

Patrimônio Imaterial no Brasil e no México: políticas culturais e políticas públicas

Luana Soncini

Artigo desenvolvido no âmbito da 1ª Chamada Pública de Artigos do Centro Lucio Costa/CLC-IPHAN, Centro de Categoria 2 sob os auspícios da UNESCO.

**Rio de Janeiro
2017**

Resumo: Neste artigo são analisados alguns dos desafios do reconhecimento do Patrimônio Cultural Imaterial (PCI) no Brasil e no México, por meio da apreciação de documentos oficiais produzidos no âmbito desta política cultural, os *Dossiês* de registro realizados no Brasil e o *Inventario del Patrimonio Inmaterial* mexicano. Considera-se que este tipo de reconhecimento tem características específicas dada a natureza ampla do conceito de cultura que informa a concepção de PCI, o que resulta na incorporação de tensões sociais igualmente amplas no universo de atenção desta área de intervenção estatal, especialmente no que concerne às políticas de salvaguarda. Serão privilegiadas duas problemáticas específicas, comuns aos registros de ambos os países: as condições de vida das populações implicadas; e a relação historicamente conflituosa entre práticas culturais populares e o Estado, em virtude de instrumentos de regulação de diferentes naturezas. A partir da análise, compreende-se que são questões centrais para o enfrentamento da desvalorização destes bens culturais em seus contextos de produção e reprodução, de maneira que compreendê-las se torna fundamental para sua superação, com vistas a contribuir com os processos de salvaguarda.

Palavras Chave: Patrimônio Cultural Imaterial, Políticas Públicas Culturais, Cultura, Vulnerabilidade Social, Epistemologia.

Abstract: This article analyse some challenges to acknowledgment of the Intangible Cultural Heritage in Brazil and Mexico, through the examination of official documents produced in this cultural policy, *Dossiês* made in Brazil and the mexican *Inventario del Patrimonio Inmaterial*. It is considered that this type of acknowledgement has specific characteristics given the comprehensiveness of the concept of culture that informs the conception of ICH, which results in the incorporation of social tension equally comprehensive in the universe of this area of state intervention, specially in concern the safeguard policies. Priority will be given for two specific issues, common to the record of both countries: life conditions of population concerned; and the historically conflictual relationship between popular cultural practices and regulation tools of state from different natures. From the analyses, it is understood that are central issues to face the devaluation of these cultural items in their context of production and reproduction, so that study this subject deeper became fundamental to accomplish the objective to contribute with its continuity.

Keywords: Intangible Cultural Heritage, Cultural Public Policies, Culture, Social Vulnerability, Epistemology

Apresentação

O conceito de Patrimônio Cultural Imaterial (PCI) está relacionado à ampliação do conjunto de expressões, práticas e manifestações humanas consideradas do universo da cultura. Tal concepção resulta, por conseguinte, na ampliação dos aspectos da realidade sobre os quais a política de patrimônio relativa a este tipo de bem cultural intervém. Em termos mais concretos, significa que os procedimentos e ações para o reconhecimento e proteção do patrimônio material – valor atribuído a monumentos, conjuntos arquitetônicos, sítios arqueológicos – diferem substancialmente das ações necessárias para o reconhecimento e salvaguarda do patrimônio imaterial que, por sua vez, inclui celebrações, saberes culinários, técnicas artesanais e outros. Este artigo objetiva apontar algumas especificidades e desafios implicados nesta variação. Para isto, será realizada análise comparativa de documentos de identificação de bens culturais imateriais reconhecidos no Brasil e no México, focando especialmente no que se refere ao diagnóstico dos riscos aos quais estariam submetidos, e às respectivas proposições de

salvaguarda elaboradas em conjunto com estes estudos, no âmbito da política de reconhecimento do PCI destes países.

A fim de compreender o que fundamenta o reconhecimento desta gama de manifestações como patrimônio cultural, considera-se pertinente apresentar parte dos debates sobre o conceito de cultura. Em estudos contemporâneos, Raymond Williams identifica a concepção de 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). Nessa linha, podemos acrescentar a formulação de Meneses (1999), que define a cultura como do universo das necessidades:

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)

Tal definição é útil para entender a ampliação do universo de manifestações consideradas patrimônio, já que o PCI engloba tanto expressões artísticas mais comumente reconhecidas como do universo da cultura, quanto manifestações que não necessariamente seriam concebidas como tal em abordagem mais restrita. Uma técnica culinária, por exemplo, é passível de ser entendida como patrimônio *cultural* na medida em que responde à necessidade de alimentação com base em determinados sentidos e valores. Por esta razão, ela constitui, embora não exclusivamente, a experiência de uma dada ordem social.

