funciones primordiales son las de impartir justicia, preservar las costumbres, organizar y coordinar la actividad cotidiana de estos conjuntos, así como las actividades de ayuda mutua comunitaria, mantener el orden, regularizar la lealtad social y, aunque de manera no reconocida formalmente por el estado de derecho nacional, de representar a sus pueblos ante la autoridades no indígenas. (SIC, 2011)

A estrutura descrita no registro tem variações conforme a localidade e é bastante complexa, envolvendo uma hierarquia de “funcionários políticos indígenas” sob uma série de títulos e funções, sendo designados pela autoridade principal com o consenso do grupo, a partir de critérios definidos coletivamente (SIC, 2011). Desta forma se constitui como um sistema de organização política e social paralelo ao estatal, e é considerado como fundamental para a existência do grupo enquanto tal, “Este complejo sistema de organización territorial y política ha permitido que los pueblos indígenas de la sierra de Chihuahua mantengan cohesión social y reproduzcan los valores éticos e históricos de su tradición cultural” (SIC, 2011).

Na exposição sobre os riscos aos quais tal sistema normativo está submetido, o documento ressalta a exploração dos recursos naturais por agentes externos ao grupo; a situação de pobreza da população, identificando que “los niveles de Desarrollo Humano son los más bajos del país, sino que a ello se agregan los más altos índices de desigualdad interétnica” (SIC,2011); a incidência da prática de narcocultivo como alternativa econômica mais rentável na atualidade; e, por fim, a intervenção estatal e das instituições indigenistas, das quais cita a *Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* e a *Coordinación Estatal de la Tarahumara*, bem como os conselhos consultivos e a Igreja, ou seja, todas as instituições que atuam diretamente junto à população, de maneira a constituir “intermediarios culturales que sustituirán al gobernador ó siríame [...], en su papel de mediador con el estado y gestor ante otras instancias públicas ó privadas.” (SIC, 2011)

Não são explicitadas quais seriam as possíveis ações indicadas para a salvaguarda de tal bem cultural. No entanto, a partir dos riscos descritos é possível deduzir que o controle sobre a

⁹⁴ Tarahumara e rarámuri são nomes equivalentes, que designam o mesmo grupo.

exploração dos recursos do território e o reconhecimento e respeito à autonomia política de tais grupos figuram como medidas para revertê-los. Estas medidas são semelhantes às reivindicações formuladas por este grupo já na década de 1950⁹⁵.

O segundo caso destacado é o registro do bem *Gobierno tradicional de los Tepehuanes*, no estado de Durango, que igualmente remonta a organizações prehispânicas reformuladas no contexto da colonização e do Estado independente. Afirma-se que “Los gobiernos de las comunidades indígenas constituyen la verdadera autoridad en ella y es a través de ellas como las comunidades se vinculan con otras autoridades reconocidas por el estado mexicano, tales como los gobiernos municipales, estatales y federales” (SIC, 2011, grifos nossos). Tal sistema de governo local é igualmente responsável pela organização do trabalho e mantém um sistema próprio de justiça⁹⁶. Nesse caso, o registro, apesar de mais sucinto, nomeia claramente as ações necessárias para a salvaguarda do bem. O risco apresentado é semelhante ao do *Sistema Normativo Rarámuri*, ou seja, a ausência de reconhecimento das autoridades tradicionais por parte das autoridades oficiais enfraquece paulatinamente a sua legitimidade. Portanto, a medida de salvaguarda definida é “promover el reconocimiento de las autoridades de las comunidades indígenas por los distintos niveles y órdenes de gobierno, así como el reconocimiento de los sistemas jurídicos que representan” (SIC, 2011). Neste caso, diferentemente dos registros analisados anteriormente, trata-se de um enfrentamento estritamente político. O registro figura como uma reivindicação política pela redefinição de formas de representação, por inserção destas autoridades e mecanismos de regulação no aparato político-administrativo do Estado, evidenciando o quanto a noção ampliada de cultura amplia, igualmente, o âmbito de atenção desta política cultural de patrimônio.

Como no desenvolvimento da política de PCI mexicana não foram definidos marcos jurídicos e procedimentos de salvaguarda para os bens imateriais, não está previsto neste reconhecimento a destinação de recursos públicos nem o compromisso com a salvaguarda dos

⁹⁵ Lembrando que em 1950 realizaram o quarto *Congreso*, e neste momento suas reivindicações se referiam “al reconocimiento legal de sus autoridades y a sus propias formas de elección, así como a una modificación de los límites municipales para crear una sola entidad culturalmente homogénea.” (MEDINA, 1998:141)

⁹⁶ À luz dos acontecimentos historicamente recentes, no estado de Chiapas, poderia se fazer um paralelo entre estes registros e as reivindicações negociadas nos Acordos de San Andrés. Diante do conflito que caracteriza tais reivindicações, é curioso que o reconhecimento destes sistemas de governo tradicionais sejam registrados no *Inventario del Patrimonio Inmaterial*. Por um lado denota o não cumprimento dos Acordos mencionados, e por outro aponta para a utilização da política de PCI como instrumento para a reivindicação de direitos sociais e políticos que vão muito além do reconhecimento de uma manifestação cultural como patrimônio nacional, tratando de uma reestruturação estatal mais ampla. Além disso, explicita a expectativa das entidades locais, tanto da sociedade civil como dos órgãos ligados à área da cultura, quanto à possibilidade de negociação aberta por esta política.

bens. Assim, a configuração atual desta política tem constituído um exercício de compreensão desta noção de patrimônio por parte dos órgãos locais de cultura, sendo explicitadas visões divergentes, bem como exploradas as suas potencialidades.

PCI E POLÍTICAS PÚBLICAS NO BRASIL

A política de reconhecimento e salvaguarda do PCI no Brasil, como já mencionado anteriormente, possui instrumentos e procedimentos mais consolidados quando comparada à política mexicana. Assim, quando se trata da salvaguarda dos bens culturais registrados, a necessidade de ações que ultrapassem a realização de estudos e difusão, primeira questão analisada nos registros mexicanos, é amplamente conhecida e se projeta nos Dossiês analisados que, em geral, elaboram proposições de maior complexidade. Em dois dos Dossiês analisados este tipo de “valorização” não comprometida com o contexto dos bens culturais é alvo de importante crítica:

A maior parte das atividades do chamado “resgate” cultural, que as mais diversas agências costumam apoiar, inclui a produção de livros, discos, e outros, destinados ao público externo e comercializados a favor das comunidades. Esse tipo de produção garante visibilidade aos seus realizadores e à própria comunidade, mas nem sempre é acompanhado da valorização interna das manifestações culturais. (EXPRESSÃO..., 2006: 114, grifos nossos)

Nesse quadro, a relativa valorização do próprio samba de roda como gênero comercial – manifestada, por exemplo, na mencionada premiação do CD de Dona Edith do Prato pela TIM – pode não ter nenhuma repercussão positiva sobre a vivência do samba de roda em, digamos, Santiago do Iguape, que fica a menos de 50 km da casa de Dona Edith em Santo Amaro. A cadeia de mediações que vai do palco do Prêmio TIM ao adro da igreja de Santiago do Iguape é demasiado complexa. Em todo caso, se é possível argumentar que tal premiação traz embutida pelo menos a possibilidade de um efeito positivo na outra ponta, deve-se reconhecer que, para que tal efeito se realize, é preciso justamente atuar na referida cadeia de mediações. (SAMBA..., 2006: 76, grifos nossos)

Nestes dois excertos, que se referem a bens culturais e contextos distintos, conclui-se que iniciativas de reconhecimento destas práticas culturais têm se limitado à sua difusão descontextualizada, o que resulta em pouco ou nenhum apoio à continuidade da prática cultural em seu contexto de produção.

Outro tipo de intervenção criticada remete ao modelo de políticas culturais reduzidas à promoção de espetáculos, o que se evidencia no Dossiê do *Tambor de Crioula*, que enfatiza a necessidade de revisão das intervenções públicas junto a esta manifestação cultural no âmbito das políticas culturais locais. O estudo dedica um item, *O Estado “descobriu” o tambor*, à

análise crítica da relação de políticas e agentes estatais com o grupo detentor, onde expõe as fragilidades deste tipo de intervenção. Se por um lado reconhece a importância dos investimentos realizados até o presente, avalia que as relações pessoalizadas e a normatização da prática restringem a autonomia do grupo com relação à manifestação cultural.

[...] todo tambor para ter acesso aos recursos públicos destinados ao incentivo e apoio à cultura popular deverá ser institucionalizado por meio da constituição de pessoa jurídica [...]. Fato que reforça a relação de dependência econômica com os agentes políticos que, ao patrocinarem esses gastos [para constituir pessoa jurídica], entendem que toda a organização do grupo servirá de apoio político em pleitos posteriores. (TAMBOR..., 2006: 119)

Além disso, ressalta a dificuldade de compatibilização entre os mecanismos oficiais de financiamento e a lógica de organização interna aos grupos, portanto não-oficial:

[...] os organizadores dos tambores precisam adequar-se aos signos das práticas jurídicas e administrativas [...]. Essa burocratização leva a mudanças internas nos grupos, que os impelem, necessariamente, a constituir uma diretoria, mudando as suas características, [do] que antes era considerado “tambor de dono” e passa, com tais transformações, a ser tido como “tambor de associação. (TAMBOR..., 2006: 119)

Por um lado, as relações com agentes políticos locais se caracterizam pela lógica do privilégio e troca de favores. Por outro, a iniciativa de institucionalização desta relação é entendida como elemento descaracterizador da prática cultural em si, além de não contribuir para que as relações sejam despersonalizadas e democratizadas. O Dossiê não explora quais seriam os caminhos alternativos nesse sentido, ou seja, que *conceitos*, conforme o sentido desenvolvido por Viveiros de Castro (2002), são projetados por esta tradição, o Tambor de Crioula, e como estes poderiam ser considerados conceitos equivalentes aos mecanismos oficiais de financiamento, buscando um modelo convergente.

O apoio à manifestação cultural pelo governo local é criticado, ainda, como uma forma de apropriação que interfere em aspectos como o processo criativo e o espaço de sociabilidade em torno da prática:

Essas e outras mudanças sugeridas, ou mesmo impostas, pelos órgãos oficiais fazem com que, sob o signo do belo, do espetáculo, do moderno, haja uma certa homogeneização de alguns grupos de tambor que aceitam e entram nesse jogo, e que os levam, inclusive, à padronização das indumentárias, motivo que justifica os brincantes chamarem a vestimenta, por ser igual para todos, de “farda”. Segundo vários donos de tambor, antes os brincantes podiam dançar com qualquer roupa e quem quisesse podia entrar na roda de tambor, o que atualmente não é mais observado, ao menos nas apresentações patrocinadas pelo Estado. A ritualização do tambor foi

obrigada a se adequar a outra lógica: a do tempo do turista, a do controle do estado, a do espetáculo. (TAMBOR..., 2006: 119)

Dessa forma, entende-se que o apoio ao bem cultural pelos governos locais tem gerado dependência e, por essa razão, reverência aos códigos e padrões definidos pela lógica do espetáculo e do mercado turístico, em prejuízo da prática enquanto *cultura diversa* da lógica hegemônica⁹⁷. Esse fenômeno pode ser entendido como consequência da dinâmica de negociação analisada por Cunha (2009), segundo a qual o reconhecimento de determinados aspectos da cultura de um grupo específico por agentes externos “obriga seus possuidores a demonstrar performaticamente a ‘sua cultura’” (CUNHA, 2009: 313), o que engendra, neste caso, a normatização de comportamento dos integrantes dos grupos no momento de sua “exposição pública”. Essa problemática remete a uma discussão importante no que tange à própria política de PCI, que reconhece publicamente, no âmbito da “cultura oficial”, práticas culturais engendradas no universo da cultura “não-oficial”. Neste caso, questionam-se as políticas culturais anteriores ao reconhecimento como patrimônio nacional, no entanto, a política de salvaguarda do PCI não se pode furtar ao mesmo questionamento. De toda forma, destaca-se aqui que o reconhecimento federal contribui com a crítica às políticas estaduais e municipais, promovendo uma importante reflexão no âmbito local.

Retomando a comparação com os registros mexicanos, também no Brasil o registro do PCI de manifestações culturais de grupos indígenas pauta a necessidade de revisão efetiva da atuação de políticas educacionais junto a esses povos⁹⁸: “Em praticamente todas as escolas indígenas do País, apesar da orientação inovadora do MEC em prol da educação diferenciada, a escrita continua supervalorizada em detrimento das formas orais de transmissão. (EXPRESSÃO..., 2006: 119) Assim como no caso mexicano, identifica-se que conceitos hegemônicos competem com a política educacional para os grupos indígenas, apesar dos avanços em termos de orientação. Isso se relaciona, obviamente, com o histórico de abordagem destes grupos por parte do Estado nacional, conforme se teve a oportunidade de delinear no capítulo 3 desta dissertação. Em linhas gerais, pode-se dizer que tal permanência se relaciona com a não aceitação dos conceitos que essas culturas projetam como conceitos equivalentes aos ocidentais, nos termos de Viveiros de Castro (2002). Não se trata, portanto, de negociação dos

⁹⁷ Retomando a discussão proposta no capítulo 2, referenciada nos termos de Satriani (1986) e Chauí (2006).

⁹⁸ No caso mexicano tal crítica apareceu no registro do bem *Danza del Baila Viejo*, estado de Tabasco, no qual se lia “Que en las escuelas bilingües de cada comunidad realmente la enseñanza sea tal, incluyendo el respeto no sólo a la bandera nacional, sino especialmente a su patrimonio cultural inmediato: lengua, cosmovisión, danzas y música, gastronomía, conocimientos ancestrales, entre muchos” (SIC, 2011, grifos nossos)

objetivos e definições metodológicas da política de educação, o que parece ter avançado em ambos os casos, mas sim de uma crítica à execução destas políticas educacionais.

Também se destacam no Brasil os dossiês que identificam demandas sociais amplas para outras áreas e níveis de atuação estatal, como no caso do Dossiê da *Festa do Divino Espírito Santo*, de Pirenópolis, estado de Goiás:

Acentua-se a ocupação do centro histórico por pontos comerciais e o deslocamento das famílias locais para bairros mais afastados. Muitos pirenopolinos saem da cidade em busca de emprego, de saúde ou de educação em outras cidades. (FESTA..., 2010: 119)

[...] enquanto a festa possui sua dinâmica própria de resolução dos seus conflitos e tensões constitutivos, a solução dos problemas e carências do município depende de políticas e intervenções públicas que, em muitos casos, ultrapassam o âmbito da cidade, pois se encontram na esfera estadual ou federal. Caberá ao IPHAN, no âmbito de sua atuação e no limite de suas possibilidades, intermediar as negociações necessárias à solução dos problemas apontados. (FESTA..., 2010: 123)

Neste registro identifica-se uma clara diferenciação entre os problemas oriundos das relações entre os detentores da manifestação cultural – solucionados neste contexto, sendo parte da dinâmica do próprio bem cultural – e as questões decorrentes de deficiências da atenção pública, que requerem a intervenção dos agentes desta política cultural. Nesse sentido, o reconhecimento da manifestação cultural como PCI resulta na identificação de demandas como a ampliação de bens e serviços sociais básicos na cidade.

No Dossiê de registro do *Samba de Roda do Recôncavo Baiano*, por sua vez, identifica-se que a pobreza constitui significativa ameaça à continuidade da manifestação, remetendo aos registros mexicanos supracitados, mas acrescentando a dimensão simbólica inerente a esta condição no contexto atual:

[...] é forçoso mencionar a situação de grande precariedade material em que vive boa parte das sambadoras e sambadores. De fato, o principal risco de desaparecimento do samba de roda está ligado às difíceis condições sociais e econômicas em que vivem seus praticantes. Em sua maioria, negros; falantes de português dialetal, estigmatizado socialmente; em situação econômica precária pois vivem de agricultura de subsistência, da pesca ou de aposentadorias irrisórias, eles não se apresentam, para a maior parte da juventude da região, como modelos a imitar, mas antes como a personificação de um estado do qual se quer escapar. (SAMBA..., 2006: 79, grifos nossos)

Nesse caso, a identificação dos entraves para a continuidade da manifestação cultural PCI resulta no questionamento da condição social dessa população, ou seja, relaciona fenômenos referentes à totalidade da experiência social, retomando os termos de Meneses (1999), da qual

a manifestação é parte. No entanto, assim como nos registros mexicanos, o plano de salvaguarda prevê atuação quanto à “desvalorização” do bem cultural em si, através do próprio reconhecimento como patrimônio, além da difusão em suportes variados, e do incentivo a apresentações para outros públicos, ou seja, a política cultural prevê atuar na cultura como *segmento* dessa realidade. Não se poderia esperar deste tipo de política pública que questionasse o próprio sistema de produção e distribuição de riquezas, no entanto, não se identifica sequer a necessidade de mobilização dos órgãos públicos – existentes – voltados para o enfrentamento da vulnerabilidade social. Ou seja, o fenômeno identificado no Dossiê como principal gerador da desvalorização do bem cultural no contexto das comunidades detentoras não é alvo de ações de salvaguarda compatíveis.

Em casos de identificação de problemas mais pontuais ou circunscritos, no entanto, a política de reconhecimento do PCI no Brasil tem avançado em processos de negociação mais efetivos, como o descrito em notícia⁹⁹ que compõe o Dossiê de registro da *Cachoeira de Iauaretê*. De maneira indireta, o reconhecimento do lugar sagrado abriu um canal de diálogo das comunidades indígenas da região com o IPHAN, permitindo que tivessem ampliadas suas condições de reivindicação¹⁰⁰ de direitos sobre o território. Em meio ao processo de reconhecimento do PCI, o grupo teve a “confirmação de que a Aeronáutica, por meio da Comissão de Aeroportos da Amazônia (Comara), planejava dinamitar uma afloração rochosa de importância cultural equivalente [à Cachoeira registrada como PCI]” (CACHOEIRA..., 2007: 100), como parte de obras de infraestrutura. Na tentativa de negociação em nível local, “o Iphan foi informado por um oficial local da Comara de que qualquer alteração nos planos passaria agora por uma decisão superior, envolvendo o comando da Aeronáutica e até o Ministério da Defesa” (CACHOEIRA..., 2007: 101) em razão do avanço das obras, o que obviamente limitava as possibilidades de reivindicação do grupo indígena. Diante disso,

Acompanhados de alguns professores tariano, os técnicos do Iphan e do ISA percorreram a estrada até a serra, tomando suas coordenadas geográficas e

⁹⁹ A notícia é parte do material que compõe o item *Iniciativas de Salvaguarda*, constante deste Dossiê. Originalmente publicada em <http://ww.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2345>, sítio do Instituto Socioambiental que, por sua vez, participou deste processo de reconhecimento em parceria com o IPHAN.