Partindo de tal definição, Meneses sugere um modelo de atuação estatal que, pela convergência com relação à concepção de cultura que justifica o reconhecimento de práticas sociais variadas como PCI, contribui com a reflexão sobre esta política. O autor define que as políticas culturais “devem dizer respeito à totalidade da experiência social e não apenas a segmentos seus” (1999: 94), e acrescenta:

[...] 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, 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)

Políticas públicas culturais como a de PCI, dado o seu objeto, incidem sobre diversos âmbitos da vida social, incluindo, portanto, aspectos da existência que são objeto de regulação por parte de outros órgãos públicos não vinculados aos tradicionalmente relacionados à cultura. A política de PCI questiona, portanto, a dimensão cultural das demais políticas incidentes sobre o contexto de produção e reprodução destes bens culturais. Neste sentido, a articulação entre políticas públicas é definida como “um dos principais desafios da salvaguarda” (Iphan, 2010: 41) no Brasil, e a cultura é entendida como “eje transversal de las políticas públicas” (Galicía, Gutierrez, 2008: 33) no México.

O estudo comparativo entre as políticas de PCI do Brasil e do México enriquece a análise aqui proposta na medida em que ambos os países são de reconhecida importância em termos de políticas de patrimônio no contexto latino-americano, além de apresentarem semelhanças em

sua formação histórico-cultural, permitindo a comparação entre as opções de cada país diante de problemáticas similares. Ao mesmo tempo, estes países optaram por caminhos distintos no que concerne ao processo de reconhecimento deste novo tipo de bem cultural. Os Inventários realizados no Brasil resultam, em casos de avaliação positiva do órgão responsável, no *Registro* do bem, instrumento jurídico de reconhecimento semelhante ao Tombamento dos bens culturais materiais. O Inventário consiste num trabalho de reunião do máximo de informação e documentação possível sobre o bem cultural, incluindo o levantamento de estudos já realizados anteriormente, documentos escritos, audiovisuais, iconográficos, etc. Já no caso do México, o Inventário realizado refere-se ao território nacional, ou seja, ao invés da reunião exaustiva de documentos sobre um bem cultural, foi realizada extensa catalogação de bens culturais do território nacional mexicano. Os registros de cada bem são descrições sucintas, que passaram a compor o *Inventario del Patrimonio Inmaterial* do país, com vistas a nortear políticas públicas no sentido de promover a salvaguarda do bem. No entanto, não se caracteriza como um reconhecimento juridicamente amparado até o presente.

Para efeito da reflexão aqui proposta, é a partir da análise de documentos produzidos em ambos os países no contexto de identificação destes bens culturais como PCI¹ que se propõe identificar alguns dos desafios deste tipo de reconhecimento, especialmente no que tange a dois aspectos comuns: a ligação entre a continuidade das manifestações culturais e as condições de vida das populações implicadas; e a relação historicamente conflituosa entre práticas culturais populares e o Estado, que se dá, especialmente neste caso, através da aplicação de instrumentos de regulação estatal que comprometem a continuidade de tais práticas. Em razão do universo de documentos sujeitos à apreciação neste artigo, não serão abordados os desdobramentos do reconhecimento de cada bem cultural como PCI. A análise aqui desenvolvida não trata, portanto, do processo de salvaguarda em si, mas constitui um esforço de identificar, na forma como esta é concebida, a coexistência de modelos de superação com modelos de reprodução de determinadas condições que afetam a continuidade destas manifestações culturais. A complexidade da questão reside no fato de que o reconhecimento destas práticas como PCI, no

¹ O México disponibiliza publicamente apenas as fichas de registro dos bens constantes no Inventário nacional. Por isso, optou-se aqui por, no caso do Brasil, analisar os *Dossiês*, documentos mais sintéticos que são produzidos a partir dos inventários como ferramenta para a avaliação do Registro e/ou para a divulgação do bem. A fim de caracterizar esta documentação, é necessário mencionar que os registros do *Inventario* mexicano e os *Dossiês* de registro dos bens no Brasil não são documentos homogêneos entre si, sob diversos aspectos, o que indica a coexistência de procedimentos diversificados quanto à sua elaboração em ambos os países. Tal variação se evidencia tanto no que concerne ao aprofundamento de cada estudo, quanto no que diz respeito à sua autoria, que envolve órgãos públicos de diversas instâncias e também entidades da sociedade civil em alguns casos, além de, no Brasil, haver variação no contexto de elaboração deste documento no que diz respeito ao processo de reconhecimento, sendo em alguns casos subsidiário e em outros posterior à obtenção do Registro. No entanto, para a elaboração destes documentos há supervisão, capacitação e chancela dos órgãos federais responsáveis pela política nacional, o Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH) e o Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) no México, e o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), no Brasil, que além disso são os órgãos responsáveis por consolidar e publicar tais registros. A documentação mexicana analisada encontra-se disponível no *Sistema de Información Cultural* (SIC), acessível pelo endereço: http://sic.conaculta.gob.mx/index.php?table=frpintangible&estado_id=. Assim, as citações diretas de trechos das fichas de registro serão referenciadas com a sigla desta base de dados, e a data refere-se ao acesso aos registros (a data de inserção destes não é especificada na base de dados). Ainda assim, para permitir a localização do excerto citado, 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. Já no caso brasileiro foram analisados os *Dossiês* de cada bem, disponibilizados pelo IPHAN através do Banco de Dados dos Bens Culturais Registrados (BCR), no qual consta, além dos *Dossiês*, um conjunto de documentos que inclui 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. O BCR está acessível em: <http://www.iphan.gov.br/bcrE/pages/indexE.jsf>.

caso latino-americano, coloca em questão o próprio sistema de significações por meio do qual a manutenção das condições desiguais de vida da população nestes países não só foi construída, como é reproduzida e vivenciada até o presente. Há celebrações, tradições relativas à alimentação, técnicas e relações de produção que são igualmente passadas de geração para geração, conformam a identidade de grupos, e que não estão em risco, como as atualmente reconhecidas como PCI nestes países. O fato de que estas práticas culturais, e não outras, estejam em risco no presente, indica que elas são constituídas de sentidos e valores que competem com outros sentidos e valores em situação assimétrica. Reconhecer tais bens culturais como PCI implica, tendo em vista reverter os processos que os colocam em risco, no entendimento da natureza desta assimetria e nos mecanismos de reprodução do fenômeno.

Patrimônio Cultural Imaterial e condições de vida da população

Identifica-se, em meio às problemáticas registradas no conjunto de riscos aos quais os bens de PCI estariam submetidos no Brasil e no México, a recorrência de bens culturais produzidos em contextos de vulnerabilidade social. Serão destacados aqui dois fenômenos relacionados: a pobreza e a migração de grandes contingentes populacionais, sendo esta segunda mais característica do caso mexicano atualmente. A abordagem de tais questões comuns é, no entanto, bastante variada em ambos os países, como se apresenta a seguir.

No México, o fenômeno da migração constitui ameaça à continuidade de diversas práticas culturais reconhecidas como PCI, pois o deslocamento das populações pelo território desestrutura a coletividade produtora do bem, competindo diretamente com a dinâmica de produção e reprodução de sentidos coletivos que se daria por meio de tais práticas. No registro de *Las Malinches*, de Morelos, o principal risco identificado com relação à continuidade do bem é “Sobre todo la migración de la población, lo que representa menos recursos para llevar a cabo el evento” (SIC, 2014). A proposta de salvaguarda constante do documento, no entanto, prevê atuação restrita ao plano simbólico: “Se tiene planeado llevar a cabo una campaña de concientización acerca de la riqueza de esta tradición y lo que representa a nivel estatal y nacional” (SIC, 2014). À medida que se identifica que a diminuição de recursos humanos e materiais do grupo detentor para realizar a manifestação é o que, sobretudo, dificulta sua continuidade, entende-se que 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 própria necessidade de migrar, imposta à população local num contexto de alternativas escassas². O registro da *Danza del Baila Viejo: Ak ot tuba noxib*, do estado de Tabasco, por sua vez, aborda a questão de maneira mais ampla. Trata-se de uma dança essencialmente executada por homens, e que está sendo afetada, em parte, pela migração do contingente masculino da localidade. A proposição de salvaguarda elaborada no contexto da identificação do bem prevê que “Su salvaguarda conlleva el lograr que en los poblados exista un desarrollo sustentable que proporcione trabajo, salud y educación localmente.” (SIC, 2014) Aqui, a partir do reconhecimento da prática como PCI, é elaborada uma crítica às diversas políticas públicas incidentes sobre a população envolvida, e reconhecida a necessidade de atuar sobre o processo de degradação das condições de vida ao qual esta população está submetida.

Como mencionado, a pobreza é outro termo recorrente nas descrições de problemas que afetam a continuidade dos bens culturais inventariados no México. É o caso da celebração *K'intajimol*, que se realiza em municípios de Chiapas. Identifica-se como um dos principais

² 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.

riscos 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, 2014). Dentre as medidas de salvaguarda mencionadas na ficha de identificação, a que mais se relaciona com este problema em especial é a sugestão de “financiamiento o subsidio para la realización de estas celebraciones” (SIC, 2014). É provável que a demanda e os gastos para elaboração dos alimentos na situação da celebração, que é excepcional, seja maior do que de costume. No entanto, a ausência de recursos financeiros para a compra destes insumos – milho, feijão e carne – que são necessários para a elaboração dos alimentos que compõem a celebração, mas também fazem parte da alimentação regular deste grupo, evidencia uma situação de carestia. No entanto, a única ação prevista no documento com relação a este problema específico é um subsídio financeiro voltado pontualmente para a celebração. Ou seja, as privações cotidianas, porque não dizer, as dificuldades de sobrevivência das comunidades detentoras do bem cultural, não aparecem como objeto de preocupação no documento. Não significa que não tenham sido tomadas medidas para a solução do problema, dado desconhecido em virtude das limitações da documentação analisada, mas o fato de que tal questão sequer conste do registro evidencia que ela não foi considerada central na elaboração das propostas de salvaguarda.