¹⁰⁰ Além do caso analisado, de interesse para a discussão desenvolvida nesta dissertação, vale ressaltar que a salvaguarda deste bem cultural contou ainda com negociação junto a instituições religiosas, tendo logrado êxito: “se constatou a existência de inúmeras peças [adornos cerimoniais levados por missionários salesianos ao longo de décadas] guardadas na reserva técnica do Museu [Museu do Índio de Manaus, mantido pelo patronato Santa Teresinha]. Seguiu-se uma série de entendimentos entre o Iphan e o Patronato Santa Terezinha, culminando em uma carta de sua diretora, que, após consulta à sua central em Roma, aceitava devolver uma parte desses adornos aos índios de Iauaretê. Uma nova visita ao Museu foi realizada em setembro de 2007, quando as mesmas pessoas que estavam presentes na primeira visita apontaram 108 peças que deverão ser repatriadas” (CACHOEIRA..., 2007: 97)

constatando que o lugar ultrapassa em cerca de um quilômetro a área negociada em 2004 entre a Comara e os índios de Iauaretê. (CACHOEIRA..., 2007: 101, grifos nossos)

Assim, foi encontrada a justificativa para impedir a ação, e enviada solicitação de interrupção da obra, em negociação entre a presidência do IPHAN e o Ministério da Defesa. Note-se, no entanto, que o fato de o lugar ser “a morada espiritual do ancestral dos principais clãs tariano” não foi considerado justificativa suficiente para o pedido de interrupção da intervenção, não havendo, portanto, avançado a negociação no sentido de “desnaturalização” da hierarquização entre essas culturas, retomando Santos (2010). De toda forma, a política de PCI contribuiu para a ampliação do espaço de participação democrática do grupo detentor do bem cultural em outros âmbitos de intervenção estatal, resultando no acordo de que “ações alternativas passariam a ser negociadas com as comunidades de Iauaretê e com o acompanhamento do Iphan e da Coidi” [Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê]. (CACHOEIRA..., 2007: 100-101)

Também sobre os conflitos entre o Estado nacional e grupos indígenas, no que concerne ao uso e ocupação do território, destaca-se o reconhecimento do *Ritual Yaokwa do povo indígena Enawene Nawe*. Uma das problemáticas destacadas no Dossiê diz respeito à construção de hidrelétricas na região, “Atualmente, o rio Juruena tem sido alvo de empreendimentos energéticos, o que tem, por sua vez, desencadeado inúmeras reações dos Enawene”. (YAOKWA..., 2010: 203). Nesse caso, os processos de licenciamento ambiental são questionados a partir de critérios da política cultural: “As planícies aluviais alagadiças constituem os ambientes que desaparecerão com a formação dos reservatórios, áreas de manejo essenciais à reprodução do modo de vida Enawene Nawe.” (YAOKWA..., 2010: 204, grifos nossos). Com isso, recomenda-se, como uma das ações de salvaguarda do bem, a observância das “recomendações propostas pela Câmara dos Deputados, de acordo com o relatório da VIII Caravana de Direitos Humanos, realizada em 2003”, dentre elas:

À Presidência da República (por meio de determinação ao Ministério do Meio Ambiente) torne obrigatória a inclusão de laudo antropológico nos estudos de impacto ambiental que apontem conseqüências para os recursos naturais e terras indígenas (2003: p.52. item 1.12.1). Observamos que, atualmente, todos os empreendimentos e investimentos em torno das PCHs, contam com processos administrativos fundamentados em licenciamento simplificado¹⁰¹ o qual, por sua vez, contradiz a observância de normas e leis

¹⁰¹ Com a crise energética de 2001 foram flexibilizadas as normas para obtenção de licenciamento ambiental para empreendimentos na área. Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), “Com a crise no abastecimento de energia elétrica, em 2001, empreendimentos voltados à expansão da potência instalada do país passaram a ser novamente priorizados. Prova disso é a Medida Provisória (MP) 2.198-5, conhecida como a MP do Apagão, de

que regulamentam à proteção das Terras Indígenas. (YAOKWA..., 2010: 208, grifos nossos)

Dessa forma, o registro como PCI figura como mais um mecanismo de pressão pela aplicação de regulamentações questionando a atuação dos órgãos ambientais. É importante reiterar que, mesmo quando o Dossiê é de responsabilidade de entidades da sociedade civil, a partir do momento em que o bem é registrado e este documento passa a figurar como parte do processo de registro, ele é assumido pelo poder público. Dessa forma, os órgãos de cultura passam a negociar os “valores e sentidos” das demais políticas públicas. Nesse sentido, expõe uma nuance importante do esforço de democratização implicado na política de PCI:

Esse jogo de interesses está imerso num longo percurso histórico que tem no capital, nos modelos de exploração agrária, fundiária e dos recursos naturais no Brasil, e na sobreposição de interesses privados em relação aos interesses públicos, protagonistas de peso. Além desses, o preconceito, a ideologia e o padrão desenvolvimentista proposto pelas elites do país com ênfase na exportação de matérias primas, expõem as nações indígenas, juntamente com uma grande parte de segmentos da população brasileira, a situações vulneráveis e, principalmente, a contextos de marginalidade, cerceando o direito à voz e à participação democrática em interlocuções igualitárias no campo político. (YAOKWA..., 2010: 187, grifos nossos)

Assim, o reconhecimento de bens culturais como patrimônio adquire, em alguns casos, a função de elevar as condições de negociação e participação democrática destes segmentos. No entanto, a marginalidade referida se processa de formas muito variadas. Nos Dossiês de registro do *Modo de fazer Viola-de-Cocho* e do *Ofício das Paneleiras de Goiabeiras* os detentores do bem cultural se encontravam em condição de ilegalidade¹⁰² em razão da extração de recursos naturais sem licença. Já no caso do *Modo Artesanal de fazer Queijo de Minas*, o processo de produção do alimento não condizia com determinações dos órgãos de vigilância sanitária.

No primeiro caso, os luthiers da Viola-de-Cocho esbarram na dificuldade de obtenção de licença junto às instituições ambientais para o corte da madeira, matéria prima para a fabricação do instrumento (MODO..., 2009: 72). Dessa forma, o reconhecimento do seu ofício

junho de 2001, que estabeleceu prazos curtíssimos para o licenciamento ambiental simplificado de empreendimentos do setor elétrico de baixo impacto ambiental” Disponível em: <http://www.socioambiental.org>, consultado em jan/2012.

¹⁰² Assim como no México, parte do reconhecimento do PCI envolve o enfrentamento da marginalidade à qual o grupo detentor se encontra submetido. Destaca-se, nesse sentido, também o caso do reconhecimento da *Feira de Caruaru* como PCI. No Dossiê, no item “condições de sustentabilidade e apoio à feira”, foram apontadas indicações de ações para diversos órgãos, dos quais se destaca a solicitação de negociação junto às secretarias de Defesa Social do estado e do município: “Sugerimos e solicitamos para que as batidas policiais realizadas na Feira do Troca-Troca se façam apenas quando existem mandados de prisão e/ou denúncias formais de roubos de artigos comercializados ou trocados nesta Feira; que neste caso, as ações policiais se restrinjam aos meliantes denunciados e não a todos os vendedores, indistintamente, como os pesquisadores tiveram ocasião de presenciar.” (FEIRA..., 2006: 80)

como PCI constituiu um auxílio para a negociação, junto aos órgãos ambientais, da permissão para a exploração do recurso, definindo como uma das medidas de salvaguarda, o “licenciamento do corte, por artesãos, para a extração controlada e progressão de replantio das espécies vegetais.” (MODO..., 2009: 73)

O segundo caso, do *Ofício das Paneleiras de Goiabeiras*, oferece elementos importantes para a análise aqui empreendida, na medida em que detalha essa questão específica. A relação do grupo detentor do bem cultural com o meio ambiente é definida pelo IPHAN como um dos “três grandes conjuntos de questões, igualmente fundamentais para a sua continuidade [do bem cultural]”¹⁰³. A partir desta preocupação, o documento relaciona aspectos relevantes no que tange às alterações nas condições tradicionais da prática do ofício, dos quais se destaca, aqui:

i) as condições de acesso à jazida e de permissão para a extração do barro, com as implicações derivadas do cumprimento da legislação ambiental e mineral; [...] iii) a previsão do impacto da possível mudança do local de extração do barro, dada a perspectiva do esgotamento da jazida, uma vez que o Vale do Mulembá é a única fonte historicamente conhecida da matéria-prima (OFÍCIO..., 2006: 48-49, grifos nossos).

Assim como no caso da Viola-de-Cocho, o reconhecimento deste ofício como PCI foi importante viabilizador da obtenção da licença de extração das matérias primas junto ao órgão ambiental estadual, tendo o IPHAN oferecido apoio e orientação ao grupo detentor do bem cultural (OFÍCIO..., 2006: 47-48). No entanto, a relação deste grupo com o meio ambiente, apesar de formalizada nos termos legais correspondentes, evidencia uma tradição distinta quanto à forma de uso dos recursos naturais. É o que se depreende do processo de negociação entre os órgãos públicos e o grupo detentor do bem, conforme exposto no Dossiê:

Nesse contexto, vem se trabalhando com as paneleiras a ideia de que o barro é um recurso natural não renovável. Elas partilham a crença de que “o barro não acaba”, explicando: “se a argila do barreiro vem sendo usada desde muito antes das nossas bisavós e nunca se acabou, nossas filhas, netas e bisnetas vão tirar o barro dali pra sempre”. (OFÍCIO..., 2006: 24, grifos nossos)

Diante da resistência em concordar com a finitude do recurso natural, o argumento das paneleiras é imediatamente desqualificado como “crença”, na medida em que “dados técnicos” indicam que o barreiro será esgotado nos próximos 18 anos (OFÍCIO..., 2006:

103 Conforme o Dossiê: “I. O primeiro deles diz respeito ao acesso e à preservação das fontes de matérias-primas, privilegiando o manguezal, fonte do tanino, e o barreiro, no Vale do Mulembá.” As demais questões se relacionam à comercialização do produto e à “participação dos artesãos e seus auxiliares tanto na economia regional como na construção da identidade cultural brasileira, na busca dos correspondentes direitos previdenciários.” (OFÍCIO..., 2006: 48, grifos nossos.)

24)¹⁰⁴. A evidência que elas utilizam para tal conclusão, a ancestralidade deste uso, ainda que seja elemento central no reconhecimento deste patrimônio¹⁰⁵, é subordinada à autoridade do conhecimento técnico científico. A questão se evidencia em outros trechos do mesmo Dossiê, os quais vale a pena explorar. Além da extração do barro, outra matéria-prima fundamental para a fabricação da panela é a casca do mangue-vermelho¹⁰⁶, retirada por quatro (04) trabalhadores que, segundo o documento, se especializaram nesta função. O Dossiê não deixa claro se os casqueiros, como são chamados, alteraram o modo tradicional de extração das cascas. Ainda assim,

Em favor da preservação do ecossistema e da sustentabilidade econômica da atividade, atualmente a coleta tem se limitado a uma parcela do anel da casca, de modo a permitir a recomposição da espécie, conforme orientação de manejo da Secretaria do Meio Ambiente e da Universidade Federal do Espírito Santo. (OFÍCIO..., 2006: 23, grifos nossos)

Além desta ação, o IPHAN estabeleceu outra parceria, com o Centro de Tecnologia Mineral – Cetem¹⁰⁷.

Por meio dessa parceria, o Iphan pretende aprofundar e difundir junto às paneleiras, aos trabalhadores da atividade e aos demais interessados, o conhecimento sobre a matéria prima e suas condições de exploração e estocagem, na perspectiva da continuidade de seu fornecimento, ou mesmo, da identificação de material alternativo com características similares, de maneira a assegurar a salvaguarda do ofício. (OFÍCIO..., 2006: 47-48, grifos nossos)

¹⁰⁴ Além disso, a interação das características do barro com o Ofício das Paneleiras de Goiabeiras é descrita também em termos técnicos: “Comparativamente a outras, a argila do Vale do Mulembá é bastante arenosa. Análises da granulometria do barro indicaram a seguinte composição média: 40% de argila, 26% de silte, 13% de areia fina, 13% de areia média e 8% de areia grossa. É essa composição que condiciona o modo de fazer* – sem torno, nem forno – e dota o produto de uma série de atributos, como a menor ocorrência de rachaduras e a maior rapidez no processo de secagem, o aquecimento em tempo relativamente mais curto e a boa resistência ao fogo de 600°C, o que não deixa que as panelas estourem na fogueira.” Nota-se uma tentativa de diálogo destes conhecimentos, quando, em uma nota de rodapé, se descreve a experiência das paneleiras quanto a esta questão: * “A ceramista Cristina Oliveira, de Vitória, relatou que é impossível trabalhar com aquele barro no torno. Ela tentou e suas mãos sangraram, cortadas pelos pedriscos que a argila contém”. (OFÍCIO..., 2006: 15) Mas a questão não prossegue para além desta nota, sendo claramente privilegiado o conhecimento científico produzido a respeito.

¹⁰⁵ Logo no início do Dossiê, trata-se de fixar o caráter original do conhecimento das paneleiras, “A técnica cerâmica utilizada é de origem indígena, caracterizada por modelagem manual, queima a céu aberto e aplicação de tintura de tanino.” (OFÍCIO..., 2006: 13). Aqui se definem as características que conferem originalidade à técnica, que se diferencia da produção cerâmica usual – feita com torno para modelagem e queima em fornos específicos – e a partir destas características se deduz sua origem indígena. Isto se reitera em outros trechos, “O processo de produção das panelas de Goiabeiras conserva todas as características essenciais que a identificam com a prática dos grupos nativos das Américas, antes da chegada de europeus e africanos.” (idem, p. 15). Disso resulta que o saber em questão é identificado, nas suas características essenciais, como anterior ao século XVI. Evidentemente, remeter a tal ancestralidade objetiva não só informar sua origem, como conferir-lhe valor social, como elemento de legitimação deste saber como patrimônio.

¹⁰⁶ Utilizada para compor o tanino, que reveste a panela.

¹⁰⁷ “órgão direcionado ao desenvolvimento, adaptação e difusão de tecnologias minerometalúrgicas, de materiais e de meio-ambiente, ligado ao Ministério da Ciência e Tecnologia”. (OFÍCIO..., 2006: 51)

Principalmente em caso de não alteração do método secular de extração destes materiais, fica a pergunta sobre a real *validade* atribuída à ancestralidade destes conhecimentos. Não se pretende com este questionamento defender um “modo tradicional intocado”, mas sim identificar claramente os limites deste reconhecimento. Casqueiros e paneleiras poderiam dialogar com técnicos sobre seus conhecimentos? A proposta, ao contrário, parece ser difundir técnicas corretas, de conhecimento exclusivo dos meios científicos¹⁰⁸, de extração dos recursos. A coleta de determinados recursos, na forma como é realizada há séculos, é necessariamente entendida como “predatória” (OFÍCIO..., 2006: 48). No limite, ou está se afirmando que estes trabalhadores, paneleiras e casqueiros, não possuem mais os conhecimentos ancestrais, e portanto o Registro como patrimônio seria equivocado, ou que tais técnicas ancestrais não são válidas e devem ser modificadas, o que também torna o reconhecimento desse ofício um equívoco. É possível que a justificativa para a desvalorização destas práticas tradicionais seja a identificação de um aumento na produção, e portanto na demanda por estes recursos. Mas, ainda assim, não se considera a possibilidade de que, partindo do repertório de conhecimentos acumulados pelo grupo detentor ao longo de séculos, este pudesse formular alternativas e formas diversas de lidar com problemas como a escassez destes recursos.

A discussão aqui proposta parte das contribuições de Viveiros de Castro (2002) e Santos (2010). O primeiro autor identifica que a desqualificação dos padrões de conhecimento alheios em termos de *crença* resulta em uma simplificação da própria ideia de cultura, “a cultura vira uma espécie de teologia dogmática” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 130). Já as reflexões de Santos evidenciam a pretensão de universalidade do conhecimento científico, que a partir de critérios próprios se autoidentifica como conhecimento acima dos demais (SANTOS, 2010), ou como “verdade absoluta”, como a refere Cunha (2009: 301). Assim, sequer é cogitada outra abordagem que não a de difundir este conhecimento científico, portanto correto e evidente, e adotar as medidas de controle ambiental criadas pelo mesmo mecanismo de produção de conhecimento: “as paneleiras estão se conscientizando da necessidade de racionalizar a exploração da jazida e de buscar fontes alternativas dessa matéria-prima.” (OFÍCIO..., 2006: 24, grifos nossos). Não se considera a possibilidade de que suas estruturas de conhecer e se relacionar com o meio ambiente possam ser distintas, e levar

¹⁰⁸ A orientação, neste último caso, se deu por meio de um programa de educação ambiental: *Panela de Barro, uma tradição a ser mantida: estratégias para coleta sustentável da casca do mangue-vermelho*, “proposto e realizado pela Universidade Federal do Espírito Santo em parceria com o Ibama, entre 1998 e 2000, orientando casqueiros e paneleiras a evitar a coleta predatória da matéria-prima da tintura de tanino”. (OFÍCIO..., 2006: 47-48, grifos nossos)

a conclusões igualmente diversas. Não se trata aqui de argumentar em defesa de outra solução, ou de defender a infinitude do recurso natural em questão, mas sim de problematizar o fato de parecer impensável, mesmo no contexto de uma política de reconhecimento destes saberes, que haja outras formas de conhecer tão válidas quanto o conhecimento técnico científico, ou seja, que haja *conceitos equivalentes* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

O enfrentamento dos entraves encontrados pelos grupos detentores na execução das atividades referentes aos bens culturais ora registrados como PCI, que se pode observar no Brasil em razão do avanço desta política, encontra resistências de diversas ordens. No caso do *Ofício das Paneleiras de Goiabeiras* se evidenciou a desautorização, ou até a *desvalorização*, de seus conhecimentos, evidenciando as limitações do reconhecimento em curso. O mesmo se verifica nas negociações implicadas no reconhecimento do *Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas*. A própria demanda por este reconhecimento se deu a partir da organização dos produtores envolvidos, contra a lei sanitária de 1952 (Decreto 30.691) que proíbe¹⁰⁹ a venda de produtos de leite e derivados sem processo de pasteurização, o qual não se realiza na fabricação artesanal do queijo mineiro. Este, juntamente com o *Consumo de carne de Caguama*, bem imaterial registrado no México, constitui mais uma exemplo de distanciamento entre a normatização geral, neste caso a certificação de alimentos, e as práticas culturais populares, que seguem regimes e normas de produção distintas, postas na clandestinidade pelo Estado.

Assim, parte deste processo de reconhecimento envolveu uma negociação de critérios junto aos órgãos de vigilância sanitária do estado, que resultou na criação de um conjunto de normas específicas para a certificação da produção em questão.

[...] o Instituto Estadual de Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais – IEPHA-MG [...] contribuiu para a sensibilização de autoridades nos campos da cultura e da sanidade pública, no sentido de criar legislação aderida à vocação, aos costumes e aos interesses dos produtores rurais do Estado. O trabalho do IEPHA-MG, respaldando essa requisição social, e o registro feito contribuíram com o esforço legislativo que culminou em um corpo de leis que busca qualidade sanitária do queijo e preservação de sua tradição (QUEIJO..., 2006:18)

Neste caso, o reconhecimento da prática como PCI avançou na efetiva negociação dos critérios de certificação, na medida em que era condição fundamental para a continuidade do

¹⁰⁹ Somando mais um caso em que aspectos das práticas culturais agora reconhecidas como PCI foram mantidos em situação de ilegalidade, como apontado em registros anteriores. O ofício em questão permaneceu como meio de vida importante para os detentores deste conhecimento, mesmo após cinquenta anos de vigência de uma lei restritiva, ou seja, atualmente o Estado está conferindo *valor cultural* a uma atividade realizada até então clandestinamente.

bem. No entanto, permanecem alguns entraves para a produção e comercialização deste tipo de produção¹¹⁰. A questão que se coloca aqui é sobre qual o papel dos detentores deste conhecimento na negociação, ou “sensibilização” das autoridades de sanidade pública. O excerto que segue denota a tensão que permeia esta negociação:

Há, geralmente, uma percepção por parte dos fazendeiros que parece paradoxal, mas só demonstram o quão dinâmicos são os fazeres tradicionais: denotam saudade do gosto, dos instrumentos antigos e dos próprios queijos dos tempos passados, mas, reconhecem a melhor qualidade sanitária do produto em nossa atualidade. Buscam, assim, serem fiéis à tradição e estarem atentos às exigências sanitárias e do consumidor atual; mudam o material das fôrmas e das bancas, azulejam seus “quartos de queijo” ou “queijarias”; higienizam o úbere dos animais e o ambiente de ordenha, controlam a sanidade do rebanho e, por fim, se apegam ao modo de fazer da tradição. (QUEIJO..., 2006:76, grifos nossos)

Apesar da descrição harmônica do processo, o trecho suscita algumas questões que mereceriam aprofundamento. Os queijeiros têm saudades do *gosto*, dos *instrumentos*, do *queijo* em si, e reconhecem a *qualidade sanitária* do produto atual. Teriam esses aspectos o mesmo peso para o queijeiro? Ou seja, a *qualidade sanitária* tem o mesmo valor que o *gosto* e o *queijo*? Os procedimentos sanitários passaram a ser considerados realmente necessários para a produção, ou são acatados pelos queijeiros por imposição da vigilância sanitária ou do mercado?

Analisando o Dossiê do bem, é possível destacar diversas partes da descrição e análise do ofício nas quais consta o tema da higiene no processo de produção tradicional,

O curral de ordenha e a queijaria são espaços de tranqüilidade e não de convivência e sociabilidade. Aí, exige-se serenidade e parcimônia, higiene e pouco trânsito de pessoas. As vacas “escondem o leite” e o queijo “incha” se eles não forem ambientes saudáveis. (QUEIJO..., 2006:58)

A tradição e a crença no valor da higiene para a obtenção de um queijo de qualidade facilitam, hoje, a implantação de “boas práticas de produção” que sensibilizam os produtores tradicionais. Comumente, associa-se ao pingão e à higiene os bons resultados no processo. Em Serra do Salitre, há um ditado que diz: “Para queijo inchado, pingão e pango.” Queijo “inchado” é o produto de má qualidade derivado de deficiências na higiene e contaminação microbiana. “Pango” é o nome comum de uma planta usada na limpeza de

¹¹⁰ Segundo Toji, “o reconhecimento do Modo Artesanal de Fazer do Queijo de Minas pelo IPHAN [é] desacreditado pela Agência de Vigilância Sanitária (ANVISA), que não permite a comercialização de queijo feito a partir de leite não-pasteurizado.” (TOJI, 2009:24).¹¹⁰ Além disso, mesmo no Estado de Minas Gerais, a legislação continua sendo readaptada. A Lei 19.492, de 13 de janeiro de 2011, expandiu a certificação do Queijo Minas Artesanal para todo o Estado, sendo até então referente a apenas algumas regiões. Isso significou uma expansão de reconhecimento de aproximadamente nove mil produtores para trinta mil (RAPINI, s/d:28), ou seja, pelo menos vinte mil produtores ainda não possuíam certificação até o início de 2011. A comercialização também é alvo de legislações inadequadas no próprio estado de Minas Gerais. Recorrentemente ocorrem apreensões de queijos artesanais comercializados.

fôrmãs e de bancas, também conhecida popularmente como “terramicina”. O queijeiro é o responsável pelo processo de higienização. (QUEIJO..., 2006:70-71, grifos nossos)

Esses trechos apontam que a preocupação com as condições sanitárias da produção parece ser inerente ao ofício, na medida em que a fabricação do queijo depende de certas condições de salubridade. Assim, do próprio processo de produção, na sua forma tradicional, advém procedimentos e normas especificamente voltados para as condições sanitárias da produção: tranquilidade, higiene, pouco trânsito de pessoas, utilização do *pango* para desinfecção de utensílios. No entanto, tais procedimentos são vistos como um tipo de “crença no valor da higiene” que serviria para “facilitar a implantação de boas práticas de produção”, e não para, efetivamente, atestar suas condições sanitárias.