O registro de *La Mojiganga*, de Morelos apresenta questão semelhante:

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, 2014, grifos nossos)

Novamente, diante da falta de recursos econômicos da população para a manutenção da prática, são propostas ações restritas, como exposições, produção de documentação audiovisual e de um equipamento cultural local. Tais ações podem se desdobrar em maior projeção da atividade e possível aumento dos recursos materiais da população, no entanto, constituiriam ações indiretas e de resultado incerto para um problema que, se não for solucionado, compete efetivamente com a sobrevivência da manifestação cultural, quando não, mais uma vez, do próprio grupo detentor.

O registro que menciona o problema da pobreza e no qual há previsão de ação de salvaguarda mais diretamente relacionada à necessidade de melhoria nas condições materiais de vida de seus detentores, do bem *Joyería de oro esmaltado*, estado de Yucatán, também apresenta questões importantes para o debate aqui proposto. Segundo a descrição de sua função social, a produção de joias 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 maia, tais como nascimento, batismo, matrimônio, etc. (SIC, 2014). Na descrição dos riscos à continuidade da prática se identifica que a demanda por joias produzidas nos moldes da *Joyería de oro esmaltado* está muito reduzida tendo em vista as dificuldades econômicas às quais esta população indígena está submetida, estando tais famílias impedidas de consumir este tipo de artefato produzido por seus artesãos e, por conseguinte, impedidas de comunicar, vivenciar e reproduzir esta ordem social por meio de tais símbolos. A salvaguarda do bem, neste contexto de reconhecimento, 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, 2014)

A busca de mercados alternativos poderia manter a produção destes acessórios, mas não salvaguarda a imaterialidade do bem, ou seja, os valores e costumes que dão sentido a tal produção, que formaram ao longo de gerações a estética peculiar e os signos ali representados. Vendidas para fora destas comunidades as joias não respondem à necessidade, lembrando os termos de Menezes (1999), de marcar as etapas de vida destas mulheres em seus contextos familiares. Como afirma Smith:

The emphasis on materiality, and the experiences it represents, is fundamentally different from a sense of heritage as oral tradition, skills and knowledge – simply because the sense of audience for these performances is so very different. Underlying the notion of monumentality is the idea of its universal applicability, that it has a universal audience. [...] Intangible heritage, such as oral histories and traditions, tend to address much smaller audiences as intimate performances of cultural continuity and identity creation. (Smith, 2006, 109)³

No caso analisado, a indicação de salvaguardar a prática através da venda para fora da comunidade evidencia um deslocamento do valor do bem cultural para a sua materialidade, minimizando não só a importância das motivações que fundamentaram o desenvolvimento desta técnica, como da continuidade da fruição do bem cultural pelo grupo detentor. É importante explicitar que tal questionamento não se volta necessariamente contra a expansão do mercado para este produto, o que, inclusive, pode ser uma demanda de seus produtores. No entanto, se não enfrentada a dificuldade material imposta às famílias originalmente consumidoras do produto, o bem cultural deixa de responder à necessidade para a qual foi criado e que lhe deu este determinado sentido até o momento. Pode obviamente mudar de sentido, reproduzindo e comunicando a partir daí a ordem social da produção de mercadorias. Esta última, no entanto, não está ameaçada atualmente, e não constitui objeto de atenção desta política de reconhecimento e salvaguarda, ao contrário, constitui um risco – identificado por Antônio Arantes como um desafio aos segmentos sociais envolvidos nestas políticas – de perda “dos direitos de criação e autoria, em face das características altamente competitivas do mercado envolvente” (Arantes, 2004:18).

³ Em tradução livre: “A ênfase na materialidade [do patrimônio], e as experiências que isso representa, são fundamentalmente diferentes da percepção de patrimônio como habilidades, conhecimento e tradição oral – simplesmente porque a percepção do público diante destas manifestações é muito distinta. É intrínseca à noção de monumentalidade a ideia de sua validade universal, que tem um público universal. [...] O patrimônio imaterial, assim como histórias e tradições orais, tende a direcionar-se a públicos muito menores, como manifestações de continuidade cultural e criação de identidade.” Além disso, a concepção de valor cultural que norteia o reconhecimento do PCI questiona, também, o próprio modelo de valorização das políticas de patrimônio material. Conforme aponta Smith, quando a Convenção de 2003 define uma interdependência entre patrimônio cultural material e imaterial, se sugere a possibilidade de estender a definição de patrimônio não só para além do monumental, mas também desafia as concepções dominantes acerca da natureza inerente do valor e do significado do patrimônio material (Smith: 2006, 108). Dessa forma, também o valor, aparentemente intrínseco, do bem material, aparece como uma resposta a determinadas necessidades de construção de valores no presente. No entanto, verifica-se nesta relação uma via de mão dupla. Se por um lado a concepção do PCI pode ter implicações na definição de patrimônio material, os moldes de atribuição de valor característicos do reconhecimento do patrimônio material seguem informando o reconhecimento do PCI, indicando desafios de superação deste modelo, como no caso da *Joyeria de Oro Esmaltado*. A tensão inscrita neste aspecto do reconhecimento do patrimônio imaterial, o dos critérios e sujeitos credibilizados para a atribuição do valor *patrimônio* foi analisada, para os casos do Brasil e do México, no artigo Política de Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil e no México: democratização da atribuição do valor “patrimônio cultural” (SONCINI, 2013).