A relação entre os produtores e os institutos de pesquisa e regulamentação envolvidos é assim normatizada¹¹¹:

Art. 12º- Para obter o certificado o produtor de Queijo Minas Artesanal deverá: (...) V - submeter-se a cursos de qualificação, ministrados sob a responsabilidade da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais - EMATER-MG e ou Empresa de Pesquisa Agropecuária de Minas Gerais - EPAMIG , e obter atestado de capacitação emitido por essas empresas, que estabelecerão os critérios para a qualificação. Parágrafo único. O certificado será convalidado a cada visita de fiscalização dos técnicos do IMA, com a finalidade de verificar se as condições exigidas neste regulamento estão sendo cumpridas; sob pena de o certificado e o cadastramento serem cancelados.

Art. 13º- A entidade que vier a ministrar os cursos, estabelecerá programas de qualificação dos produtores de acordo com as normas técnicas a serem estabelecidas pelo IMA. (QUEIJO..., 2006: 123, grifos nossos)

Na legislação reformulada, conforme apresentada no Dossie (QUEIJO..., 2006: anexo 6), não consta qualquer menção diretamente associada aos critérios de salubridade estabelecidos pelos detentores do bem cultural. Disso resulta que apenas entidades previamente credibilizadas, como é o caso do IMA, EMATER e universidades, são responsáveis pela legitimidade conferida à prática. Cabe aos detentores do bem cultural, portanto, a disposição de adequar a técnica, constituindo um imperativo que, se não cumprido, a mantém na clandestinidade. Isso não minimiza o papel fundamental da negociação realizada pelo IEPHA-MG, que corresponde à necessidade imediata do grupo cultural identificado, que de outra forma encontrava uma restrição que inviabilizava a própria comercialização em determinados espaços onde incidisse maior fiscalização. O que se pretende fixar aqui é que há um âmbito de

¹¹¹ Parte do Regulamento da lei Nº 14.185, de 31 de janeiro de 2002 que dispõe sobre o processo de produção de queijo minas artesanal. (Aprovado pelo decreto nº 42.645, de 5 de junho de 2002) CAPÍTULO III, Da Higiene. Esta legislação tem alcance estadual.

embate que não chega a ser enfrentado. Parece não ter sido possível negociar os pressupostos que informam os critérios de qualidade – apesar da concessão a respeito da pasteurização do leite – pois estes continuam a ser alheios aos produtores de tais bens.

Sem a pretensão de aprofundar uma discussão específica sobre a produção de alimentos, vale mencionar um contraponto proporcionado pelos estudos vinculados à Agenda de Pesquisa “Do consumo à produção: qualidade e confiança nos *produtos da terra*” da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que apontam para a necessidade de um olhar crítico sobre a noção de *qualidade*, defendendo que “a qualidade não é vista como propriedade intrínseca dos alimentos e, por isso, necessita de um referencial que estabelece-se a partir da relação entre o produto e o critério pelo qual ele está sendo julgado.” (CRUZ, 2009:10), explicitando, portanto, que “a qualidade envolve um processo social de qualificação e, por isso, requer a construção e negociação entre os atores envolvidos”. (CRUZ, 2009:12) O grupo de pesquisadores defende que os critérios de qualidade gestados a partir da produção industrial não poderiam ser utilizados para formas alternativas de produção, pois serviriam para justificar a primeira como superior às demais¹¹². Além disso, aponta para o caráter recente destes critérios na produção de alimentos, especialmente quando comparados com formas tradicionais de produção (CRUZ, 2009:10). Nestes termos, a negociação implicaria na adoção, ao menos conjunta, de critérios baseados em conceitos e pressupostos projetados por esta tradição. Do contrário, estaria sendo minimizado o potencial de “contestação” – conforme o define Satriani (1986) – desta tradição em relação à produção industrial, o que se justificaria pela hierarquização de práticas de produção partindo de critérios próprios da produção industrial capitalista, que torna as demais inválidas e invisíveis enquanto alternativas, remetendo aos mecanismos identificados por Santos (2010).

Assim, como no Brasil o processo de salvaguarda é parte do reconhecimento do PCI atualmente, explicita-se a complexidade deste tipo de reconhecimento, que ainda não teve tais desdobramentos no México. Os grupos detentores destes bens culturais encontram-se submetidos a uma série de pressões no que se refere à manutenção de suas práticas culturais, e dentre elas algumas se relacionam com a própria intervenção estatal – dos vinte e cinco bens Registrados no Brasil, nove foram mencionados neste tópico dedicado ao tema. Por um lado,

¹¹² Conforme o estudo, “Nessa perspectiva, a qualidade surge como um elemento de disputa entre os modelos de produção de alimentos. Assim, se por um lado a qualidade está associada a grandes estruturas, sistemas de controle e rastreabilidade, padronização e cadeias longas de distribuição de alimento [...] por outro lado e, cada vez mais, a qualidade passa a ser associada com a diversidade, produção local, tradição e relação com modos de vida”. (CRUZ, 2009:09)

há casos em que se identifica a insuficiência da atuação estatal na solução de problemas sociais e distribuição de recursos, e, por outro, há bens culturais sobre os quais incidem ações estatais que competem com sua continuidade. Nestes últimos, em especial, sobressai a temática da necessária negociação de sentidos e valores que norteiam as políticas públicas em geral, condicionando a execução desta política cultural de patrimônio a uma negociação da dimensão cultural, retomando a reflexão de Meneses (1999), presente nas demais políticas.

EIXO 2: SOBRE A AMPLIAÇÃO DOS SUJEITOS SOCIAIS QUE DETÊM A PRERROGATIVA DE ATRIBUIÇÃO DO VALOR PATRIMÔNIO NA POLÍTICA DE PCI

A segunda questão focada nesta dissertação refere-se ao processo de atribuição de valor às manifestações culturais reconhecidas como PCI nos países estudados. Uma das características primordiais deste tipo de reconhecimento é sua vinculação com um processo de valorização anterior, originado no próprio contexto de produção da manifestação cultural. Assim, antes de qualquer atributo tecnicamente justificado, os bens de PCI devem ser valorizados pelo grupo que os detém e produz, constituindo um tipo de valorização cultural eminentemente política¹¹³. O reconhecimento estatal destes bens configura, assim, a politização desta política de patrimônio.

Além disso, como mencionado na introdução, não se trata apenas de reconhecimento de uma mesma prática, manifestação ou expressão cultural, mas sim de valorização dos aspectos que imprimem importância a estas nos seus contextos de produção. Assim, na metodologia do INRC brasileiro se define que os grupos detentores participam do processo “não apenas como informantes, mas também como intérpretes dos sentidos e valores atribuídos a esses bens.” (IPHAN, 2010: 21), e o *Grupo de Trabajo para la Promoción y Protección del Patrimonio Cultural Inmaterial* do México definiu que “Es preciso, a la hora de formular el Inventario, tomar en cuenta las definiciones, los conceptos y las valoraciones de los portadores del patrimonio cultural inmaterial” (MORALES, 2008:4-6). A análise que segue objetiva compreender, através da documentação oficial produzida, como tal questão vem sendo desenvolvida nos processos de identificação dos bens de PCI.

¹¹³ Não se pretende discutir aqui a neutralidade da atribuição de valor técnico. No caso do PCI, no entanto, a valorização do bem pelo grupo detentor necessariamente politiza tal atribuição, alinhando-a à definição de Meneses (1999) sobre os valores culturais, que será resgatada aqui pela sua importância: “não são espontâneos, não se impõem por si próprios. [...] Decorrem da ação social. As seleções e opções feitas pelos indivíduos e grupos, para serem socializadas e se transformarem em padrões, necessitam de mecanismos de identificação, enculturação, aceitação. Ora, tal perspectiva ressalta, de imediato, o caráter político do universo cultural. Declaram-se valores e propõem-se sentidos que podem entrar em conflito com outros valores e sentidos. O campo cultural, portanto, imbrica-se no do poder. (MENESES, 1999: 92)

DA ATRIBUIÇÃO DE VALOR NO MÉXICO

O primeiro procedimento que orientou a análise dos duzentos e quarenta e oito registros mexicanos, a fim de identificar o sujeito da atribuição do valor PCI, foi a identificação da importância conferida à participação dos grupos detentores no próprio processo de elaboração dos registros do *Inventario del Patrimonio Inmaterial*.

Como já mencionado, não estão disponíveis documentos sobre o processo de elaboração destes registros. Dessa forma, as considerações desenvolvidas por meio de sua apreciação apresentam vantagens e desvantagens. Por um lado, não é possível detalhar os procedimentos, entraves, eventos e negociações que definiram e delimitaram como seria o conteúdo do Inventário. Por outro lado, no entanto, estes registros cadastrados constituem o que, deste processo, foi consolidado e está amplamente divulgado como informação oficial. Dito isto, é significativo que, dos duzentos e quarenta e oito registros analisados, apenas quatro mencionem explicitamente a participação direta da população detentora do bem cultural no processo de elaboração da descrição das suas funções sociais na comunidade, ou dos riscos e necessidades de salvaguarda. Seria demasiadamente apressado afirmar que não ocorreu tal participação nos demais registros, não é disso que se trata aqui. No entanto, considerando a importância do grupo no reconhecimento do PCI, como parte da concepção deste tipo de patrimônio, ocultar sua participação não é um dado desprezível. Nesse sentido, destaca-se o registro de *La maroma o circo campesino*, registrado no estado de Puebla, em cuja descrição das propostas de salvaguarda se lê:

En este contexto, las propuestas consensuadas con los propios integrantes de La Maroma se presentan como la estrategia adecuada para la salvaguardia de esta manifestación cultural. El resultado de reuniones de trabajo a las que asistieron integrantes de cuatro compañías activas y cinco más que, por la merma en sus integrantes, se agregan a otras compañías para funcionar [...]. (SIC, 2011, grifos nossos)

Note-se que, neste caso, há referência direta a um processo participativo de elaboração das indicações de salvaguarda. É possível que tenha ocorrido o mesmo em diversos outros processos de registro, no entanto, neste caso foi considerado importante frisar tal participação, como meio de legitimar as medidas de salvaguarda definidas, já que as estratégias são apresentadas como adequadas porque foram consensuadas com os próprios integrantes da manifestação cultural.

No estado de Chiapas aparecem mais dois registros com carácter semelhante. Em ambos, nas definições de riscos e medidas de salvaguarda, a avaliação do próprio grupo é central. No registro do *Complejo ceremonial de los Parachicos*, identifica-se que:

Si bien el grupo de Parachicos es un elemento del patrimonio cultural inmaterial muy arraigado entre la población de Chiapa de Corzo, según la propia comunidad existen algunas situaciones que pudieran afectar el sentido simbólico y de identidad de esta expresión cultural, tales como [...]. (SIC, 2011, grifos nossos)

Além deste, nas propostas de salvaguarda do *Malentzin*, dança que integra festejos religiosos, lê-se: “La propuesta que hace el grupo que la practica, es recibir apoyo por parte de autoridades para la cultura popular y las tradiciones; así como el apoyo a la realización de talleres a jóvenes y niños para preservar la tradición” (SIC, 2011, grifos nossos).

Por fim, no registro da *Ceremonia Ritual de Voladores*, do estado de Veracruz, a comunidade é mencionada como ator importante na definição de suas características importantes:

Hay peligro, sin embargo, de que se confunda la significación de esta danza con la representación-espectáculo del ritual que se realiza para turistas. Aunque esta característica de espectacularidad, como un juego acrobático o recreativo, ha contribuido a que la actividad continúe realizándose; sin embargo, al interior de las comunidades desean que se mantenga como un rito que expresa, en sus simbolismos, su forma antigua de vida. (SIC, 2011, grifos nossos)

Dessa forma, neste registro se reconhece a validade de adaptações à prática no seu contexto de reprodução, e afirma-se que o desejo de manutenção de determinadas características da manifestação advém do próprio grupo detentor.

Consideram-se relevantes também, do ponto de vista das mudanças implicadas no reconhecimento do PCI, os registros que ressaltam a intencionalidade dos grupos detentores na manutenção do bem cultural. Foram identificados quatro registros que relacionam o empenho dos grupos detentores na manutenção e reprodução da prática cultural reconhecida como PCI. Assim, na descrição das funções sociais da *Danza de Indios*, realizada em Aguascalientes, identifica-se que “a los habitantes de la misma [comunidade] les entusiasma participar” (SIC, 2011). Ainda assim, consideram que “El riesgo latente sería que se perdiera dicha danza” (SIC, 2011), risco vago, que naturaliza a fragilidade do bem cultural. No entanto, na definição de salvaguarda retoma-se “lo que se pretende es que se conserve aprovechando la disposición de las personas de la localidad y el cuidado que tienen por mantenerla viva” (SIC, 2011, grifos nossos). Caso semelhante ocorre com *La pirekua (canto en lengua p’urhépecha) como manifestación del arte musical*, realizada em Michoacán:

El fenómeno de la aculturación está siempre latente entre las comunidades P'urhépecha, sobre todo a causa de la emigración y a la exposición de los habitantes a los mensajes de los medios de comunicación. En este sentido, si bien es cierto que los tres órdenes de gobierno y los grupos culturales han hecho esfuerzos por salvaguardar la *pirekua*, lo cierto es que han sido las propias comunidades las que han hecho el empeño más serio por preservar esta manifestación del arte popular. Este es el caso de las treinta y siete ediciones del Concurso Artístico P'urhépecha celebrado en Zacán, municipio de Los Reyes. (SIC, 2011, grifos nossos)

Quanto ao perigo “sempre latente”, ao menos neste caso identificam-se as razões pelas quais entende-se que a manifestação cultural está em risco de “aculturação”, não constando como risco naturalizado, mas sim como fruto de condições determinadas, as quais não se pretende discutir aqui. Ademais, identifica que, apesar destas razões, as próprias comunidades são as principais responsáveis pela manutenção da manifestação.

Nesta mesma linha, há dois registros que, além do reconhecimento do empenho da população, ou de parte dela, na manutenção do bem cultural, entende-se como medida de salvaguarda apoiar justamente os esforços existentes. É o que se apresenta no registro do *Baile de artesa o fandango de artesa y son de artesa*, do estado de Guerrero. Esta manifestação foi retomada por músicos jovens por volta dos anos 1980, e no registro afirma-se que “Una actividad fundamental es apoyar el evento anual donde tocan estos músicos, fomentando la participación a través de la difusión diferentes clases de incentivos” (SIC, 2011, grifos nossos), e no caso do *Mariachi Tradicional (pequeños conjuntos de cuerdas)*, do estado de Jalisco, aponta-se, como uma das ações de salvaguarda, “Reforzar y apoyar el encuentro de mariachi tradicional que se efectúa en Guadalajara, Jalisco y realizarlo en otros estados” (SIC, 2011). Esses registros denotam que as ações de salvaguarda são definidas no sentido de reforçar os mecanismos de reprodução da manifestação cultural produzidos em seu próprio contexto, diferenciando-se claramente dos registros que privilegiam mecanismos de preservação alheios aos detentores destes bens, como por exemplo os registros escritos. Essas opções não são necessariamente excludentes, mas a opção pela segunda diminui ou minimiza a importância dos processos de reprodução autônomos, gestados e geridos pelo próprio grupo.

Assim, nos registros analisados até aqui ocorre o reconhecimento como patrimônio de manifestações e práticas culturais já valorizadas pelos grupos detentores, ou ao menos no reconhecimento e valorização dos esforços coletivos empreendidos pela população envolvida. No entanto, no conjunto de registros mexicanos foram identificados, também, documentos que sugerem a permanência de abordagem oposta, ou seja, ao contrário do reconhecimento oficial do que tem valor para a população, opera-se a valorização oficial do que, por esta

razão, *deverá* ser valorizado pela população. Essa abordagem remonta à noção de necessidade de “conscientização” da população, que se verifica como recorrente no histórico de políticas culturais no país, e remete às críticas de Chauí (2006) ao modelo de Estado visto como “produtor de cultura”.

Essa abordagem se evidencia em registros como o das *Fiestas Patronales de Nuestra Señora Guadalupe del Norte*, do estado de Baja California. Na descrição de suas funções sociais, identifica-se que o bem “no cumple una función social” (SIC, 2011), porque efetivamente tais festejos não são celebrados atualmente. A questão se torna ainda mais evidente nas sugestões de “salvuarda” do bem cultural, assim identificadas: “Retomar la celebración entre comunidad, iglesia y autoridades para recuperar” (SIC, 2011). Fazendo uma comparação simplista com os bens de patrimônio material, esse registro estaria propondo que se tombasse um edifício inexistente na atualidade, para posteriormente reconstruí-lo. No caso do PCI, a questão se torna ainda mais complicada, na medida em que a realização de uma celebração coletiva depende da mobilização do coletivo implicado e, se tal coletivo estivesse mobilizado com relação a este bem, se o valorizasse, a celebração ocorreria. Na mesma situação aparecem as *Fiestas Patronales de Santo Tomás de Aquino*, também no estado de Baja California, que não têm sido realizadas nos últimos anos, “por lo que las funciones sociales y culturales que desempeñaba no existen más” (SIC, 2011), e a língua *Ayapaneco*, no estado de Tabasco, da qual “Sólo quedan 2 hablantes de esta lengua” de maneira que “No tiene ninguna función” (SIC, 2011). Não está em discussão aqui a necessidade de registro da memória destes festejos, ou mesmo de estudo da língua em desuso. Considera-se relevante apontar que tais manifestações culturais não possuem um grupo que possa ser considerado seu detentor, que lhe atribua significado e valor atual, o que impossibilita sua salvuarda.

Destacam-se, ainda, no universo de manifestações cujo sujeito ou grupo detentor tem relevância limitada, quatro bens registrados no estado de Campeche, *El Balché. Bebida ritual de los mayas*; *Deidades, abejas y bacabes, Dictamen antropológico de Pustunich*; e *Instituciones religiosas en la comunidad de Becal*. Em todos estes casos há uma compreensão equivocada do próprio reconhecimento, na medida em que se referem a estudos sobre manifestações culturais, e não às manifestações em si. O equívoco aqui identificado não se refere, portanto, às próprias manifestações, mas à abordagem. No primeiro caso, identifica-se como função social do bem “Contribuir al rescate de una tradición que tiende a desaparecer” (SIC, 2011), e sua salvuarda seria “Realizar más investigación referente al tema” (SIC, 2011). No segundo, “La función cultural de este trabajo es el análisis de fuentes

etnohistóricas, arqueológicas y etnográficas referentes al tema” (SIC, 2011), e a salvaguarda constitui-se de “Investigación y publicación de trabajos relacionados con el tema” (SIC, 2011), sendo ambos os registros circulares, ou seja, o valor recai sobre a investigação do bem, e a salvaguarda é a própria investigação. Nos dois últimos bens mencionados esta estrutura se mantém, e é acrescida de críticas ao estabelecimento de igrejas protestantes na região, identificando como risco, na primeira “A nivel comunidad el abandono de las prácticas antes descritas [rituais] y el desconocimiento de los jóvenes de su pasado prehispánico. Presencia de iglesias protestantes en la localidad que prohíben cualquier actividad sincrética relacionada con las deidades prehispánicas” (SIC, 2011), e na segunda “La desaparición de ciertos elementos culturales tradicionales ante la llegada a la comunidad de nuevas religiones que dada su ideología y principios, combaten la prácticas rituales de origen maya” (SIC, 2011). Nestes casos, não fica claro se a crítica se refere a manifestações discriminatórias por parte destas igrejas, o que afetaria os grupos praticantes das religiões não cristãs, ou se os próprios indivíduos destes grupos estão aderindo a estas religiões. Na primeira alternativa, aspectos destas religiões poderiam ser reconhecidas como PCI, e não a “elaboración del peritaje” e a “Investigación documental” (SIC, 2011), como consta da descrição destes bens. A segunda alternativa seria mais preocupante, na medida em que o reconhecimento como PCI seria entendido como uma ferramenta de (re)conversão religiosa destes grupos, não lhes reconhecendo a autonomia sobre suas decisões.