Assim, em grande parte dos registros mexicanos, embora se reconheça que a precariedade das condições de vida dos grupos detentores destas práticas ora valorizadas como patrimônio seja fonte recorrente da instabilidade e risco aos quais tais manifestações culturais estão submetidas, as propostas de salvaguarda ignoram ou minimizam a importância deste aspecto específico.

No Brasil, também são identificadas demandas econômicas e sociais no diagnóstico das condições e riscos aos quais os bens culturais reconhecidos como PCI estão submetidos. No Dossiê da *Festa do Divino Espírito Santo*, de Pirenópolis, estado de Goiás, são elencadas questões decorrentes de deficiências dos serviços públicos, indicando que, para a continuidade da prática cultural reconhecida, será necessária intervenção dos órgãos responsáveis pela política cultural em questão:

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 caso, o reconhecimento da manifestação cultural como PCI resulta na identificação, para fins de salvaguarda, de necessidades como a ampliação do acesso da população aos bens e serviços sociais básicos na cidade. Aqui, assim como verificado no México, o deslocamento da população, provocado pelo agravamento da precariedade nas suas condições de vida, afeta a continuidade da celebração e, à medida que se reconhece no fenômeno de expansão urbana desordenada – portanto não acompanhada da descentralização dos serviços sociais públicos –, risco à manifestação cultural registrada, indica-se nas proposições de salvaguarda que o IPHAN deverá atuar, ainda que indiretamente, sobre aspectos da realidade que não estariam entre suas prerrogativas. Como mencionado anteriormente, não se trata aqui da análise da execução destas políticas, não são objeto deste estudo os desafios e entraves relativos à articulação intersetorial no Estado, mas destaca-se um caso em que foi concebida a necessidade de ações de salvaguarda relacionadas a âmbitos externos ao universo de atuação dos órgãos culturais, como no caso da *Danza del Baila Viejo*, de Tabasco, no México.

No Dossiê de registro do *Samba de Roda do Recôncavo Baiano*, por sua vez, a maneira como a salvaguarda aparece concebida remete aos registros mexicanos em que a vulnerabilidade social dos detentores não é abordada, apesar de reconhecida como componente de risco à continuidade da prática cultural. Identifica-se que a pobreza constitui significativa ameaça à manifestação, e acrescenta-se a dimensão simbólica inerente a esta condição no contexto histórico 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)

A identificação dos entraves para a continuidade da manifestação cultural relaciona fenômenos referentes à totalidade da experiência social da qual ela faz parte. A condição simbolicamente degradada dos detentores do bem cultural em suas comunidades de origem, que ocorre principalmente por razões econômicas, influi negativamente nos processos de transmissão da prática para as novas gerações. A desvalorização da manifestação cultural pelos membros mais jovens da comunidade se dá na esfera simbólica, mas se origina nas condições materiais de existência às quais esta população está submetida. No entanto, o plano de salvaguarda prevê atuação quanto à “desvalorização” do bem cultural em si, não concebendo a necessidade de atuar sobre o aspecto que está na natureza deste fenômeno. Propõe-se, no documento analisado, que a revalorização poderá se dar através do próprio reconhecimento como patrimônio, além da difusão em suportes variados e do incentivo a apresentações para outros públicos, ou seja, propõe atuar na “cultura” em sentido estrito, como segmento da realidade, e não na totalidade daquela experiência social. Assim, o fenômeno identificado no Dossiê como principal gerador da desvalorização do bem cultural no contexto das comunidades detentoras não é alvo de previsão de ações de salvaguarda compatíveis.

Os riscos aos quais estes bens culturais estão sujeitos evidenciam que uma política cultural como a de PCI, baseada em um conceito amplo de cultura, envolve o enfrentamento de tensões sociais igualmente amplas. Conforme define Arantes:

[...] para compreender a construção do patrimônio enquanto prática social, importariam não os resultados cristalizados nos objetos e calendários festivos e a sua conservação, não a conservação dos usos e costumes, mas a dinamização das condições sociais e históricas que configuram as suas condições de reprodução. (2004: 17)

Nesta linha, vale ressaltar que os registros analisados neste item, nos quais o problema da vulnerabilidade social foi identificado como risco importante para a continuidade do bem cultural, se referem a atividades coletivas, celebrações de diversas naturezas que respondem às necessidades destes grupos de interação social comunitária, geralmente em locais públicos. A precariedade das condições de vida destas populações impacta nestas atividades porque também ela é um problema coletivo a ser enfrentado como tal. A identificação da necessidade de mobilização dos órgãos públicos existentes voltados para o enfrentamento da vulnerabilidade social não é um traço comum e nem preponderante nos documentos analisados no Brasil e no México, embora os problemas sociais em parte decorrentes da insuficiência destas políticas sejam, estes sim, fontes recorrentes de risco à continuidade destas manifestações culturais.

Cultura popular e regulação estatal

Será objeto de análise, a partir daqui, um segundo conjunto de problemas comuns identificados em registros realizados no Brasil e no México, a saber, a relação entre práticas culturais populares e instrumentos de regulação estatal. Ao longo da história da América Latina, diversas práticas produtivas ancestrais da população, que se mantiveram e desenvolveram à margem do sistema de produção hegemônico⁴, foram colocadas em situação de ilegalidade.

⁴ Por esta característica, dentre outros aspectos, adotamos aqui o conceito de “cultura popular”. Conforme define Chauí, “não trataremos a cultura popular, no Brasil [estendendo, neste estudo, também ao México] pelo prisma de uma totalidade que se põe como antagonista à totalidade dominante, mas como conjunto disperso de práticas, representações e formas de consciência que possuem lógica própria (o jogo interno do conformismo, do inconformismo e da resistência), distinguindo-se da cultura dominante exatamente por esta lógica” (2014: 28).

Hoje, diante do reconhecimento como PCI dos saberes que envolvem tais práticas, as restrições ou proibições que as limitam, normatizações oriundas de outros âmbitos de atuação estatal, vêm sendo colocadas em questão. Os casos analisados a seguir tratam, em termos gerais, da incompatibilidade entre as formas tradicionais de transformação da natureza – implicadas na execução de técnicas artesanais que envolvem a produção de artefatos e alimentos – com as normatividades na maioria das vezes estabelecidas para limitar ou expandir, dependendo do caso, a exploração da natureza em escala industrial⁵.

Um dos problemas recorrentes nos registros mexicanos e brasileiros é a dificuldade de acesso a matérias primas, ensejando discussões quanto à regulação do uso dos recursos naturais, e apontando a necessidade de articulação com órgãos ambientais no âmbito desta política cultural. No caso do reconhecimento das técnicas artesanais tradicionais *Mascarería (de madera)*, *tallado*, *pintado* e também da *Elaboración, decorado y tallado de piezas en madera de zompantele*, ambas do estado mexicano de Guerrero, a escassez de madeira na região levou os grupos detentores a adquiri-la no estado de Puebla, que, no entanto, criou “restricciones [...] por estar coadyuvando al detrimento del medio ambiente de la región” (SIC, 2014). Como pode se dar a salvaguarda da prática sem prejuízo da proteção ambiental? Neste caso, torna-se necessária a negociação de prioridades ou regulamentos específicos entre os órgãos ambientais e os de cultura. Não fica claro se a escala da produção destes artefatos seria responsável pela escassez da madeira, ou se há outras atividades produtivas que se utilizam da mesma matéria prima. As fichas de registro no Inventário, no entanto, não trazem maiores informações, nem sugestões de salvaguarda.

Outro caso similar é o da *Talla de lechuguilla*, do estado de Nuevo León. Identifica-se que a prática vem sofrendo diminuição por diversos fatores, dentre eles a proibição da coleta da lechuguilla 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, 2014). Na definição das funções sociais do bem, o registro fornece avaliação positiva à prática, identificando-a, inclusive, como aproveitamento de um recurso natural. Dessa forma, o relatório, ainda que de maneira indireta, descridibiliza a proibição na medida em que não menciona suas possíveis justificativas e, ainda, acrescenta valor positivo à atividade. Afirma também 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, 2014). Ou seja, a clandestinidade em que a atividade é colocada consiste em uma das ameaças atuais à sua manutenção. No entanto, ao final do relatório, define como medida de salvaguarda “crear estímulos y políticas para la recuperación y reconocimiento del oficio” (SIC, 2014), constituindo uma proposta vaga, que não chega a mencionar nenhum tipo de negociação em âmbito estatal para revogar a proibição.

Já no caso do reconhecimento da *Fiesta del año nuevo de los Kikapúes*, realizada em Coahuila, ao contrario dos anteriores, se define que “es conveniente que alguna institución gubernamental pueda apoyar en gestionar el permiso a la SEMARNAT [Secretaria de Meio

⁵ Além dos casos que serão analisados a seguir, sobre práticas marginalizadas, vale a pena mencionar que, por vezes, o reconhecimento do PCI envolve o enfrentamento da marginalidade imposta ao grupo detentor do bem cultural em si de maneira mais explícita e direta. Destaca-se 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)

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, 2014). Neste caso, portanto, se nomeia mais claramente a necessidade de mediação entre o grupo e o órgão de regulação responsável, para que a população dê prosseguimento à prática sem constrangimentos.