Além disso, foram encontrados registros nos quais, por variadas razões, identificam-se resistências por parte do grupo detentor quanto à manutenção do bem. Assim, a *Fiesta patronal de la virgen de la asunción de la comunidad de Tetiz*, no estado de Yucatán, sofre, dentre outras mazelas, com “la negativa de la población para participar en las actividades diversas de la fiesta patronal” (SIC, 2011), além da desvalorização da tradição por parte dos jovens e a divisão do próprio grupo de participantes, na medida em que “muchas gente de comunidades manifiesta que los gremios son solo para juntar dinero” (SIC, 2011, grifos nossos). Caso similar ocorre com a *Jarana Maya*, tradição musical do mesmo estado, a qual se identifica como parte de sua problemática a perda de repertório com a morte dos seus compositores, sugerindo como uma das ações de salvaguarda “Sensibilizar a los familiares de los compositores de la importancia de las creaciones musicales, que contribuya en salvaguardar este patrimonio local, estatal y nacional” (SIC, 2011, grifos nossos). Por fim, a elaboração de *Silbatos de barro: Policromados y Betus*, do estado de Jalisco, está diminuindo porque, além da escassez do barro e da comercialização de artigos importados, “Artesanos de

edad avanzada que continúan elaborando los silbatos, no existe el interés de las familias en elaborar dichos objetos” (SIC, 2011, grifos nossos). Em todos estes casos há desmobilização de parte da população com relação ao bem cultural. Esse fenômeno está intimamente relacionado a escolhas conscientes desta população com relação ao seu modo de vida, obviamente limitadas pelo universo de possibilidades de que dispõem. Assim, a parte do grupo que mantém o bem cultural, ou mesmo o ator responsável pelo registro do bem no *Inventario*, reprovam tais escolhas. Um provável desdobramento deste julgamento negativo é a validação de posturas pedagógicas por parte de tais responsáveis com relação ao restante da população envolvida, que deve ser “sensibilizada” ou “conscientizada” sobre a importância destas manifestações culturais.

A problemática desse tipo de reconhecimento se evidencia também em casos relativos ao registro de práticas culinárias em desuso, como o do bem *Cocina tradicional indígena, saberes culinarios y prácticas domésticas. Atoles, tamales y fermentados de maíz*, reconhecido no estado de Veracruz. Na descrição do processo histórico referente ao bem, lê-se:

En Cuetzalan como en otros municipios indígenas del Totonacapan, el atole en sus muy variadas formas de preparación y, en particular, los atoles fermentados, han sido desplazados de la dieta cotidiana y en muchos casos de la comida ceremonial, por la adopción de la costumbre de tomar café endulzado y, a veces refrescos embotellados. Alrededor de 1940 el cafeto se introdujo al huerto indígena y al poco tiempo se incorporó el gusto por tomar café a la dieta nahua y totonaca. El resultado ha sido una disminución paulatina en el consumo de atoles y fermentados de maíz, que perjudica principalmente a la población infantil, debido a que el café, aunque este endulzado, no tiene las cualidades alimenticias que contienen los atoles. De hecho, el café es un estimulante que no se recomienda para consumo de los menores de edad. La protección y promoción de estos productos alimenticios hechos a base de maíz debería proponerse en los programas regionales de salud vinculados con los programas comunitarios de nutrición. Una cuestión muy importante es difundir su consumo entre la población infantil así como entre los adultos haciendo hincapié en su valor nutritivo. La salvaguardia de este consumo tan diverso del maíz también implica la defensa de las variedades regionales de maíz. (SIC, 2011, grifos nossos)

O reconhecimento recai sobre as qualidades nutricionais das bebidas preparadas à base de milho, ou seja, o valor do bem cultural imaterial parece ser o próprio valor nutritivo destes alimentos. Partindo do pressuposto de que as práticas e costumes culinários são culturalmente construídos, ou seja, coletivamente negociados e escolhidos, o reconhecimento deste alimento como bem cultural coloca em pauta a negociação dos critérios e valores inscritos na alimentação atual do grupo. Complementarmente a isso, o sujeito deste reconhecimento não é

o mesmo sujeito sobre o qual incidirão as políticas de salvaguarda, ou seja, há um distanciamento entre quem reconhece o bem, quem “sabe seu valor nutritivo”, e quem *deve* passar a consumir o bem, “a população infantil e os adultos” que abandonaram este consumo.

Caso muito semelhante a este é encontrado no registro da *Gastronomía tepehuana*, de valorização do conjunto de práticas alimentares tradicionais da comunidade Tepehuán del Sur, nos estados Durango e Nayarit, que estariam em risco pelas razões assim descritas:

El deterioro ambiental impide que muchas de las especies animales y vegetales, requeridas en la preparación de alimentos. Asimismo, las políticas institucionales de combate a la pobreza y del sector salud han basado sus políticas en la distribución de alimentos (altos en carbohidratos que provocan problemas de diabetes) llevados desde las ciudades, sin difundir o incentivar el consumo de productos locales de la cocina vernácula y, al contrario, los desplazan. (SIC, 2011, grifos nossos)

Assim, neste caso, o reconhecimento cultural se dá em oposição às políticas de assistência social e saúde. Afirma que, além de prejudicar a prática cultural em si, tais políticas não cumpririam com seus próprios objetivos porque a alimentação introduzida, ao contrário de contribuir com a saúde e minimização da vulnerabilidade social desta população, acarretaria doenças e risco social associado a estas. De certa maneira, insere a cultura como elemento relevante no interior de outras áreas de atuação estatal, como a saúde e a proteção social, de maneira a questionar ações cujos pressupostos são externos à realidade sobre a qual terão incidência, inserindo-se na comunidade de forma autoritária. Como medida de salvaguarda, no que compete às ações voltadas diretamente para a comunidade em questão, sugere-se que,

la mejor manera de salvaguardar esta tradición culinaria debe centrarse tanto en brindar herramientas educativas y jurídicas para que las comunidades logren preservar el medio ambiente, como una adecuada difusión de las ventajas que ofrece la cocina vernácula frente a los productos industrializados que llegan del exterior. (SIC, 2011, grifos nossos)

No que concerne à discussão deste eixo, o registro parece sugerir que a salvaguarda teria a função de reinserir tais hábitos alimentares na comunidade, na medida em que é necessário difundir as vantagens desta prática. A medida pode ser considerada interessante sob diversos aspectos, e a crítica à atuação das áreas da saúde e assistência social é relevante. Mas, precisamente sobre a importância da atribuição de valor ao bem cultural pela própria população, ela pode ser alvo de importante questionamento. Considerando que o grupo que acessa alimentos distribuídos pela política de assistência social já se encontra em posição de frágil autonomia sobre sua alimentação, em razão de sua situação econômica, medidas que visem “educar” o grupo neste sentido, restringem ainda mais este espaço de autonomia,

desqualificando suas escolhas¹¹⁴. Dentro de um universo limitado de possibilidades, o grupo optou por abandonar ou reduzir a importância da agricultura de subsistência no seu contexto de reprodução social. Uma política cultural que desconsidere tais opções, ainda que preocupada com a saúde do grupo, pode resultar em intervenções contrárias ao objetivo de reconhecimento oficial de práticas culturais valorizadas pela própria população.

O mesmo ocorre com a *Elaboración de dulce de panocha de gajo y de norote, elaboración de dulce rendido y conservas*, do estado de Baja California Sur e a *Gastronomía maya yucateca*, de Yucatán, que vêm perdendo adeptos, porque “Los gustos alimenticios se han transformado paulatinamente de generación en generación” (SIC, 2011) de maneira que “las preferencias de los consumidores, en particular de los centros poblaciones con mayor desarrollo económico, se inclinan hacia productos elaborados de forma industrial” (SIC, 2011) e, no segundo caso, “En estos días, los malos hábitos de las zonas urbanas ya llegaron a las comunidades rurales” (SIC, 2011, grifos nossos), por uma série de fatores econômicos sociais e culturais descritos no registro.

É possível considerar que as características nutricionais dos alimentos são um critério relevante atualmente, e, portanto, parte dos significados atribuídos aos alimentos. No entanto, é necessário considerar, também, notadamente do ponto de vista de uma política cultural, que este critério é construído historicamente e partilhado por determinado grupo que acessa e valoriza o conhecimento científico. Se determinados alimentos e práticas culinárias são considerados saudáveis e nutritivos por este último grupo, não significa que o sejam para o grupo que os deixou de consumir e produzir. Mais do que isso, tais critérios podem inexistir ou não ter relevância para estes grupos. Colocá-los acima dos critérios de elegibilidade da população remete aos mecanismos de produção de hierarquização social e cultural descritos por Santos (2010), segundo o qual os critérios de valoração produzidos no âmbito do conhecimento científico invalidam os demais critérios, tornando-os “inexistentes”.

¹¹⁴ Tais discussões remetem à análise empreendida pelo historiador inglês E. P. Thompson sobre a dieta popular durante a Revolução Industrial. Identifica que, “Na década de 1790, a maior parte do povo inglês, mesmo no norte, já havia abandonado o consumo de cereais inferiores pelo trigo. O pão branco consideravam-no ciosamente como símbolo de seu status.” (THOMPSON, 1987: 180). Nesse contexto, ocorre que “latifundiários, fazendeiros, párcos, manufatureiros e o próprio governo tentaram forçar os trabalhadores a abandonarem a dieta do pão pela batata.” (idem: 179). Sobre tal evento, conhecido como “a batalha do pão”, Thompson analisa que: “Os especialistas em nutrição podem atestar, hoje, as virtudes da batata (...) Contudo, a substituição do pão e da farinha de aveia pela batata era considerada uma degradação. Os imigrantes irlandeses e sua dieta de batatas serviam como uma prova significativa, e muitos ingleses concordaram com Cobbett de que havia uma conspiração contra os pobres, para reduzi-los ao nível dos irlandeses. (...) A carne, como o trigo, envolvia uma questão de status que suplantava seu simples valor alimentar” (idem: 179-181, grifos nossos) Esta análise, ainda que em contexto histórico distinto, fornece uma interpretação alinhada à concepção de cultura como resposta a uma necessidade conforme um sentido e um valor negociados socialmente (Meneses, 1999).

A análise destes registros permite apontar para importante variação, no interior da política de PCI mexicana, no que concerne à seleção de bens reconhecidos. Se por um lado há registros que demonstram os esforços dos órgãos oficiais responsáveis no reconhecimento das manifestações culturais às quais a população atribui valor e significado, coexistem também registros que sugerem postura primordialmente normativa por parte destes mesmos órgãos, que assumem função tutelar, na medida em que se colocam em posição de definir a importância de manifestações culturais *no lugar* do grupo supostamente interessado.

A segunda questão que orienta a análise dos registros neste eixo é a abertura dessa política de patrimônio aos critérios de valoração produzidos no contexto de cada manifestação cultural. A preocupação com a identificação dos aspectos valorizados pelos grupos detentores e dos critérios elaborados nos contextos de produção destes bens se evidencia em registros que prevêm, como medida de salvaguarda, que os próprios grupos detentores sejam sujeitos do processo de produção e difusão de conhecimento sobre o bem cultural¹¹⁵.

Assim, no estado de Chihuahua, o registro da *Fiesta de la Virgen de Guadalupe* assegura que, “Para promover esta actividad cultural es pertinente que los integrantes de esta comunidad realicen una monografía o un video de su fiesta, así mismo que hagan saber de sus carencias para realizar de manera óptima su fiesta” (SIC, 2011, grifos nossos); os registros da *Fiesta de la Caguama de Siete Filos*, da *Fiesta de Corpus Christi* e da *Fiesta de la Cavapizca*, todas do estado de Sonora, e da *Fiesta del Mitote*, no estado de Durango, igualmente indicam a importância do grupo no processo de sistematização e difusão do bem cultural (SIC, 2011). É o que se observa, também, nos registros dos bens *Tradición y fiesta en honor al Cristo y Señor de Mapimí*, *Pasión y muerte de Jesús Nazareno*, festas patronais do estado de Durango, que definem:

El turismo aún es incipiente por ello consideramos que es el momento para prevenir una relación benéfica y sustentable entre éste y el patrimonio intangible de la regiones involucradas. Tendrían que ser los originarios y habitantes quienes decidan de qué manera quieren abrir su patrimonio al público, qué es lo que están dispuestos a compartir, a tolerar y qué tipo de turismo y beneficios desean obtener. (SIC, 2011, grifos nossos)

¹¹⁵ Lembrando que a política de PCI mexicana priorizou a realização de extenso levantamento de bens no território nacional, e não o detalhamento de cada manifestação cultural. Por isso, uma das medidas de salvaguarda recorrentes é, justamente, a produção de conhecimento sobre os bens registrados. Como visto no eixo 1, há registros que resumem o processo de salvaguarda à produção de conhecimentos sobre o bem. Já nos casos aqui analisados, essa recomendação é inserida em um contexto de sugestões de salvaguarda de caráter mais amplo.

Assim, as ações vinculadas à salvaguarda destes bens são declaradas dependentes das disposições e decisões dos grupos detentores¹¹⁶. Não se pretende afirmar, com isso, que apenas os registros que prescrevem a autonomia do grupo com relação aos estudos e difusão sobre o bem cultural reconhecido constituam procedimento adequado. Mas essa opção é relevante porque amplia a possibilidade de que os critérios de valoração gestados e geridos pelo grupo constituam elementos centrais na política de salvaguarda.

Além disso, privilegiando a autoria do grupo detentor sobre seus bens culturais, pode ser favorecido o reconhecimento de sua autoridade sobre o próprio bem, como no registro da *Fiesta del año nuevo de los Kikapúes*, realizada em Coahuila. Identifica-se que “Es importante que los integrantes del grupo kikapú, realicen sus propios registros”, e que “Estos pueden ser por medio de un video, elaboración de una monografía o de cualquier otra forma de difusión que crean conveniente” (SIC, 2011). Aliado a isso, acrescenta-se na definição das funções sociais da festividade que “Toda la comunidad participa de alguna manera en la preparación y desarrollo de esta fiesta. Además genera la reproducción cultural y permite los cambios que los mismos integrantes de la comunidad propician y creen convenientes” (SIC, 2011, grifos nossos). Dessa forma, se reconhecem as mudanças na tradição como parte de um processo legítimo de decisão do grupo detentor, em outras palavras, se valoriza a autonomia do grupo com relação à prática cultural que cultivam.

Há, no entanto, registros cuja abordagem segue em direção oposta, especialmente no que concerne à autonomia do grupo quanto aos processos de mudança. Foram encontrados registros que identificam a própria possibilidade ou ocorrência de mudança como risco à existência do bem cultural, negando o dinamismo que, em princípio, caracterizaria o PCI¹¹⁷. Tais registros sugerem que a política de PCI, em alguns casos, pode estar sendo concebida como ferramenta de imobilização destas tradições, remetendo às críticas de Cunha (2009), mencionadas no capítulo 2, sobre a noção de *thesaurus* como conjunto cultural fechado e estático, que deve ser “salvo” pelo Estado (CUNHA, 2009: 364).

¹¹⁶ Note-se que estes casos diferem dos registros em que identificou-se que já houve o início de um processo participativo na própria elaboração do registro que compõe o *Inventario del Patrimonio Inmaterial de Mexico*. Aqui não se evidencia que tenha ocorrido tal participação, mas sim que promovê-la constitui uma preocupação que deverá nortear as ações futuras no âmbito desta política.

¹¹⁷ Lembrando que este dinamismo é apontado como parte da concepção deste tipo de patrimônio na Convenção de 2003 “Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história. (CONVENÇÃO..., 2006).

Essa abordagem aparece sintetizada na expressão “peligro de transformación”, utilizada em dois registros do estado de Guerrero, dos *Huipiles Amuzgos. Tejido en telar de cintura y brocado con hilos de algodón* e *Textilería. Telar de cintura, brocado y teñido con tintes naturales*. Os fatores que provocam tal risco são bastante amplos e variados, como o “mercado”, a “modernidade”, o “pensamento contemporâneo”, a “urbanização”, conforme descrito nos registros dos *Rituales de petición de lluvias*, em Morelos, e de *La música de los grupos norteños de las comunidades serranas*, de Baja California Sur (SIC, 2011). Nesse contexto, as preocupações que norteiam as sugestões de salvaguarda incluem “la promoción de estos grupos sin que pierdan su esencia cultural, así como programas de investigación que les permitan reconocer sus rasgos originales y el valor que tienen” (SIC, 2011, grifos nossos). Casos semelhantes aparecem nos registros das *Fiestas tradicionales de San Francisco Javier*, do estado de Baja California Sur, as quais estão perdendo seu “verdadero sentido”¹¹⁸ (SIC, 2011); da festividade *Los viejos de Corpus*, do Estado de México, que corre o “Riesgo de pérdida del vestuario original y el significado de la festividad” (SIC, 2011, grifos nossos), da *Laca chiapaneca o Maque*, técnica artesanal existente em Chiapas, que não conserva mais seus “elementos originales” (SIC, 2011); e de *Los Tres Santuarios Marianos de Jalisco y sus peregrinaciones*, em Jalisco, com o qual estaria ocorrendo “Modificación de su carácter tradicional debida al proceso de dilución de las identidades locales propiciadas por los medios de comunicación” (SIC, 2011, grifos nossos). Neste último destaca-se que, no mesmo registro em que há preocupação com “modificação do caráter tradicional” se reconhece o bem como “elemento de cohesión social y de identidad regional que se mantienen vigentes y en permanente evolución” (SIC, 2011). Tais registros ressaltam as dificuldades de manutenção destes bens culturais em contextos distintos dos que caracterizavam o modo de vida dos grupos em momentos anteriores, o que possivelmente é importante e reconhecido por seus detentores. No entanto, ao definirem negativamente a mudança de formas e significados, como contrários às “originais” ou “tradicionais”, ou ao “verdadero sentido” e “essência” da cultura destes grupos, os registros minimizam a autoridade deles sobre sua própria manifestação cultural atual, e, como consequência, deslegitimam as possíveis, e por vezes necessárias, adaptações e recriações que permitiram a continuidade de tais bens culturais.

¹¹⁸ Tal expressão, retirada do registro do bem cultural mexicano, nos remete à crítica elaborada por Marilena Chauí à políticas culturais no Brasil dos anos 50 e 60. A autora define que nesse período se “pretende que o órgão público de cultura tenha um papel pedagógico sobre as massas populares, apropriando-se da cultura popular para, depois de transformá-la, devolvê-la em sua ‘verdade verdadeira’ ao ‘povo’”. (CHAUÍ, 2006: 67-68)

Não por acaso, a população jovem está no centro das preocupações dispostas neste tipo de abordagem, não só por não terem adquirido o conhecimento de determinada técnica artesanal, como das técnicas *Joyonaqué* e *Somé* (Chiapas), mas também por terem “una percepción distinta de la tradición” em razão dos “procesos modernizadores”, como da *Música y danza ceremonial yoreme*, ou por não quererem participar de um festejo devido às “nuevas formas de diversión”, como descrito no registro da *Escenificación de la pastorela: Coloquio de la Virgen de Guadalupe*, Jalisco (SIC, 2011).

Nesse sentido, é interessante comparar os registros de técnicas artesanais do estado de Guerrero: *Huipiles Amuzgos. Tejido en telar de cintura y brocado con hilos de algodón e Textilería. Telar de cintura, brocado y teñido con tintes naturales*; e de Querétaro: *Recuperación del bordado antiguo de San Ildefonso Tultepec*. No primeiro caso, as variações nas técnicas empregadas são entendidas como “peligro de transformación”, como mencionado anteriormente, e, nos mesmos registros, identifica-se que “La población que practica el oficio es básicamente la gente mayor, los jóvenes no están interesados, ya que afirman sentir discriminación por su vestimenta por lo cual ya no la usan y tampoco la practican” (SIC, 2011, grifos nossos). Obviamente, não se pode ignorar que estes bens estejam sujeitos a uma lógica de dominação cultural na qual se encontram em posição degradada simbolicamente, como aparece na fala destes jovens. No entanto, a avaliação de que as variações na técnica e sua produção para o mercado colocam em perigo o bem cultural “original” dificilmente poderá se desdobrar em ações de salvaguarda que valorizem adaptações da prática, contribuindo com a manutenção do bem no isolamento em que se encontra atualmente. No segundo caso, dos bordados de Querétaro, essa dinâmica aparece claramente. Foi o único registro identificado em que os jovens atuais são protagonistas no que se refere à manutenção da prática cultural: “Muchas de las mujeres jóvenes son las que continúan con esta tradición apoyándose en las mayores que les proporcionan información y restos de textiles antiguos” (SIC, 2011, grifos nossos). No entanto, sua produção é desqualificada porque “solamente algunas de las mujeres adultas son las que identifican y reconocen los significados de sus iconografías porque en el caso de las más jóvenes en algunos casos ni siquiera las conocen”, ocorrendo “la adopción de nuevas imágenes incorporadas de otras partes de país y en algunos casos incluso se detecta la copia de figuras de revistas” (SIC, 2011, grifos nossos). O abandono da iconografia tradicional é identificado como desvalorização da prática enquanto PCI, entendendo-se, com isso, que é neste aspecto que reside seu valor imaterial. No entanto, há que se questionar em quês aspectos da prática reside o valor atual do bem para o grupo

detentor. Poderia também esta prática ser desvalorizada pela população jovem, como tantas elencadas no *Inventario*. Ocorre que, neste contexto específico, estas mulheres adultas transmitiram ao menos parte de seus conhecimentos para jovens que se dispuseram ativamente a recebê-los. Não faz sentido, em uma política de reconhecimento de práticas culturais relevantes para essa população, que o grupo tenha que adequar o fazer em questão a um modelo que o torne “aceitável” enquanto PCI. Se assim o fizesse, estaria submetendo-se a um modelo de cultura oficialmente aceito, tal e qual é acusado de submeter-se a modelos comerciais. A questão se evidencia nas recomendações para a salvaguarda deste bem:

Por todo lo anterior, se vuelve una tarea urgente y necesaria el realizar el registro de las iconografías elaboradas sobre todo con la técnica de lomillo, actividad en la cual se debe incorporar a las mujeres mayores y jóvenes productoras. Este trabajo de investigación y de registro debe realizarse por algún especialista en textiles para que de esta manera por un lado se pueda recuperar las iconografías antiguas y por otro lado se preserven a través de su uso. (SIC, 2011, grifos nossos)

O valor imaterial do bem parece ter sido, neste registro, transferido para as iconografias tradicionais, onde ganha autonomia em relação ao grupo que criou tais representações. Tanto é assim, que é necessária a atuação de um agente externo, especialista em têxteis, para “recuperar” as iconografias antigas, recuperando, com elas, supostamente, os significados que constituem o valor imaterial do bem cultural. Às mulheres parece caber apenas a função de preservar este valor, autônomo a elas, através de seu uso, ou seja, da cópia deste modelo.

Essa “autonomia” do valor em relação ao grupo detentor do bem aparece em diversos casos nos quais a problemática identificada no registro é a substituição de técnicas, materiais, expressões. Um dos problemas que enfrentam os *Grupos de tamborileros*, do estado de Tabasco, é a substituição de materiais na fabricação de instrumentos, ainda que se reconheça nesse registro que o principal problema são os baixos rendimentos obtidos com essa atividade. Nos casos da *Pintura, memoria histórica y vida cotidiana en la zona del Alto Balsas*, do estado de Guerrero e a *Textilería Bordado en pepenado*, de Puebla, assim como no registro da *Textilería, telar de cintura y bordado en Magdalena*, e da *Textilería, telar de cintura y teñido con tintes naturales*, ambos do estado de Chiapas, o mercado parece impor a perda de sentidos e significados das práticas culturais, como se lê nos registros de Chiapas: “Con la inclusión de los productos al mercado se han ido modificando, intentando responder a las demandas de la venta, esto ha ocasionado que elementos simbólicos se vayan perdiendo” (SIC, 2011, grifos nossos). No entanto, no mesmo registro encontra-se a seguinte descrição das funções do bem cultural:

Los textiles de esta comunidad forman parte de su vida cotidiana, ya que son de las pocas comunidades del país que portan su vestimenta tradicional. Hay piezas que son elaboradas exclusivamente para las autoridades, otras que se usan especialmente en sus ceremonias. (SIC, 2011)

Buscando articular os dois trechos do mesmo registro, é possível supor que a prática responde, ao mesmo tempo, a duas necessidades distintas, ou mesmo que tais alterações não retiram o valor imaterial destes bens para os grupos. Em todos estes casos, impõe-se o questionamento, direcionado à própria política de reconhecimento, quanto à validade de um julgamento externo com relação às escolhas dos grupos acerca de seus próprios conhecimentos e símbolos. Não se pretende, com isso, esvaziar a discussão sobre a posição subalterna destes grupos num contexto de dominação, que os restringe o universo de alternativas. Ao contrário disso, intenta-se evidenciar o conteúdo de opressão que reside em definir como tais tradições devem ser mantidas, normatização que vem acompanhada do julgamento negativo das próprias decisões coletivas envolvidas nestas alterações.

Poderiam ser mencionados ainda outros registros que partem do mesmo modelo de análise dos riscos aos quais os bens estão submetidos, como o registro das *Lacas o maque* de Guerrero, que “se ha ido transformando en el tiempo, especialmente en sus materiales y procesos, pues se han sustituido materiales que originalmente eran plantas, semillas y tierras por materiales de elaboración industrial” (SIC, 2011, grifos nossos); a *Textilería. Bordado punto de cruz de Tamaletón*, de San Luís Potosí, a qual “requieren de un proceso de recuperación de materias primas naturales, algodón básicamente”, já que, hoje, “Los bordados son elaborados por materiales sintéticos” (SIC, 2011, grifos nossos); os *Textiles. Tejidos tradicionales*, de Chiapas, que correm o risco de “Cambios en las técnicas de manufactura, uso de telas industriales, aculturación y cambio en el vestido” (SIC, 2011, grifos nossos); e a *Arquitectura tradicional de materiales perecederos*, em Tabasco, que “Por la deforestación los materiales se han hecho costosos y escasos. Ha ganado terreno la edificación de construcciones hechas con block por el costo y la durabilidad, a pesar de no ser aptas al clima” (SIC, 2011, grifos nossos). Os trechos grifados referem-se às ações empreendidas pelos grupos detentores, ainda que apareçam em voz passiva. Foram eles que substituíram os materiais e modificaram as técnicas, possivelmente em resposta a condições adversas, e diante de alternativas limitadas historicamente. Muitas questões poderiam ser colocadas a esses registros, das quais se pode elencar: (i) qual o valor atribuído à utilização de materiais “originais” para o grupo detentor atualmente? (ii) porque razão foram feitas tais adequações? Respondiam a qual necessidade? (iii) qual o valor da utilização destes novos materiais para o

grupo detentor? Que tipo de critérios os integrantes do grupo que aderiram aos novos materiais utilizaram para elegê-los? As respostas a estas questões permitiriam identificar qual o patrimônio imaterial que deve ser reconhecido. É possível que parte destes grupos veja com pesar a substituição de materiais, mas não é uma obviedade, que valha para todos estes contextos, que o valor de suas técnicas seja atribuído à utilização de matérias primas naturais, por exemplo.

Há que se considerar, no entanto, a possibilidade de que tais registros estejam sendo parte de um contexto de disputas interno aos próprios grupos detentores, não constituindo a imposição de critérios exógenos em todos os casos. É o que sugere o registro da construção de *La Petatera de Villa Alvarez*, construção efêmera motivada por ato festivo anual, no estado de Colima, que tem como risco a “sustitución de los materiales tradicionales por materiales modernos, transformando el sistema constructivo original de influencia prehispánica y técnica artesanal” (SIC, 2011). A fim de reverter este processo, é sugerido no registro que “Las medidas de salvaguardia deberán ser la valoración de parte de los constructores concientes de las ventajas del uso de los materiales y del proceso constructivo antiguo para continuar con la tradición” (SIC, 2011, grifos nossos). Ou seja, existe uma parte do grupo comprometida com o uso de determinadas técnicas e materiais. No entanto, considerando como primordial a autonomia do grupo com relação a seu bem cultural, não cabe ao Estado investir recursos públicos em benefício de determinada alternativa, se posicionando favoravelmente a uma parcela deste grupo.

Por fim, se destacam ainda dois registros que merecem atenção no que concerne à discussão da autonomia dos grupos detentores com relação aos seus bens: o da *Música fúnebre* em Guerrero, das *Las fiestas tradicionales del Santo Patrono de San Blas*, em Baja California Sur. Sobre os dois primeiros, identifica-se

El riesgo que enfrenta esta manifestación cultural es su extinción, lo que de algún modo va cambiando la forma de realización de los rituales fúnebres o en su caso va siendo sustituido por géneros musicales más actuales que no tienen nada que ver con los rituales fúnebres. (SIC, 2011, grifos nossos)

La fiesta de San Blas está agregada una serie de elementos culturales que tradicionalmente le fueron ajenos como, por ejemplo, el uso de instrumentos musicales eléctricos que introducen nuevas melodías y textos ajenos a la cotidianidad de esa área cultural. (SIC, 2011, grifos nossos)

Assim, tanto nos ritos fúnebres quanto na festa patronal estão sendo inseridos elementos identificados como alheios a estes festejos. No entanto, o fato de haverem sido incorporados pelos participantes não os tornaria parte de tais práticas, adquirindo novos sentidos nestes

contextos? O registro da festa patronal indica ações de salvaguarda que evidenciam o caráter normativo deste tipo de reconhecimento:

Sería deseable para la conservación de los elementos culturales propios de esa sociedad rural, fortalecer la fiesta tradicional con bailes animados por instrumentos y conjuntos tradicionales como el denominado “La Cochi”. Se podría crear algún concurso musical y de baile en el contexto de esa fiesta tradicional fortaleciendo la idea original de las fiestas animadas por las fogatas y las comidas tradicionales. Sería deseable también limitar el consumo de alcohol. (SIC, 2011, grifos nossos)

Como se pode observar, há no reconhecimento a intencionalidade específica de fortalecer, através da destinação de recursos públicos, um determinado tipo de manifestação considerado original e próprio “daquela sociedade”. De maneira complementar, pretende-se enfraquecer práticas consideradas indesejáveis, como a execução de músicas com instrumentos elétricos ou o consumo de bebidas alcoólicas. Assim, uma política de reconhecimento de manifestações culturais populares pode revestir tentativas de normatização do comportamento dos sujeitos detentores destas, precisamente a partir do reconhecimento do bem cultural do grupo, mas não dos critérios de valorização elaborados por este.

Essa interpretação é ainda mais pertinente em casos aos quais se atribuem valores negativos à forma como determinados bens culturais se apresentam atualmente, como em *Danza o fiesta de los taztoanes*, no estado de Zacatecas, em que se classificam as alterações na vestimenta como “Distorsión [...] de las características del traje tradicional” (SIC, 2011), ou *La cocina popular en la cultura mexicana*, bem de amplitude nacional, com o qual se identifica a ocorrência de uma “Creciente dependencia alimentaria. Empobrecimiento nutricional. Empobrecimiento cultural por la pérdida de elementos identitarios” (SIC, 2011, grifos nossos). Tais juízos de valor reiteram uma relação assimétrica entre um grupo ou autoridade e o restante da população. Essa assimetria tem como consequência possível a tácita autorização para o controle destas manifestações culturais pelo Estado. Assim, a mesma noção de “empobrecimiento cultural” aparece no registro do bem *Tlacuachadas en El Arroyo de Los San Juanes*, de Baja California Sur, que identifica que é uma “tradición que se ha ido empobreciendo principalmente con la llegada de apostadores dueños de caballos más aptos para las carreras” (SIC, 2011, grifos nossos), indicando que “Es necesario que la autoridad municipal pueda estimular y promover esta actividad prohibiendo las apuestas y el excesivo consumo de alcohol que se ha experimentado en los últimos años” (SIC, 2011, grifos nossos). Igualmente ocorre no registro do *Cerro de La Verónica*, sítio sagrado no Estado de México, o qual se identifica que houve uma “Deformación de su significado original, ya que en la

actualidad los jóvenes acuden el 3 de mayo a beber alcohol y tirar basura” (SIC, 2011, grifos nossos). Dessa forma, a solução dos problemas mencionados nestes registros implica em ações pedagógicas, quando não proibitivas.

Conclui-se a partir deste tópico que a política de reconhecimento do PCI mexicana, entendida como prática de democratização da função de atribuição do valor patrimônio a amplas camadas da sociedade, pode ter desdobramentos contrários a este objetivo. Na medida em que se trata do reconhecimento de práticas culturais e manifestações que já possuem valor para a população com estas identificadas, a política de patrimônio tem a possibilidade de aliar-se a tais processos e mediar conflitos com possíveis atores que venham a competir com tais práticas de maneira desigual. No entanto, como abordado aqui, a transferência do valor imaterial para o “bem cultural”, que assume forma e valor isolado de seu contexto e de seus detentores/produtores, destitui o grupo de autonomia sobre os processos de produção e fruição de suas manifestações culturais, e, portanto, figura como política normatizadora da cultura, assumindo posições autoritárias que remetem às políticas culturais estudadas no capítulo 3 desta dissertação.

DA ATRIBUIÇÃO DE VALOR NO BRASIL

Assim como no México, nos dossiês de registro realizados no Brasil são evidenciadas variações nos processos de reconhecimento do PCI, especialmente no que se refere à atribuição de valor aos bens e às mudanças transcorridas no seu processo histórico. Os Dossiês de registro, conforme mencionado na apresentação deste capítulo, possuem algumas variações quanto ao tipo de conteúdo e aprofundamento. Sendo assim, alguns destes documentos apresentam maior detalhamento do processo de reconhecimento, fornecendo elementos importantes para esta análise.

No que concerne ao processo de definição do bem a ser reconhecido como patrimônio, destaca-se o registro da *Cachoeira de Iauaretê*, lugar registrado como PCI por sua representatividade junto a grupos indígenas da região do Alto Rio Negro, no Amazonas. Em 2004, por iniciativa do IPHAN, foi realizada uma reunião com a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN)¹¹⁹ para apresentar a política de PCI. Após esta primeira iniciativa, de esclarecimento, ficou a cargo dos grupos decidirem se algo deveria ser

¹¹⁹ No Dossiê consta como justificativa “O Alto Rio Negro foi escolhido por vários motivos. Entre eles, estão a própria existência da FOIRN, talvez a organização indígena de maior destaque na Amazônia [...]” (CACHOEIRA..., 2007: 22). No mesmo período outras ações da mesma natureza ocorreram com grupos indígenas no país, conforme consta do Dossiê (CACHOEIRA..., 2007: 21).

reconhecido, e o quê. Disto resultou que, meses após a primeira reunião, o bem em questão foi indicado pelo grupo para registro, conforme o Dossiê:

[...] aproveitando a visita de um representante do Instituto Socioambiental (ISA), os mesmos homens do clã Koivathe que haviam participado da reunião ocorrida na sede da FOIRN em maio enviaram o recado de que, após refletirem sobre as possibilidades abertas pela nova política de patrimônio imaterial, haviam optado por registrar os lugares sagrados de sua etnia no Livro dos Lugares que fora mencionado na reunião. (CACHOEIRA..., 2007: 53)

A descrição sugere que o procedimento adotado pelo IPHAN, neste caso, privilegiou a decisão e autonomia do grupo, na medida em que este decidiu qual seria o bem cultural, já valorizado internamente, que deveria ser reconhecido como PCI pelo Estado. Ademais, depreende-se da descrição que o grupo não foi submetido a prazos pré-determinados, nem a reuniões de convencimento, ou “conscientização”, ficando a seu cargo utilizar ou não o benefício do reconhecimento estatal.

Este procedimento não se caracteriza, no entanto, como padrão de abordagem. Em parte porque podem haver grupos que o IPHAN não identifica previamente como unidade em torno de algum bem imaterial. Mas, além disso, há os casos em que a decisão pelo reconhecimento de determinado bem parte de iniciativa governamental, como no caso do registro do *Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão*, que merece análise do processo na medida em que os entraves encontrados para sua realização se relacionam à forma de abordagem inicial. Conforme consta do Dossiê de registro,

O Inventário Nacional de Referências Culturais do Bumba-meu-boi do Maranhão foi iniciado logo após o decreto 3.551/2000, como uma das primeiras experiências de aplicação da metodologia do INRC, dentro do projeto “Celebrações e Saberes da Cultura Popular”, do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. [...] Concluído o Inventário, foi produzido um documento com os resultados da pesquisa [...]. A equipe responsável pelo trabalho fez contatos com instituições e entidades que atuam com a cultura popular no Estado e em São Luís, deixando a indicação para que fosse encaminhado o pedido de registro, como Patrimônio Cultural do Brasil, das comédias do Bumba-meu-boi, no Livro das Formas de Expressão; e do Bumba-meu-boi, no Livro das Celebrações. Entretanto, por uma série de fatores, dentre os quais a falta de articulação com os grupos de Bumba-meu-boi e a carência de informação (por parte dessas instituições e dos grupos) acerca desse instrumento de proteção, o pedido não foi feito. (COMPLEXO..., 2011 66-67)

Segundo o Dossiê, esta primeira iniciativa de pesquisa e documentação ocorreu entre 2001 e 2004. É possível inferir dessa descrição que a decisão de identificar a manifestação cultural em questão partiu de um processo relativo ao projeto “Celebrações e Saberes da Cultura

Popular”¹²⁰, do CNFCP, e não propriamente da mobilização, espontânea ou induzida, da sociedade civil. Além disso, após inventariar a manifestação, a “equipe responsável” indicou os elementos que poderiam ser objeto de registro: as comédias e a celebração, não havendo participação do grupo detentor do bem nesta definição, como se verificou no caso anterior. Resultou desta ação, independentemente da qualidade do trabalho desenvolvido no que se refere à pesquisa e documentação, que não foi possível obter a necessária participação do grupo detentor do bem cultural no processo de reconhecimento. Apenas dois anos depois, em 2006, o interesse pelo registro foi retomado, segundo o Dossiê, através da articulação entre os órgãos governamentais de cultura¹²¹ e entidades dedicadas à pesquisa de temas correlatos, a saber, a Comissão Maranhense de Folclore¹²² e o Grupo de Estudos “Religião e Cultura Popular”, da Universidade Federal do Maranhão. É necessário destacar que a segunda iniciativa também não contou com a participação direta de grupos vinculados à manifestação cultural, conforme descrito no Dossiê:

Depois de formada a Comissão [Interinstitucional de Trabalho] para o pedido de registro do Bumba-meu-boi, começou-se a perceber a dificuldade de articular os chamados “boieiros” para que tivessem uma participação efetiva no processo de pedido de registro, uma vez que os grupos de Bumba-meu-boi não têm uma entidade exclusiva que represente os grupos de todos os estilos.

Assim, pensou-se na realização de reuniões com representantes dos Bois por sotaque que, além de informá-los sobre o que é o registro e explicar a política para o patrimônio imaterial do Iphan, possibilitaria uma aproximação com os grupos de Bumba-meu-boi [...] (COMPLEXO..., 2011 67, grifos nossos)

Portanto, os detentores da manifestação cultural foram contatados somente após a escolha da manifestação cultural a ser reconhecida e a articulação entre entidades de pesquisa e órgãos

¹²⁰ Conforme publicação oficial, “O primeiro projeto desenvolvido no âmbito do PNPI, de 2001 a 2006, foi proposto pelo CNFCP. Denominado ‘Celebrações e Saberes da Cultura Popular’, buscava testar os instrumentos implementados pela política de salvaguarda – o INRC e o Registro – combinando-os com as linhas de ação e instrumentos já utilizados em seus projetos: repasse de saberes, valorização, pesquisa e documentação, apoio e difusão de expressões da cultura popular por diferentes mídias”. (IPHAN, 2010: 29)

¹²¹ A saber, a Superintendência do IPHAN no Maranhão, a Secretaria de Estado da Cultura e a Fundação Municipal de Cultura de São Luís, vinculada à Secretaria Municipal de Educação – o município de São Luís não possui secretaria municipal específica para a área da cultura.