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 que o consumo desta espécie de tartaruga é elemento constitutivo da identidade cultural de um grupo, conforme descreve:

La tortuga, o caguama como se le llama tradicionalmente en Sudcalifornia, ha formado parte de la dieta de sus habitantes desde el periodo prehispánico. Hasta hace algunas décadas la caguama se consumía lo mismo en ranchos que en ciudades, se comercializaba abiertamente, era una tradición. Los colonos que poblaron la media península después del periodo misional, en particular los que se asentaron en las costas, consumían la caguama, como un recurso más que el mar les proporcionaba. El consumo de la carne de caguama se convirtió al paso del tiempo en un elemento cultural de Sudcalifornia. [...] En ranchos y pueblos costeros es común esa práctica pues se encuentra estrechamente ligada a las costumbres transmitidas por sus mayores. (SIC, 2014)

Ao mesmo tempo, a captura de tartarugas marinhas é proibida em território nacional. 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, 2014). A proibição, que vale para todo o país, refere-se à caça predatória e em larga escala de uma espécie ameaçada de extinção, o que justificaria a penalidade descrita. No entanto, tais costumes locais, que promovem um consumo de diferente natureza e escala, e o relatório assegura que os habitantes da região “se encuentran ajenos al tráfico y comercialización de la especie”, foram ignorados em sua particularidade quando do estabelecimento de tal legislação. Pode-se dizer que a prática local era até então invisível do ponto de vista do Estado, ou, mais precisamente, dos órgãos ambientais reguladores. O termo *invisível* é utilizado aqui remetendo à análise dos mecanismos de dominação cultural definidos por Boaventura Sousa Santos (2010). O autor defende o que chama de *sociología das ausências*, que estudaria a lógica de produção ativa de *não-existência* de determinadas culturas, povos e epistemologias alternativos ao sistema hegemônico (Santos, 2010: 37). Dentre os mecanismos que descreve, identifica-se num caso como este o da produção da não existência destas práticas culturais a partir da preponderância de um suposto “global” que invisibiliza o “local”. Definidos os aspectos culturais considerados universais, estes se tornam critério a partir do qual todos os demais são parciais e locais, não são dignos de nota, por assim dizer. Desta forma, práticas como o *Consumo de carne de Caguama*, embora sejam centrais para a vida do grupo, não são consideradas na regulação estatal⁶. Neste momento, a

⁶ Considera-se pertinente mencionar os demais mecanismos à medida em que se manifestam em graus variados em outras experiências de registro analisadas adiante. Boaventura identifica cinco mecanismos fundamentais a partir dos quais se daria o fenômeno de dominação cultural. 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 das hierarquias produzidas socialmente – portanto, intencionalmente –, com destaque para o emprego das noções de raça e gênero. O quarto, por sua vez, foi descrito no corpo do texto. Por fim, o quinto mecanismo seria o de classificação de formas de

importância da prática foi tornada visível pelo órgão cultural e, desta forma, se impõe um processo de negociação dos termos da legislação em questão. O reconhecimento visa permitir que a prática seja descriminalizada, pois a proibição é 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, “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, 2014, grifos nossos). Assim, incidem sobre a prática cultural concepções distintas, configurando, a partir deste reconhecimento, necessidade de negociação 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 cultural que se configura como elemento identitário de determinada população, e por isso inserida no Inventário de PCI do país. 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, 2014, grifos nossos) A salvaguarda consiste, neste caso, precisamente na reversão do processo de invisibilidade de aspectos da cultura da população. A “revalorização” proposta tem um significado mais preciso, pauta a necessidade de que os costumes e tradições sejam considerados relevantes na elaboração do sistema de direitos e regulação da nação. Em outras palavras, o reconhecimento como PCI indica a necessidade de que este tipo de *valor* seja também considerado determinante na elaboração de respostas no que se refere às questões ambientais, e que, portanto, constitua parte de sua *dimensão cultural*, retomando os termos de Meneses (1999).

No Brasil são encontradas questões semelhantes às identificadas no México. A análise das ações de salvaguarda propostas nos documentos produzidos no âmbito desta política no caso brasileiro, por sua vez, traz novos elementos para o debate, haja vista que a aplicação dos processos de salvaguarda encontra-se mais avançada, dada a validade jurídica do reconhecimento, evidenciando os impasses, bem como a amplitude dos objetivos considerados aqui intrínsecos a esta política cultural.

Nos Dossiês de registro do *Modo de fazer Viola-de-Cocho* e do *Ofício das Paneleiras de Goiabeiras* relata-se que os detentores destes bens culturais mantinham atividades extrativas ancestralmente relacionadas ao ofício, mesmo em condição atual de ilegalidade. A extração da madeira para a confecção da viola foi tornada ilegal e os meios para requerer licença para a atividade não eram acessíveis aos luthiers por diversas razões. O caso se assemelha ao *Consumo de carne de Caguama*, ou seja, a legislação passa a existir para controlar o uso do recurso natural em larga escala, e prejudica, indiretamente, a atividade cultural ancestral. A distância entre esta população e o Estado aparece de duas formas: de um lado, agentes do órgão regulador desconhecem ou desconsideram a prática cultural, e de outro, agentes da prática cultural desconsideram a regulação e, mesmo em situação 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

exemplar. 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 científico, a técnicas artesanais que, por sua vez, 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 combater – embora possa contribuir, conforme o tipo de abordagem – a noção de que tais manifestações constituem resquícios do passado.

repressão, desconhecem os mecanismos para reivindicar e obter licença para a atividade. O reconhecimento deste ofício como PCI incluiu, como medida de salvaguarda, o “licenciamento do corte, por artesãos, para a extração controlada e progressão de replantio das espécies vegetais” (Modo..., 2009: 73), de maneira que o órgão cultural auxiliou a negociação da permissão para a exploração do recurso junto aos órgãos ambientais.