¹²² A Comissão Maranhense de Folclore foi organizada em 1948 como sub-comissão estadual que compunha a Comissão Nacional de Folclore (CNF). Sobre a CNF, ver capítulo 3. Simão (2003) avalia que as comissões regionais, juntamente com a CNFL, perderam força a partir dos anos 70, “Essa rede espalhou-se em Comissões Regionais, cuja capilaridade e atuação política local ficou enfraquecida e marginalizada nos anos 1970 e 1980, quando foram criados o Centro Nacional de Referência Cultural e o Instituto Nacional de Folclore. Essa mudança assinalou uma ruptura entre o conhecimento antropológico e o folclorista e apontou para deslocamentos na esfera institucional, que envolvia perda de poder e de controle administrativo por parte dos folcloristas das instituições criadas pelo Movimento Folclorista, vivência de uma situação periférica nas instituições de ensino e de pesquisa.” (2003: 67) Atualmente a Comissão Maranhense é sediada em equipamento da Secretaria Estadual de Cultura do Maranhão, e tem apoio de grupos de estudos da UFMA, incluindo o mencionado na articulação para o registro do Bumba-meu-boi.

públicos. O interesse dos detentores pelo registro foi considerado um pressuposto, assim como os conteúdos a serem objeto da atribuição de valor. Quando ocorreu o contato com o grupo, estes questionaram o processo de pesquisa anterior:

Nas reuniões, os representantes dos Bois perguntaram sobre os critérios de seleção dos grupos pesquisados no INRC, o que demonstrou a vontade manifestada pelos chamados “boieiros” de ter uma atuação efetiva não só no processo de pedido de registro, mas na própria pesquisa, razão pela qual se optou por encaminhar uma votação de representantes dos sotaques que assinariam o protocolo de intenções, indicariam os Bois a serem pesquisados e acompanhariam o processo mais de perto. (COMPLEXO..., 2011 68, grifos nossos)

Desse trecho é possível depreender que, além da decisão de reconhecimento ter sido alheia ao grupo detentor, a “atuação efetiva” dos detentores na pesquisa que viabiliza o pedido de registro não é procedimento padrão, tendo sido solicitada pelos próprios integrantes do grupo detentor após a realização da pesquisa inicial (2000-2004). Ocorre que, por ser parte de uma política estatal de atribuição de valor, o que implica também em direcionamento de recursos e divisão de poder, o grupo cultural politiza o processo de pesquisa, identificando a necessidade de negociação democrática na atribuição do valor PCI. Interessante apontar que o questionamento dos boieiros sobre os critérios de seleção dos grupos inventariados no primeiro processo de pesquisa aparece como questão com a qual se depararam os pesquisadores do CNFCP naquele momento, conforme o artigo *Reflexões sobre a experiência de aplicação dos instrumentos do Inventário Nacional de Referências Culturais*, publicado em 2004:

Ainda restavam dúvidas, contudo, como, por exemplo: que grupos incluir? de que maneira os selecionar? Os critérios podem ser os mais variados: grau de representatividade local ou nacional, importância na vida econômica, social e cultural da sociedade em questão, capacidade de mobilização de pessoas, antiguidade, etc. Tendo em vista que todas as escolhas dependeriam sempre de critérios discutíveis (como auferir a representatividade ou importância de um grupo?), além de fatores políticos e da definição de objetivos que ultrapassam as atribuições do próprio inventário, fizemos as nossas apoiando-nos em nossas próprias impressões e nas sugestões de colaboradores do Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho, de São Luís. (CARVALHO, PACHECO, 2004: 27)

Como se pode depreender da análise realizada pelos próprios pesquisadores responsáveis pela pesquisa inicial, não lhes pareceu viável delimitar o universo de grupos a partir de critérios técnicos neutros, ou “indiscutíveis”. Diante deste impasse, no entanto, não foi cogitado, nesse primeiro momento, que os integrantes do grupo detentor pudessem contribuir na formulação

destes critérios, ou seja, que tais critérios fossem acordados a partir de negociação democrática entre os integrantes dos diversos grupos e os pesquisadores¹²³.

Possivelmente este não é o único caso com abordagem desta natureza. No entanto, é o Dossiê que detalha de maneira mais crítica o próprio desenvolvimento da pesquisa e do registro, já que nos demais se privilegia uma descrição apaziguada desse processo. Neste sentido, apesar da crítica a essa abordagem, considera-se aqui a iniciativa de exposição destes entraves como de grande relevância para o próprio desenvolvimento da política de PCI no Brasil, já que fornece elementos para a reflexão. Em casos de reconhecimento que partem desse tipo de pressuposto identifica-se a manutenção do Estado como “produtor de cultura”, criticada conforme a definição de Chauí (2006), na medida em que ele seleciona o bem cultural a ser reconhecido e produz o seu significado. Dessa forma, entende-se que, apesar da abordagem inicial remeter à tradição de seleção das manifestações culturais populares pelo Estado, por meio dos grupos de gestores e intelectuais – conforme discutido no capítulo anterior –, ocorreu ao longo do processo uma maior negociação com os detentores do bem, resultando na construção de um processo democrático de reconhecimento neste caso.

No Dossiê de registro da *Feira de Caruaru*, reconhecido juntamente com a *Cachoeira de Iauaretê* no Livro de Lugares, transparece mais um aspecto referente à dificuldade de dividir prerrogativas de atribuição de valor com os sujeitos detentores das manifestações culturais ora entendidas como PCI. Os feirantes são mencionados em diferentes partes da descrição do bem e também na definição das necessidades de salvaguarda deste, identificando que houve contato com estes atores durante a pesquisa. No entanto, no item *Justificativa* constante deste Dossiê, a partir do qual seria justificada a solicitação de reconhecimento como PCI, destaca-se a ausência dos sujeitos detentores da manifestação cultural, substituídos por “pernambucanos ilustres”:

Inicio este item destacando trechos de alguns testemunhos de pernambucanos ilustres, celebrizados por serviços prestados a nosso Estado em diversos campos de atividade; todos unânimes em justificar, desejar e torcer para que à Feira de Caruaru seja concedida o título de Patrimônio Cultural Brasileiro Imaterial (FEIRA..., 200675)

Nas páginas que se seguem, o item vai da 75 à 79, são distribuídos discursos de políticos regionais, incluindo um senador, o governador do Estado, um ex-ministro e um deputado estadual. Além destes, intelectuais também têm voz na justificativa, incluindo o presidente da

¹²³ O que remete à consideração desenvolvida no capítulo 3 sobre a flexibilização, nas definições de Arantes (2004), do requisito de participação do grupo detentor no processo de reconhecimento.

Academia Brasileira de Letras, jornalistas, o presidente da Comissão Pernambucana de Folclore, um antropólogo/historiador e um escritor local. Desta forma se explicita a compreensão de que eram necessárias justificativas de autoridades cuja legitimidade independe e prescinde do bem cultural a ser reconhecido. Ao mesmo tempo, a ausência do grupo detentor nesta parte do Dossiê indica a assimetria destes em relação às autoridades citadas, denotando a insuficiência de legitimidade atribuída aos integrantes do grupo detentor para a atribuição do valor patrimônio imaterial à sua manifestação cultural. Neste caso, é flagrante a manutenção do modelo de atribuição de valor por grupos legitimados em contextos externos e alheios a estas manifestações, o que termina por reiterar a autoridade destes sujeitos, no caso políticos e intelectuais, autoridade não partilhada com os grupos detentores do bem cultural.

Por fim, além das dificuldades de valorização dos grupos detentores como agentes da atribuição do valor patrimônio no interior da política de PCI, existem os casos em que, ao contrário, o próprio grupo apresenta dissenso quanto à legitimidade do Estado como agente de valorização de seu bem cultural. É o que ocorre no caso do reconhecimento do *Ofício dos Mestres de Capoeira*. O registro teve como um dos fatores impulsionadores a reivindicação, por parte de detentores do bem, de reconhecimento do mestre de capoeira como profissional, com o objetivo de fazer frente a uma recente restrição de suas atividades¹²⁴, como informa o primeiro item das ações previstas para a salvaguarda do bem:

Reconhecimento do notório saber do mestre de capoeira pelo Ministério da Educação (MEC). Espera-se que o registro do saber do mestre de capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil possa favorecer a sua desvinculação obrigatória do Conselho Federal de Educação Física, ao qual a capoeira está subordinada. Entende-se que o saber do mestre não possui equivalente no aprendizado formal do profissional de Educação Física, mas sim se estabelece como acervo da cultura popular brasileira. Dessa forma, espera-se contribuir para que mestres de capoeira sem escolaridade, mas detentores do saber, possam ensinar capoeira em colégios, escolas e universidades. É recomendado que esta proposta seja de implantação imediata. (OFÍCIO..., 2007:94, grifos nossos e destaque do original)

Assim, neste caso, o reconhecimento do bem por parte dos órgãos relacionados à cultura implica na necessidade de busca de uma forma alternativa para a certificação dos profissionais

¹²⁴ Segundo Vassalo (2008), “Em 1998, o Estado é responsável por mais uma atitude altamente polêmica no mundo da capoeira. Neste momento é criada a lei 9696, que institui a exigência do diploma universitário de educação física para todos os profissionais dedicados ao ensino de atividades físicas, inclusive de práticas como ioga, artes marciais, dança e capoeira. Além disso, esses profissionais devem estar registrados no Conselho Federal de Educação Física. Esta lei gera fortes protestos de vários grupos e praticantes de capoeira. Estes vêm esta iniciativa como uma ‘desvalorização do título de mestre e de toda uma tradição de transmissão do conhecimento’, que poderia conduzir à própria extinção desta atividade.” (VASSALO, 2008:6)

em questão. Para isso, a argumentação conduz a uma desvinculação entre saber e escolaridade. Assume que o sistema de ensino formal, que opera sob controle e regulação estatal, não é o único legítimo, e que os mecanismos de produção e transmissão de conhecimento relativos a esse ofício, que prescindem do sistema educacional oficial, devem também ser reconhecidos pelo Ministério da Educação.

Mas esta formalização, que se impõe como alternativa para fazer frente a regulamentações que excluem os mestres do ofício, não é objeto de consenso entre eles, pois se choca com o histórico de relações entre esta população e o poder instituído. Como relata Vassalo (2008),

o processo e as negociações que conduziram ao registro da capoeira foram alvo de inúmeras disputas em torno das representações e da “posse” da capoeira. [...] para os mestres, a capoeira é uma atividade que lhes pertence acima de tudo, já que é graças ao seu esforço e sua dedicação que esta atividade atravessou os tempos até tornar-se o que é hoje. Por isso, insistem em afirmar que “a capoeira independe de apoio oficial para sobreviver: durante séculos, ela resistiu autônoma, valendo-se do seu poder de mutação” [...]. O Estado, segundo, eles, nunca teve nenhuma grande atuação positiva nesse processo, muito pelo contrário.[...] Apesar de não serem contrários ao registro, estes mestres parecem acreditar que a capoeira é um instrumento político que lhes pertence e que gera desconfiança quando passa para as mãos do Estado. (VASSALO, 2008:12-13)

Aqui se evidencia o conflito promovido pelo reconhecimento, por parte do Estado, de uma atividade que integra uma tradição de resistência ao controle estatal, ou dos poderes instituídos, discurso reforçado pela concepção corrente sobre a origem da prática, relacionada à insubordinação dos negros em situação de escravidão. Explicita-se, ainda, o temor com relação à possibilidade de expropriação de tal manifestação cultural, desconfiança possivelmente baseada no passivo histórico deixado por políticas públicas anteriores¹²⁵.

A heterogeneidade de opiniões do grupo praticante da atividade compete com este registro. Nesse sentido, atividades como o cadastramento dos mestres de capoeira, realizado após o reconhecimento, podem ser tomadas por alguns como uma forma de reconhecimento, de atribuição de valor, e por outros como mais uma forma de controle estatal. Este problema pode ser relativo à heterogeneidade do próprio grupo de detentores deste conhecimento específico, na medida em que se encontram em todo o território nacional, com variações da prática em determinadas regiões¹²⁶, e também do tipo de hierarquização entre os mestres e do seu grau de organização e representação. De qualquer forma, parece necessário ressaltar que o

¹²⁵ Esse processo é amplamente estudado, constando inclusive do Dossiê do bem, páginas 11 a 50.

¹²⁶ Tanto que uma das recomendações para a salvaguarda do ofício inclui a necessidade de realização de um inventário específico para a identificação deste no estado de Pernambuco, dadas as significativas variações da prática nesta região, que teriam ocasionado uma discussão sobre a centralidade dos estados da Bahia e Rio de Janeiro no reconhecimento do bem cultural.

problema pode residir na substituição de uma formalização por outra. O grupo que questiona o reconhecimento formal igualmente é contra a exigência de diploma universitário ao mestre de capoeira em educação física, mas o que ele confronta é, também, a formalização do ofício e o controle do Estado sobre a prática¹²⁷.

Ainda sobre a legitimidade do Estado como agente de reconhecimento, destaca-se o registro da *Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá*. No Dossiê se identifica a necessidade de ações de valorização em dois âmbitos distintos: no universo interno ao grupo detentor e no externo¹²⁸ (EXPRESSÃO..., 2006: 110). Ocorre que estas duas linhas de valorização definidas apresentam aspectos conflitantes. Como identificado no Dossiê:

A publicidade de um bem cultural patrimonializado tem, necessariamente, impactos sobre os processos internos de apropriação desse bem, que deve ser mantido sob o efetivo controle da comunidade Wajãpi do Amapá. Essa “reflexividade” dos processos de reconhecimento de bens culturais envolvendo relações sociais internas às comunidades (cfr. Arantes, 2001) abarcará conseqüências para a auto-imagem dos Wajãpi do Amapá – um aspecto positivo – mas poderá também resultar em efeitos políticos e comerciais indesejados para a gestão e valorização interna do patrimônio cultural que se pretende preservar. (EXPRESSÃO..., 2006: 107)

Como no próprio Dossiê do bem está previsto que as valorizações interna e externa podem competir entre si, foi formado o “Conselho Consultivo do Plano de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial Wajãpi”, que objetivava acompanhar esse processo de reconhecimento e controlar os possíveis efeitos negativos da valorização pública do bem. Em publicação recente sobre o tema, Dominique Tilkin Gallois¹²⁹ identifica que há um dissenso no grupo quanto à apropriação do bem por parte de agentes externos, fenômeno onde se poderia incluir o reconhecimento como patrimônio cultural brasileiro:

O modelo de gestão mais atrativo atualmente entre os Wajãpi, que procura impedir a circulação de seus saberes e práticas “tradicionais” entre os não-Wajãpi, está claramente fundado na ideia de perda. Perda total, digamos, na medida em que as justificativas para essa atitude apontam para o perigo de uma transferência completa do valor dos saberes para o outro. Como se o “valor” de um conhecimento só pudesse estar de um lado ou do outro. (GALLOIS, 2012:2)

¹²⁷ Esta análise remete à interpretação de Bakhtin sobre a suspensão do controle oficial no carnaval, que deve ser diferenciada da permissão oficial. “[...] o povo não tem de forma alguma a sensação de que obtém alguma coisa que deveria aceitar com veneração e reconhecimento. Não lhe dão absolutamente nada, deixam-no em paz.” (BAKHTIN, 2008: 214-215)

¹²⁸ Nesse caso, especialmente através de um processo de construção da valorização do bem junto aos atores que atuam direta ou indiretamente com a comunidade.

¹²⁹ A antropóloga Dominique Tilkin Gallois se dedica ao estudo dos Wajãpi, e está presente no processo de reconhecimento, registro e salvaguarda do bem cultural em questão, por meio do NIIH, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo.

Neste caso, a difusão de um saber para fora é vista como negativa, precisamente no sentido de que o saber “perde valor” para o grupo. No interior desta concepção, o valor do conhecimento parece se realizar sempre num contexto de interação, na medida em que o conhecimento teria um tipo de valor definido pela relação com quem o (re)conhece. Assim, se a forma de interação, ou o seu contexto de enunciação, como aponta Gallois, for modificada, muda o próprio valor do conhecimento, de onde se conclui que propiciar a interação do não-Wajãpi com o conhecimento, o bem cultural, modificaria o valor deste para os Wajãpi¹³⁰. Num sentido inverso¹³¹, “Para outros, esse esquema de circulação restrita já não é mais adequado, diante da necessidade de 'lutar contra os preconceitos dos karaikõ', a quem é necessário apresentar 'a cultura', para que entendam e respeitem o modo de vida Wajãpi” (GALLOIS, 2012:5). Nessa vertente considera-se necessário que os não-índios “conheçam a cultura” para que atribuam valor. O valor parece residir no conhecimento em si, ou “na cultura”, e dessa forma, na medida em que o outro *acesse* esse conhecimento, o acessará automaticamente, como se o valor fosse intrínseco ao conhecimento, divergindo da concepção que vincula valor e interação. Tais discussões seguem em pauta e negociação no contexto do grupo.

Além dos desafios implicados na negociação do sujeito de atribuição do valor PCI, transparece nos registros brasileiros, assim como no México, a dificuldade de definir os aspectos de cada bem cultural que possuem valor, especialmente no que se refere ao dinamismo destes bens culturais. Os dissensos nos próprios grupos detentores aparecem com maior ênfase nos Dossiês de registro brasileiros, caracterizando a mudança como parte dos processos de adaptação da manifestação cultural a contextos distintos. A questão que se coloca para o poder público, nesse caso, é a legitimidade de seu posicionamento em prol de um determinado subgrupo ou aspecto do bem imaterial.

Em alguns Dossiês transparece um esforço de posicionamento neutro, como no caso do estudo referente ao *Frevo*, onde as disputas internas são apresentadas a partir de diversas entrevistas, dando voz ao conflito. Formas de percepção díspares entre os próprios detentores com relação às mudanças são explicitadas a partir da transcrição de trechos de oito entrevistas

¹³⁰ A preocupação, por parte de alguns integrantes do grupo, parece se relacionar às reflexões de Cunha (2009), de que o reconhecimento não signifique a construção de uma “cultura”, formulação que desfigura elementos desta cultura na medida em que os transforma num todo homogêneo, sem diferenciações internas, ou seja, descontextualizado e voltado para o observador externo.

¹³¹ Porém não excludente, como analisa Gallois, “Embora as jovens lideranças estejam buscando formular uma escolha, não se trata de optar entre restrição máxima ou livre circulação. Sem ter totalmente consciência do processo, o que os professores e pesquisadores wajãpi estão tentando definir como um ‘novo’ modelo de gestão, passa pela difícil tarefa de operar com os dois modelos simultaneamente.” (GALLOIS, 2012: 02)

que vão desde posições radicalmente contra as mudanças “não pode mudar, mudar pra quê?” até afirmações diametralmente contrárias “eu acho que as pessoas não deviam ficar com esse purismo [...]” (FREVO, 2006: 110). No Dossiê não há posicionamento a respeito, identificando-se apenas que, apesar das mudanças, as quais são explicitadas no documento – como a institucionalização da prática, mudanças no tipo e intencionalidade da expressão, e mesmo a cristalização de ícones como o guarda-chuva de cores determinadas – “não se pode falar em extinção, pois acredita-se que sua história e força estão registradas na memória coletiva do povo pernambucano. Nos modos como as pessoas povoam a vida sociocultural do Estado, [...] nos sentidos por elas atribuídos” (FREVO, 2006: 117-118).

Em alguns casos, no entanto, ainda que de maneira bastante sutil nos registros brasileiros, restringe-se o valor do bem a determinadas práticas. É o que se percebe no Dossiê do *Tambor de Crioula*, do Maranhão, por exemplo. Dentre o conjunto de discussões acerca da prática, as mudanças na fabricação tambor, elemento central desta manifestação, são minimizadas pelo estudo. Assim, no item dedicado a este artefato, ressalta-se a valorização dos tambores realizados com matérias primas naturais, madeira ou bambu. No caso dos tambores feitos de madeira, a fabricação é qualificada como segue:

O fazer dos tambores exige habilidade e precisão. Em primeiro lugar, a madeira escolhida não deve ter espessuras iguais em suas extremidades; alguns tocadores explicam que em decorrência da cobertura ser feita na parte superior, esta precisa ser mais larga que a inferior. Minúcia, detalhes e alguns segredos garantem a qualidade e afinação dos instrumentos. (TAMBOR..., 2006: 94, grifos nossos)

A adjetivação destacada denota a valorização da produção deste artefato no conjunto de práticas que compõe o bem cultural. No caso do tambor de bambu, apresenta-se

Enriquecendo a diversidade de formas e linguagens relacionadas ao universo do tambor de crioula, o toque das tabocas se distingue, e, ao mesmo tempo, se afirma como outra dimensão carregada de significações. [...]

De menor presença, há poucos grupos na Ilha de São Luís e no interior do Maranhão. Não se trata, porém, de classificar o tambor de taboca meramente como variação ou derivação, mais que isso, é importante demonstrar que este exibe histórias, estilos e performances próprias. (TAMBOR..., 2006: 98, grifos nossos)

Igualmente positivado o tambor de bambu, há também espaço, no texto do Dossiê, para registros da memória oral relativos ao surgimento deste segundo tipo de tambor, e explicações sobre as técnicas implicadas na sua fabricação.

Tratamento muito distinto recebe o tipo de tambor feito com PVC, prática iniciada há cerca de quarenta anos (TAMBOR..., 2006: 21):

Geralmente, os grupos possuem as parelhas feitas de madeira, no entanto, os tambores em PVC são também bastante utilizados.

O tambor em PVC, por vezes, não é considerado o ideal ou original; entretanto, muitos o descrevem como mais leve, prático e menos custoso. A praticidade seria um dos motivos que justificam o aumento do uso de tambores feitos deste material, bem como a proibição da retirada de madeira em áreas de proteção ambiental. (TAMBOR..., 2006: 94, grifos nossos)

Como se pode perceber, os adjetivos positivos não são assumidos como imanentes à prática, sendo devidamente nomeados como parte da descrição de indivíduos detentores do bem cultural. Além disso, o estudo vê a necessidade de “justificar” o aumento do uso destes tambores, e ainda assim destaca do texto, em nota, uma das justificativas, “O processo de afinação seria outra vantagem do tambor em PVC [...]”(TAMBOR..., 2006: 94). Diferentemente dos excertos citados com relação aos outros dois tipos de tambor, que ocupam maior espaço do Dossiê incluindo falas de seus produtores, a descrição do tambor de PVC se resume ao que foi aqui citado. Destes elementos é possível inferir que há uma tácita reprovação deste novo instrumento. O que se segue ao excerto citado é a retomada da valorização do tambor de madeira.

Nesse sentido, é interessante comparar os Dossiês do *Tambor de Crioula* com o do *Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão*. Tais manifestações, reconhecidas separadamente, são relacionadas entre si, como identifica o Dossiê do Tambor de Crioula:

Referências da ligação do tambor com outras expressões foram destacadas ao longo da pesquisa, e, em certos momentos, falar do tambor de crioula era, também, falar do Bumba Boi, do Divino Espírito Santo, dos Terreiros de Mina, dos Santos e das Entidades presentes no universo religioso afro-maranhense. [...]Em alguns grupos, especialmente os mais antigos, a roda do tambor de crioula começou com o festejo do Bumba Boi, no qual este era dançado e tocado pelos próprios participantes. (TAMBOR..., 2006: 86)

Os integrantes do grupo detentor destes bens culturais coincidem em muitos casos, do que é possível inferir que muitos dos processos, contextos e decisões dos grupos com relação a esses bens culturais sejam semelhantes, indicando a pertinência da comparação. O Dossiê do *Complexo Cultural do Bumba-meu-boi* ressalta, ao contrário do visto anteriormente, o processo criativo que envolve a concepção e fabricação de instrumentos,

São ofícios que agregam saberes acumulados sobre a melhor época de extrair a madeira, o couro adequado para obtenção de cada timbre da percussão, técnicas de escavação de troncos, tratamento das peles utilizadas e, sobretudo, pesquisa de novas formas de produção e novos materiais. (COMPLEXO..., 2011 185)

Nesse sentido, é pertinente destacar a fala de dois artesãos sobre o seu próprio fazer em relação aos novos materiais utilizados, o que não foi possível observar no Dossiê do Tambor de Crioula:

Sempre os velhos têm uma tecnologia aí. Que eles vêm trabalhando na tecnologia há muito tempo. Vem pesquisando para escolher qual é a temporada certa. [...] Já o que eles vão fazendo, já não tem a durabilidade que esses que agente vem pesquisando. Porque eu trabalho sempre pesquisando, eu sou um pesquisador também... (Piauí, 2008). (COMPLEXO..., 2011: 185)

Era pau, era pau, nós fazia, nós tirava um pau e nós ia limpar até fazer cercadinho para a gente poder cobrir do lado...É porque as coisas hoje tá cada vez mais modificando indo tudo para melhor, né? Aí o cano dura muito tempo e é melhor. (Ferreira, 2008) (COMPLEXO..., 2011: 186)

Estes excertos evidenciam que as mudanças relativas aos materiais empregados podem ser vistas como parte de um processo contínuo de criação e busca de soluções. Esse caráter positivo da mudança é muitas vezes negado aos detentores dos bens culturais, ou minimizado, como no Dossiê do Tambor de Crioula, em benefício da fixação de determinada imagem de tradição atemporal e de relação do homem com a natureza. No contexto da política de reconhecimento de práticas culturais como PCI, perde-se a oportunidade de apreender as formas e conteúdos da atribuição de valor realizada pelo grupo quanto aos seus bens culturais, incluindo as variações, adaptações e processos de negociação internos aos grupos quanto a essa valoração.

A abordagem constante do Dossiê de registro do bem *Modo de fazer renda irlandesa*, ao contrário, constitui exemplo de abordagem que, a partir dos conceitos projetados por essa tradição, identifica positivamente as mudanças pelas quais passou a prática cultural em questão, incluindo a adoção de materiais sintéticos e a adaptação ao mercado. Identifica no histórico do ofício que as rendeiras “deixaram de fazer a renda de bilro, que algumas das atuais rendeiras ainda aprenderam com essa finalidade, pois ela foi substituída por produtos industrializados, como a fitinha de algodão, a rendinha francesa ou o lacê no formato que elas usam hoje” (MODO..., [2009]: 43). Essa substituição de materiais é, segundo o Dossiê, valorizada pelas próprias integrantes do grupo, “O lacê tem para as rendeiras de Divina Pastora um significado muito forte, porque serve de elemento de identificação para a renda local. É sua marca distintiva.” (MODO..., [2009]: 42). Além de identificar a forma como o grupo detentor atribui valor à sua prática, acrescenta que este valor é parte de processos conscientes de decisão do grupo, “As rendeiras sabem que é possível fazer renda a partir de outros materiais. Na história de vida de muitas delas, essas possibilidades foram claramente

colocadas como fruto de suas experiências.” (MODO..., [2009]: 42) Ainda assim, o estudo não se furta a identificar os problemas associados a essa decisão “Um dado complicador nessa relação das rendeiras com o lacê é a descontinuidade do produto no mercado.” (MODO..., [2009]: 50), e a partir disso, elabora sugestões de salvaguarda, ou seja, a partir das escolhas e demandas do grupo: “A fixação das artesãs no lacê-cordão deu originalidade à renda irlandesa, tornando-se elemento de sua identificação. Dessa forma, há necessidade de se assegurar o acesso ao lacê” (MODO..., [2009]: 100).

Contrastando a visão recorrente de que a relação com o mercado compete com as práticas culturais tradicionais, ainda no Dossiê do *Modo de fazer renda irlandesa* identifica-se que as mudanças no tipo de consumo foram também propulsoras de inovações no ofício das rendeiras,

Com o aumento das demandas da renda e sua inclusão em circuitos comerciais de prazos curtos de produção, as rendeiras adotaram a estratégia de partilhar a execução de peças grandes com outras artesãs. Inventaram um modo de fazê-lo cortando o papel onde está fixado o debuxo sobre o qual será tecida a renda e entregando-o a várias rendeiras. Depois de tecidas separadamente, as partes são emendadas recompondo-se a peça. O perfeito encaixe desse grande quebra-cabeça em que se transformou a peça recortada segundo os meandros do debuxo é um desafio. De modo que a mestra que coordena o trabalho, durante sua execução vai exercendo uma supervisão, instruindo as rendeiras sobre a tensão a ser posta nos pontos, sobre o local onde deve figurar a variedade de pontos, ensinando-os a quem não os domina. Assim, transfere os conhecimentos, processo que não se reduz a uma relação passiva de imitação por parte do aprendiz, mas inclui também uma ativa e codificada ação dialógica entre quem ensina e quem aprende. (MODO..., [2009]: 83)

Assim, as rendeiras aparecem como efetivas produtoras do bem cultural imaterial, não apenas a produção da renda, mas também das relações implicadas no processo de produção. Diante do desafio de corresponder ao mercado, neste caso, o grupo detentor promoveu inovações na técnica, bem como nas formas de transmissão do saber, tema tão importante no contexto do reconhecimento de técnicas como patrimônio imaterial, dado que é condição para a continuidade de sua existência.

Com isso, não se pretende desconstruir a ideia de salvaguarda, ou seja, afirmar que não devam existir formas de apoio para a continuidade destes bens, assumindo que quaisquer dificuldades seriam resolvidas em seus próprios contextos. O que se pretende ressaltar é a necessidade de identificar os reais valores atribuídos pelos grupos detentores aos seus bens culturais, atentando para os aspectos considerados importantes neste contexto, e, mais do que isso, para as constantes transformações empreendidas por estes grupos no processo de atribuição destes

valores. A abordagem proposta no Dossiê da *Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá* parece fornecer subsídios importantes para essa discussão:

É nesta capacidade criativa da expressão gráfica e oral que se deve buscar correspondências e complementaridade. Ou seja, não se trata de se perguntar “o quê” desenhos e mitos devem continuar significando, mas de se perguntar “como” eles podem continuar a criar significados culturais. (EXPRESSÃO..., 2006: 83)

Sob essa perspectiva, reforça-se o entendimento do valor imaterial destes bens. O foco de atenção está deslocado para a continuidade do potencial de criação de significados que a prática cultural possui, aspecto que confere o valor e importância destas manifestações culturais, e não à continuidade de determinados significados, na medida em que eles são relativos a contextos historicamente circunscritos e, por essa razão, mutáveis.

A partir da análise destes Dossiês, no quais foi possível identificar elementos sobre o processo de atribuição de valor em curso, depreende-se que o reconhecimento estatal de manifestações e expressões culturais populares como patrimônio implica em alguns desafios no contexto brasileiro. Enquanto no México a participação dos grupos detentores no processo de reconhecimento é menos evidente, na política de PCI brasileira, dada sua opção pelo aprofundamento do conhecimento sobre cada bem cultural, sua contribuição se evidencia com maior ênfase. No entanto, o reconhecimento estatal, por ser mais efetivo e resultar em ações de salvaguarda e distribuição de recursos, promove também dissensos e debates no interior destes grupos. Além disso, a compreensão dos processos de valoração internos aos contextos de produção destes bens ainda requer estudos aprofundados, sendo pouco evidenciados nos Dossiês analisados. O caso do *Tambor de Crioula*, por exemplo, pôde ser analisado especialmente porque existe outro bem registrado no mesmo contexto, que aborda as mudanças ocorridas de forma distinta. De qualquer forma, a concepção de que tais manifestações culturais sofrem mudanças ao longo do tempo parece ser mais difundida no Brasil, restando a tarefa de perscrutar tais processos, a fim de iluminar os mecanismos internos de produção e reprodução destes bens, o que poderia contribuir para a elaboração dos planos de salvaguarda.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O reconhecimento de manifestações, práticas e expressões culturais populares como patrimônio constitui uma opção historicamente recente, formulada a partir de um contexto de críticas sobre a atuação estatal na área da cultura e do patrimônio. Como não poderia deixar de ser, essa nova concepção de patrimônio é apropriada de maneiras muito variadas pelos diferentes atores envolvidos, desdobrando-se em discursos e projetos políticos igualmente diversos. Por essa razão, considera-se que estudos como a dissertação aqui apresentada constituem interpretações provisórias de um fenômeno que ainda não foi consolidado, não havendo procedimentos e objetivos consensuados ou cristalizados.

Neste sentido, esta dissertação constitui um esforço de sistematização desses diferentes discursos e projetos em disputa, evidenciando as posições contrastantes ou divergentes. Quando da elaboração do projeto de pesquisa, objetivava-se analisar de que maneira estavam sendo apreendidos os detentores destes bens enquanto sujeitos históricos, e como essa formulação sobre o passado informava as projeções de salvaguarda no futuro. No curso da pesquisa foram suscitadas uma série de novas questões, tanto a partir da experiência de pesquisa multidisciplinar, proporcionada por este programa de pós-graduação, quanto a partir da análise dos próprios documentos produzidos no contexto destas políticas. Já na sistematização das reflexões do primeiro ano de pesquisa, elaborada para fins de qualificação, as contribuições de autores da sociologia e antropologia, principalmente, ampliaram o espectro de questões de interesse. A partir das sugestões e avaliações proporcionadas pela banca de qualificação, concluiu-se que era necessário reavaliar o universo de questões a serem discutidas, que àquela altura mostrou-se demasiadamente diverso, envolvendo questões amplas como a relação entre patrimônio, nação e identidade, cultura popular e autenticidade, desenvolvimento e cultura, políticas públicas e participação popular, Estado e cultura popular. A fim de circunscrever novamente as problemáticas a serem aprofundadas, dado que seria impossível no espaço de uma dissertação discutir todas estas questões, foram feitos esforços no sentido de lapidar as preocupações iniciais, à luz das contribuições das áreas de conhecimento acessadas, das questões formuladas pela banca de qualificação e da documentação analisada. Esse processo de pesquisa e reflexão resultou na delimitação de problemas mais precisos, conformando os eixos de análise aqui discutidos.

Dessa forma, foi privilegiada a discussão, suscitada pela banca de qualificação, entre Estado e cultura popular. Ainda assim, esse recorte poderia se desdobrar em inúmeras questões, de maneira que a discussão foi direcionada para o processo de atribuição de valor em construção no contexto das políticas de PCI analisadas. Da questão inicial restou, portanto, a preocupação com a apreensão dos grupos detentores, por parte do Estado, como sujeitos do processo de reconhecimento. Ou seja, intentou-se compreender de que formas o Estado tem avançado no reconhecimento da legitimidade destes grupos enquanto sujeitos coletivos produtores de cultura, e enquanto cidadãos com os quais se divide a prerrogativa de atribuição do valor patrimonial. Essa questão é aqui considerada de extrema importância no contexto dos países estudados, tendo em vista os esforços historicamente empreendidos pelo Estado no sentido de produzir e reiterar hierarquias sociais privilegiando os interesses das classes dominantes. Nesse contexto, a história, as demandas políticas, e os processos de criação popular foram sistematicamente desvalorizados pelo Estado¹³², o que se tentou apontar no capítulo 3 desta dissertação.

No entanto, as críticas com relação a esse tipo de abordagem estatal não são recentes, e a tentativa de valorização da cultura popular e de seus produtores tampouco se inaugura com a política de PCI. Na década de 1980, em ambos os países estudados, já estavam sendo realizados esforços nesse sentido. É bastante revelador o fato de os bens culturais que atualmente são objeto de reconhecimento no contexto da política de PCI venham sendo alvo de políticas públicas culturais há mais de vinte anos. Para exemplificar essa afirmação, verificou-se, no caso mexicano, que uma das primeiras ações do *Museo Nacional de Culturas Populares*, foi o apoio à *Pintura sobre papel amate*, conforme descreve Batalla:

una exposición titulada “El Universo del Amate” que muestra el proceso de convergencia de dos tradiciones; la fabricación de papel de corteza en la Sierra Norte de Puebla, y el dibujo sobre cerámica en la cuenca media del río Balsas, para dar lugar a una nueva actividad, la pintura sobre amate. En torno a esta exhibición también se desarrollan otras actividades, entre ellas un encuentro sobre temas y problemas del arte popular en el que participaron los propios artistas guerrerenses. Se publicó un libro catálogo con amplia información documental y gráfica. (BATALLA, 1983:155, grifos nossos)

Hoje, dentre os 248 bens culturais identificados no México, figura a *Pintura sobre papel amate*, registrada no estado de Guerrero. No sucinto diagnóstico disponível, identifica-se que

¹³² Obviamente não é o Estado o único ator nesse sentido, mas é o que constitui objeto de interesse nesta dissertação.

a atividade está atualmente sujeita aos seguintes riscos, aos quais se pretende responder com ações de salvaguarda:

Falta de materia prima y baja cotización de los trabajos debido a la comercialización de artesanías extranjeras. Falta de promoción y difusión de estos trabajos. La migración es también un fenómeno que deprime la actividad.

Se incluye un plan de acción para la salvaguardia de esta expresión, que cuenta con la identificación de los maestros pintores de mayor tradición y conocimiento de técnicas y contenidos; realización de talleres para niños y jóvenes para la enseñanza de estas técnicas tradicionales; recopilación de la memoria histórica de la comunidad de Maxela; registro del proceso completo, de forma escrita y fotográfica; organización de exposiciones y recorridos a nivel nacional de éstas. (SIC, 2011, grifos nossos)

Com isto se percebe uma importante descontinuidade das políticas culturais com respeito a essas manifestações culturais. Dentre os quatro riscos identificados, ao menos três poderiam estar sob regulação estatal: a fiscalização sobre a matéria prima, sobre a comercialização de artesanato externo – o diagnóstico não detalha a questão – e ainda a promoção e difusão deste bem. No entanto, o enfrentamento destes riscos necessita de uma intervenção interinstitucional, o que não está previsto nas sugestões de salvaguarda deste bem. As ações propostas atualmente repetem as ações anteriores: novamente os mestres necessitarão ser identificados, a história do grupo estudada, e se pretende realizar publicações para a difusão do bem cultural.

Diante disto, as perguntas elaboradas por Rosales acerca da atuação de Bonfil Batalla no período em que foi gestor do Museu mencionado, permanecem em aberto e se tornam ainda mais urgentes:

La situación paradójica es que precisamente en 1982, las fuerzas dominantes, económicas y políticas decidieron un rumbo para el país contrario a los intereses populares. Una pregunta abierta es ver cómo se ha manejado institucionalmente la paradoja y qué repercusiones prácticas ha tenido. ¿Es compatible el propósito de contribuir a la descolonización de los sectores populares afirmando su cultura propia, con un modelo económico que ha acelerado las formas de imposición y enajenación cultural? ¿Hasta qué punto se ha mantenido el espíritu original del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, basado en el modelo del control cultural o de qué manera resulta funcional para las políticas culturales del nuevo régimen? (ROSALES, 2004:217)

Assim, questiona-se em que medida as políticas culturais voltadas aos grupos subalternos podem se desenvolver de maneira isolada do conjunto de políticas pensadas para esta população e, no limite, para a nação.

No Brasil, à semelhança das iniciativas mexicanas, desde a década de 80 vêm sendo realizadas ações de reconhecimento e valorização da Viola-de-Cocho, pra citar um exemplo, bem cultural hoje registrado como PCI do Brasil. Em 1988 ocorreu uma exposição destes artefatos na *Sala do Artista Popular*, vinculada ao CNFCP. Esta ação objetivava difundir e promover a comercialização do produto, denotando a preocupação com a viabilização econômica da atividade, através da valorização do seu produtor, o que está explícito no próprio nome do local de exposições. No contexto atual, de reconhecimento desta expressão cultural como bem imaterial, se retoma este histórico:

Faz duas décadas, pelo menos, que vem [o CNFP] desenvolvendo ações de reconhecimento e valorização desse universo [...]. Em 1988, foi realizada a exposição Viola-de-cocho, na Sala do Artista Popular, no CNFCP (RJ), a qual foi baseada em pesquisas etnográficas realizadas em Mato Grosso. Os resultados dessas pesquisas foram editados em catálogo da exposição, que circulou amplamente. Também foi editado, em 1988, o LP Cururu e outros cantos das festas religiosas – MT, com performances musicais colhidas em campo, pelos mesmos pesquisadores. (VIANNA, 2005:55)

Sobre esse processo, Edilberto José de Macedo Fonseca, pesquisador do CNFCP atualmente, tece considerações a partir de sua participação nos estudos recentes para a elaboração do Registro do bem como PCI:

É curioso ver que se por um lado a imagem dos cururueiros e artesãos é utilizada iconograficamente como a “legítima e autêntica cultura nativa” pelo poder público, por outro não recebem qualquer apoio institucional que os permita viver desse saber e de seu fazer artesanal.

Todos os cururueiros entrevistados são pessimistas com relação à transmissão dessas tradições. Apesar da existência de associações e grupos folclóricos, os questionários revelaram muita desesperança dos mais velhos em relação ao envolvimento dos mais jovens com o Cururu, o Siriri e o artesanato da viola. (FONSECA, 2004:5)

Ou seja, apesar das intenções de apoio a estas práticas culturais por parte do Estado, e dos esforços e recursos investidos na sua promoção ao longo das últimas décadas, as ações não resultaram na melhoria das condições de produção e reprodução desta prática cultural. Pode-se dizer que as ações estatais permitiram o acúmulo de experiências por parte dos órgãos públicos de pesquisa e de cultura, e mesmo a construção de ícones regionais ou nacionais, mas foram pouco efetivas na valorização de seus produtores e da prática em seu contexto de produção, sobre o qual incidem outras políticas públicas, e mesmo regulações restritivas e até proibitivas.

Diante de questões como as elaboradas por Rosales e Fonseca, bem como da leitura dos documentos da política de PCI, elegeu-se o segundo eixo de análise desenvolvido nessa dissertação, o qual está intimamente relacionado com o anterior, tendo sido divididos para facilitar a análise. Isso porque, valorizar estes grupos como sujeitos culturais e políticos, implica em identificar quais os conceitos projetados pelas tradições intencionalmente mantidas por estes grupos ao longo de sua história. O Estado não tem ferramentas para atuar sobre a totalidade do processo de desvalorização dessas práticas culturais, mas na medida em que ao reconhecê-las como patrimônio objetiva contribuir com a reversão desses processos, coloca-se a necessidade de avaliação da sua capacidade de intervenção. Como se tentou identificar no capítulo 4, a noção de cultura que está implícita no reconhecimento como patrimônio cultural de práticas sociais tão variadas, aponta para a necessidade de intervenções em âmbitos igualmente ampliados. Reconhecer estes bens implica em uma negociação dos conceitos e pressupostos, assumidos até aqui pelo Estado, em âmbitos como a certificação de um profissional, de um produto, a regulação de uso dos recursos naturais, e mesmo o modelo de organização política e administrativa estabelecido.

A partir deste recorte, verifica-se que, em ambos os países, coexistem concepções divergentes. Por um lado, evidenciam-se esforços direcionados no sentido de democratizar o processo de atribuição de valor a estas manifestações, expressões e práticas culturais associadas à cultura popular. Por outro, são aceitas, ao mesmo tempo e pelos mesmos órgãos de cultura, abordagens contrárias, nas quais a política pública parte de pressupostos não negociados com a população envolvida quanto às suas disposições e valores.

BILBIOGRAFIA

- AIKAWA, Noriko. Visión Histórica de la Preparación de la Convención Internacional de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. **Museum International: Intangible Heritage**. [S.l.], n.º 221/222, p. 140-153, 2004.
- ARANTES, Antônio Augusto. Prefácio. In: _____. (org.) **Produzindo o passado. Estratégias de construção do patrimônio cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 7-10
- _____. Patrimônio imaterial e referências culturais. **Revista Tempo Brasileiro: Patrimônio Imaterial**. Rio de Janeiro, vol. 147,5/9, p.129-139, 2001.
- _____. O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua salvaguarda. **Resgate**. Campinas, v. 13, p. 11-18, 2004.
- ARÉVALO, Márcia Conceição da Massena. **Patrimônio Imaterial: os debates, os critérios e o histórico de uma política cultural**. Monografia. Mariana: Universidade Federal de Ouro Preto, 2007.
- ALVAREZ, Sônia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. Introdução. In: _____. (orgs) **Cultura e Política nos movimentos sociais latino-americanos**. (Novas leituras). Belo Horizonte: UFMG, 2000. p.15-57
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec; Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2008.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. **Anuario Antropológico/86**. Brasília: Editora Universidade de Brasilia Tempo Brasileiro, 1988. p. 13-56 Disponível em: <http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/TeoriadelControl.pdf>. Acesso em 29.09.2010.
- _____. Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. In: FLORESCANO, Enrique (coord.) **El Patrimônio Nacional de México**. Vol. 1., D.F. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 28-56
- _____. Implicaciones éticas del sistema de control cultural. In: OLIVÉ, Leon. **Ética y diversidad cultural**. México: FCE, UNAM, 2004. p.190-200
- BENÍTEZ, Agustín Basave. **México Mestizo**. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm. Acesso em set/2009.
- BORBOLLA, Sol Rubín de la. ¿Qué pasa con el patrimonio cultural en México? In: 10MO. SIMPOSIO CULTURA IDENTIDAD Y PATRIMONIO. Mérida, Yucatán: [online],

2011. p. 1-8. Disponível em: <http://arkeopatias.wordpress.com/2011/09/05/simposio-cultura-identidad-y-patrimonio/>. Acesso em: 24/01/2012.
- CALABRE, Lia. Política Cultural no Brasil: um histórico. In: I ENECULT. 2005, Salvador. **Registro...** Salvador: UFBA, 2005. Disponível em: www.cult.ufba.br/enecul2005/LiaCalabre.pdf . Acesso em: 10/03/2010
- CANCLINI, Néstor García. El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo Nacional. In: FLORESCANO, Enrique. (coord.). **El Patrimonio Nacional de México**. Vol. 1 México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997. p.57-86
- CAPELATO, Maria Helena Rolim. Populismo latinoamericano em discussão. In: FERREIRA, Jorge (org.). **O populismo e sua história, debate e crítica**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 127-165
- _____. Estado Novo: Novas Histórias. In: FREITAS, Marcos Cezar (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 6ª edição. São Paulo: Contexto, 2005. p. 183-214.
- CARVALHO, Luciana; PACHECO. Reflexões sobre a experiência de aplicação dos instrumentos do Inventário Nacional de Referências Culturais. In: LONDRES, Cecília. (et. al.). **Celebrações e Saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, críticas, perspectivas**. Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNFCP, 2004. (Encontros e Estudos 5) p. 24-35.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica. **Revista Tempo Brasileiro: Patrimônio Imaterial**. Rio de Janeiro, n °147. p. 69-78, out-dez 2001.
- _____. e FONSECA, Maria Cecília Londres. **Patrimônio Imaterial no Brasil: Legislação e Políticas Estaduais**. Brasília: UNESCO (Representação no Brasil); Educarte, 2008.
- CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e Resistência, aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- _____. **Cidadania cultural**. O direito à cultura. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.
- CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES (CONACULTA). **Programa Nacional de Cultura: 2007-2012**. [México, D.F.]: [s.n.], 2007. Disponível em www.conaculta.gob.mx. Acesso em jan/2011.
- _____. **Atlas de Infraestructura Cultural de México**. México, D.F.: [s.n.], 2010. Disponível em: <http://sic.conaculta.gob.mx/>. Acesso em 08/06/2011.
- CONVENÇÃO PARA A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL. Documento originalmente publicado pela UNESCO sob o título Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Paris, 17 October 2003. Tradução: Ministério das Relações Exteriores, Brasília, 2006. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540por.pdf>. Acesso em out. 2009.
- COTTON, Bolfi. Las legislaciones estatales en materia del patrimonio cultural: modelos y tendencias. In: VALLE, Irene Vázquez; SOTO, Narciso Mario García (coords.). **El patrimonio intangible: investigaciones recientes y propuestas para su conservación**. México, DF: INAH: 2006. p. 29-50.

CRESPO, Regina Aída. Cultura e política: José Vasconcelos e Alfonso Reyes no Brasil (1922-1938). **Rev. Bras. Hist.** [online]. 2003, vol.23, n.45, pp. 187-208

_____. **Itinerarios intelectuales: Vasconcelos, Lobato y sus proyectos para la nación.** México: Universidade Autónoma do México, 2004. (Série Nuestra América)

CRIPA, Ival de Assis. Populismo e Participação Popular na Política Mexicana durante o governo Cárdenas (1934-1940). **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais** [S.l.] Vol. 1, Nº 2, Dezembro de 2009. p.1-13. Disponível em www.rbhcs.com. Acesso em 10/03/2010.

CRUZ, Fabiana Thomé da. Qualidade dos alimentos e escalas de produção: em defesa de critérios e normas para legitimação dos produtos artesanais/tradicionais. In: **AGRICULTURA FAMILIAR E RURALIDADE**, 2009, Porto Alegre. **Apresentação Oral...** Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural, 26 a 30 de julho de 2009. Disponível em <http://www.sober.org.br>. Acesso em maio de 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DEL ROIO, Marcos. Gramsci e a emancipação do subalterno. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, 29, p. 63-78, nov. 2007.

FERNANDES, Florestan. Sobre o folclore. In: _____. **O folclore em questão.** São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 39-51

FONSECA, Edilberto José de Macedo. Uma abordagem etnomusicológica do cururu e do siriri de mato grosso – A experiência de aplicação do inventário nacional de referências Culturais do instituto do patrimônio histórico e artístico nacional – IPHAN. In: V CONGRESSO LATINOAMERICANO DA ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL PARA O ESTUDO DA MÚSICA POPULAR, 2004, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: [s.n.], 2004. Disponível em: <http://www.hist.puc.cl/historia/iaspmla.html>. Acesso em jul/2010.

FLORESCANO, Enrique. El patrimonio nacional. Valores, usos, estudio y difusión. In: _____. (coord.). **El Patrimonio Nacional de México.** Vol. 1 México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 15-27

GALICIA, Griselda Garcia; GUTIERREZ, Marco Antonio Jacobo. Diversidad y patrimonio cultural inmaterial: la experiencia mexicana. In: UNESCO. **Oralidad.** Anuario 15. Habana, 2008.

GALLOIS, Dominique Tilkin . Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa. **Revista de Antropologia** (USP. Impresso), 2012.

GINSBURG, Carlo. **O queijo e os vermes:** o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda:** os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

INSTITUTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois:** A trajetória da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil 1936/2006. Brasília: Departamento do Patrimônio

Imaterial, 2006. Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=582>. Acesso em 20/06/2009.

_____. **Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois:** Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil 2003-2010. Brasília: Departamento do Patrimônio Imaterial, 2010. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br>. Acesso em 24/02/2011.

ITURRIAGA, José N. Patrimonio inmaterial. Culturas populares y modernidad en México. In: CONACULTA. **Patrimonio Cultural y Turismo**. Cuadernos 9: Patrimonio cultural oral e inmaterial. México: Coordinación de Patrimonio Cultural, Desarrollo y Turismo, 2004, pp. 131-141

2004. p. 131-141

LIMPIAS, Víctor Hugo. La interculturalidad como constructora simultánea de generalidades y singularidades culturales. In: VIII ENCUENTRO PARA LA PROMOCIÓN Y DIFUSIÓN DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE PAÍSES IBEROAMERICANOS. **Memórias...** Relaciones interétnicas y culturales. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia: Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura, Septiembre de 2007. p.29-34

LOMNITZ, Claudio. Hacia una antropología de la nacionalidad mexicana. **Revista Mexicana de Sociología**. [México]: Vol. 55, No. 2, p. 169-195, abr/jun., 1993. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3541108> Acesso em: 10/03/2010.

LONDRÈS, Cecilia. El registro del patrimonio inmaterial: la experiencia brasileña. **Museum International: Intangible Heritage**. [S.l.] n.º 221/222, p 169 a 176, 2004.

MAGALHÃES, Aloísio. **E triunfo?** A questão dos bens culturais no Brasil. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1997.

MEDELLÍN, R.A. **Conservación de especies migratorias y poblaciones transfronterizas, en Capital natural de México**. Vol. II: Estado de conservación y tendencias de cambio. México: Conabio, 2009. p. 459-515.

MEDINA, Andrés. Los pueblos indios en la trama de la nación: notas etnográficas. **Revista Mexicana de Sociología**. [México]: Vol. 60, No. 1, p. 131-168, jan/mar., 1998. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3541260>. Acesso: 15/03/2011

MELÈ, Patrice. La Protección del patrimonio histórico en México: practicas locales y competencias federales **Estudios Mexicanos**, [México], Vol. 14, No. 1, p. 71-104, 1998. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1051889>. Acesso: 10/03/2010.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, s/p, 1998. [Online] Disponível em <http://www.cpdoc.fgv.br/comum/htm/>. Acesso em 17 de ago 2009.

_____. Patrimônio Industrial e política cultural. In: 1º SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA E ENERGIA. **Anais do...** Vol. 2. São Paulo: DPH, 1988. pp.68-73.

_____. Os “usos culturais” da cultura. Contribuição para uma abordagem crítica das práticas e políticas culturais. In: YÁZIGI, Eduardo; CARLOS, Ana Fani Alessandri; CRUZ, Rita de Cássia Ariza (orgs.). **Turismo: Espaço, Paisagem e Cultura**. São Paulo: Hucitec, 1999. pp. 88-99.

- MÉXICO. Constituição (1917). Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos. Disponível em:
<http://www.ecatepec.gob.mx/leyesreglamentos/docs/Constitucion%20Politica%20de%20os%20Estados%20Unidos%20Mexicanos.pdf>. Acesso em out/2009.
- MILLÀN, Saúl. Cultura y patrimonio intangible: contribuciones de la antropología. In: **Patrimonio Cultural y turismo Cuadernos 9: Patrimonio cultural oral e inmaterial**. México: Coordinación de Patrimonio Cultural, Desarrollo y Turismo, 2004. p. 57-70.
- MONSIVÁIS, Carlos. Notas Sobre Cultura Popular en Mexico. **Latin American Perspectives**. [S.l.], Vol. 5, No. 1, Culture in the Age of Mass Media, pp. 98-118, 1978. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2633341> Acesso: 11/11/2010
- MORALES, Lorena Liliam Monsalve. Patrimonio cultural inmaterial y su salvaguardia: apuntes sobre su tratamiento en América Latina. **Boletín Gestión Cultural** [online], nº 17 Gestion del Patrimonio Inmaterial, 2008. Disponível em:
<http://www.gestioncultural.org/gc/boletin/2008/bgc17-patrimonioinmaterial.htm>. Acesso em 10 de jul de 2009.
- MOTTA, Romilda Costa. **José Vasconcelos: as memórias de um “profeta rejeitado”**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2010.
- MUÑOZ, Eréndira. Cultural Polyci. In: SARAGOZA, Alex M., HARO, Ana Paula Ambrosi de, ZÁRATE Silvia Dolores. **Mexico Today: An Encyclopedia of Life in the Republic**. Sta. Barbara, California: [ABC-Clio] no prelo, [2012]. s/p.
- NAVARRO, Luiz Hernández. Acordos de San Andrés: onde está o problema?. In: ARELLANO, Alejandro B. E OLIVEIRA, Ariovaldo U. (orgs.) **Chiapas: Construindo a esperança**. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p.243-246.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Os intelectuais, a nação e o povo. In: SEMINÁRIO FOLCLORE E CULTURA POPULAR: as várias faces de um debate. **Encontros e Estudos**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, Coordenadoria de Estudos e Pesquisas, 1992. pp.69-74.
- _____. **Cultura é patrimônio**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2008.
- ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PEIRANO, Mariza G. S. A legitimidade do folclore. In: SEMINÁRIO FOLCLORE E CULTURA POPULAR: as várias faces de um debate. **Encontros e Estudos**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, Coordenadoria de Estudos e Pesquisas, 1992. p.85-88
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. Aportaciones de Guillermo Bonfil al concepto de lo popular. **Nueva Antropología**. D.F. México, Jun. 1999, vol. XVI nº 55, 1999. p. 89-103. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=15905507>. Acesso em: 21/03/2011.
- _____. ¿Políticas multiculturalistas en México? Repensar el análisis de las políticas públicas sobre diversidad. In: CONGRESSO LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION (LASA) 2009. **Papers**. [online], 2009. Disponível em

<http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2009/>. Acesso em jan/2011.

- PONTE, Víctor M. Durand. Cultura política de masas y el cambio del sistema político: el papel de la "ambigüedad cultural". **Revista Mexicana de Sociología**. [México], Vol. 59, No. 1, p. 19-35, Jan. - Mar., 1997. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3541287>. Acesso: 15/03/2011
- RAPINI, Luciana. **Regularização da comercialização de produtos de origem animal nos MLP's**. [online] Secretaria de Estado de Agricultura, Pecuária e Abastecimento de Minas Gerais. Governo de Minas. S/d. Disponível em: <http://www.abracen.org.br/abracenadmin/seminarios/ApresentacaoTACEncounterCeasasMinas.pdf>. Acesso em 28/03/2011.
- ROCHA, Gilmar. Cultura popular: do folclore ao patrimônio. **Mediações: Revista de Ciências Sociais**. Londrina: UEL, v. 14, n.1, p. 218-236, 2009.
- ROSALES, Héctor. Cultura popular. Definiciones y acciones. In: **Diálogos en la acción, primera etapa**, [México, D.F.]: DGCPI: 2004. p. 205-222
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado em América Latina**. Perspectivas desde uma epistemología del Sur. Lima: IIDS, 2010.
- SATRIANI, Luigi M. Lombardi. **Antropologia Cultural e análise da cultura subalterna**. São Paulo: Hucitec, 1986.
- SCHELLING, Vivian. **A presença do povo na cultura brasileira: Ensaio sobre o pensamento de Mário de Andrade e Paulo Freire**. Campinas: Unicamp, 1990.
- SEPÚLVEDA, Isidro. Hispanismo e hispanofobia en el nacionalismo del México revolucionario. **Cuadernos Americanos**. Nueva Época. México: UNAM, N° 61 Año XI vol. I, pp.58-88, 1997.
- SILVA, Rafael Pavani da. **A Revolução Mexicana e as tentativas de legitimação do poder nos discursos presidenciais de Lázaro Cárdenas (1936-1940)**. Dissertação de Mestrado. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.
- SIMÃO, Lucieni de Menezes. Os mediadores do patrimônio imaterial. **Sociedade e Cultura**. Goiânia, V. 6, N. 1, p. 59-70, jan./jun., 2003. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/703/70360107.pdf>. Acesso em jan/2011.
- SOUZA, Marcela Stockler Coelho de. O patrimônio cultural, a dívida indígena e a dívida antropológica: direitos universais e relações particulares. In: COLÓQUIO LISA/USP Direito Autoral, de Imagem, Som e Produção de Conhecimento. São Paulo, 2005.
- TAMASO, Izabela. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios... **Sociedade e Cultura**. Goiânia, V. 8, N. 2, p. 13-36, jul./dez. 2005. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/703/70380202.pdf>. Aceso em jan/2011.
- THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. Vol II A maldição de Adão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. As peculiaridades dos ingleses. In: _____. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas : Editora da Unicamp, 2001. Pp.75-180.

- TOJI, Simone. Patrimônio imaterial: marcos, referências, políticas públicas e alguns dilemas. **Patrimônio e Memória**. [Assis], UNESP, CEDAP, v. 5, n.2, p. 11-26 - dez. 2009. Disponível em http://www.cedap.assis.unesp.br/patrimonio_e_memoria/patrimonio_e_memoria_v5.2/artigos/patrimonio_imaterial%20f.pdf. Acesso em nov/ 2009.
- URRUTIA, Jaime. Patrimonio Cultural Inmaterial, identidad y ciudadanía. Relaciones interétnicas y culturales. In: VIII ENCUENTRO PARA LA PROMOCIÓN Y DIFUSIÓN DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE PAÍSES IBEROAMERICANOS. **Memorias...** Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, [s.n], p. 35-44. 2007.
- VASCONCELLOS, Camilo de Mello. **Imagens da Revolução Mexicana**. O Museu Nacional de História do México (1940-1982). São Paulo: Alameda, 2007.
- VASSALO, Simone Pondé. O registro da capoeira como patrimônio imaterial, novos desafios simbólicos e políticos. **Educação Física em Revista**. Brasília, Vol. 2, nº 2, [s/p], 2008. Disponível em <http://portalrevistas.ucb.br/index.php/efr/article/viewFile/977/841>. Acesso em jan/2011.
- VELHO, Gilberto. Patrimônio, Negociação e Conflito. **Mana**. Rio de Janeiro, Vol. 12 nº1: 237-248, abr. 2006. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000100009&script=sci_arttext. Acesso em jan/2011.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **O tempo do nacional-estatismo**: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. 2ª ed. (O Brasil republicano; v.2) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. pp.145-179
- VIANNA, Leticia. O caso do registro da viola-de-cocho como patrimônio imaterial. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, V. 8, N. 2, p. 53-62, jul./dez. 2005. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/703/70380204.pdf>. Acesso em jan/2011.
- VILHENA, Luís Rodolfo. **Projeto e Missão**: o movimento folclórico brasileiro – 1947-1964. Rio de Janeiro: Funarte, 1997.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, Abr. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext. Acesso em 24/02/2011.
- WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- _____. Cultura. In: **Palavras Chave: um vocabulário de cultura e sociedade**. São Paulo: Boitempo, 2007, pp. 117-124.

FONTES

BRASIL: Disponíveis em: <http://www.iphan.gov.br/bcrE/pages/indexE.jsf>. Acesso em primeiro semestre de 2011.

CACHOEIRA DE IAUARETÊ. Brasília, DF : Iphan, 2007. (Dossiê Iphan ; 7)

CÍRIO DE NAZARÉ. Rio de Janeiro: Iphan, 2006. (Dossiê Iphan; 1)

COMPLEXO CULTURAL DO BUMBA-MEU-BOI DO MARANHÃO. Dossiê do registro como Patrimônio Cultural do Brasil. São Luís: Iphan, 2011

EXPRESSÃO GRÁFICA E ORALIDADE ENTRE OS WAJÁPI DO AMAPÁ. Rio de Janeiro: Iphan, 2006. (Dossiê Iphan; 2)

FEIRA DE CARUARU. Pernambuco: Iphan, 2006.

FREVO: Dossiê de candidatura. Pernambuco: Iphan, 2006.

FESTA DE SANT'ANA DE CAICÓ/RN. [Rio Grande do Norte]: Iphan, 2009.

FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO PIRENÓPOLIS – GO. [Goiás]: Iphan, 2010.

JONGO NO SUDESTE. Brasília, DF : Iphan, 2007. (Dossiê Iphan ; 5)

MATRIZES DO SAMBA NO RIO DE JANEIRO: PARTIDO ALTO, SAMBA DE TERREIRO E SAMBA-ENREDO. [Rio de Janeiro]: Iphan, [2007]

MODO DE FAZER RENDA IRLANDESA. Instrução Técnica do Processo de Registro do Modo de Fazer da Renda Irlandesa tendo como Referência o Ofício das Rendeiras de Divina Pastora/SE. [Sergipe]: Iphan, [2009]

MODO DE FAZER VIOLA - DE - COCHO. Brasília, DF : Iphan, 2009. (Dossiê Iphan ; 8)

OFÍCIO DAS BAIANAS DE ACARAJÉ. Brasília, DF : Iphan, 2007. (Dossiê Iphan ; 6)

OFÍCIO DAS PANELEIRAS DE GOIABEIRAS. Brasília, DF: Iphan, 2006 (Dossiê Iphan; 3)

OFÍCIO DOS MESTRES DE CAPOEIRA: Dossiê Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil. Brasília: Iphan, 2007.

O TOQUE DOS SINOS EM MINAS GERAIS, Dossiê Descritivo. Brasília: Iphan, 2009.

QUEIJO ARTESANAL DE MINAS. Patrimônio Cultural do Brasil. Dossiê Interpretativo. Belo Horizonte, Iphan, 2006.

SAMBA DE RODA DO RECÔNCAVO BAIANO. Brasília, DF : Iphan, 2006. (Dossiê Iphan; 4)

TAMBOR DE CRIOLA DO MARANHÃO. Os Tambores da Ilha. São Luís: Iphan, 2006.

YAOKWA - POVO ENAWENE NAWÉ. Vale do Juruena . Mato Grosso. [Mato Grosso]: Iphan, 2010.

MÉXICO

SISTEMA DE INFORMACIÓN CULTURAL DE MÉXICO (SIC). **Inventário do patrimônio cultural imaterial.** [online] Elaborado pela Red de Información Cultural, vinculada ao Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). Disponível em <http://sic.conaculta.gob.mx>. Acesso em primeiro semestre de 2011.