No segundo caso, das Paneleiras de Goiabeiras, a questão se tornou ainda mais complexa. 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]”⁷. Assim como no caso da Viola-de-Cocho, o reconhecimento deste ofício como PCI foi importante viabilizador da obtenção de licença para a extração das matérias primas necessárias junto ao órgão ambiental estadual, tendo o IPHAN oferecido apoio e orientação ao grupo detentor do bem cultural (Ofício..., 2006: 4748). No entanto, a relação deste grupo com o meio ambiente, apesar de formalizada nos termos legais correspondentes, evidencia uma tradição distinta da atualmente hegemônica no que concerne ao uso dos recursos naturais e, neste aspecto, é possível depreender da análise do Dossiê de registro que há dificuldades em avançar.

A primeira questão colocada refere-se à principal matéria prima para a confecção das panelas, o barro específico existente na região. Segundo os estudos realizados durante o processo de reconhecimento do bem cultural, o barreiro de onde é extraído o material estaria em vias de esgotamento. Consta do Dossiê a necessidade de: “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). A ação imediata – realizada no contexto de reconhecimento da prática, no que se refere a este problema, é assim descrita:

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) Se é algo que deve ser “trabalhado” com as paneleiras, é evidente que houve resistência por parte delas em concordar com a finitude do recurso natural. A fonte do conhecimento que elas acessam para tal conclusão, a ancestralidade deste uso, ainda que seja elemento simbólico central para o reconhecimento da prática como patrimônio⁸, é desqualificada como crença. A questão que se

⁷ 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.)

⁸ 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

pretende colocar aqui se evidencia em outros trechos do mesmo Dossiê, merecendo análise mais detida. Além da extração do barro, outra matéria-prima fundamental para a fabricação da panela é a casca do mangue-vermelho⁹, retirada por quatro 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 parceria com o Centro de Tecnologia Mineral – Cetem¹⁰.

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)

Destes trechos projeta-se como questão qual a *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 extração dos recursos, de conhecimento exclusivo dos meios científicos. 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). 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 atualmente e devem ser modificadas. É possível que a justificativa para a desvalorização destas práticas tradicionais seja a identificação de um aumento na produção, e/ou diminuição do estoque destes recursos atualmente. Mas, ainda assim, o que se pretende destacar nesta análise é que não foi considerada, ao menos neste momento inicial do reconhecimento, a possibilidade de que, partindo do repertório de conhecimentos acumulados pelo grupo detentor ao longo de séculos,

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: 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.

⁹ Utilizada para compor o tanino, que reveste a panela.

¹⁰ “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)

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), Cunha (2009) e Santos (2010). O primeiro autor identifica que a desqualificação dos padrões de conhecimento alheios ao hegemônico 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: 37-40), ou como “verdade absoluta”, como o refere também Cunha (2009: 301)¹¹. Assim, sequer é cogitada outra abordagem que não a de “difundir” este conhecimento científico, considerado único correto e evidente, e adotar as medidas de controle ambiental criadas neste contexto: “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 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), com igual valor, nas diferentes tradições de produção de conhecimento.

No caso do *Ofício das Paneleiras de Goiabeiras* se evidenciou a desautorização de parte dos conhecimentos relacionados ao ofício, indicando limitações do reconhecimento, ao menos na forma como aparece no documento em questão. O mesmo se verifica nas negociações implicadas no reconhecimento do *Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas* conforme descritas no Dossiê. O processo de produção do alimento não condizia com determinações dos órgãos de vigilância sanitária federais e estaduais. A demanda por este reconhecimento se deu a partir da organização dos produtores envolvidos, mobilizados contra

¹¹ A ideia de finitude dos recursos naturais, bem como as maneiras de lidar com esta problemática, são tão estabelecidas que a visão divergente parece absolutamente equivocada, impossibilitando o diálogo. Neste sentido, 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, podem oferecer elementos importantes para a discussão da superação dos modelos de hierarquização de conhecimentos que estão em jogo nesta discussão. O autor não defende que se deva abdicar dos pressupostos científicos adotando os conceitos de outras culturas – atualizando-os para nós – mas de que é necessário, caso haja interesse em estabelecer uma relação simétrica, assumi-los como *conceitos equivalentes*. Ao longo de seu estudo, o autor demonstra como o mecanismo de dominação reside, além de outros aspectos, na dificuldade de reconhecer os *pressupostos* que conformam o universo hegemônico de conceitos. Em um dos casos que analisa, evidencia-se um destes pressupostos: a noção de que todos os seres humanos sejam compreensíveis através de uma teoria biológica. 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 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) Ambos pautam a dificuldade, por parte do grupo detentor dos pressupostos epistemológicos hegemônicos, de reconhecê-los como parciais e historicamente produzidos, tal qual os demais. 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 aqui está implicada uma relação explicitamente política e historicamente assimétrica, suas contribuições sugerem que o diálogo democrático entre as partes envolvidas requer, especialmente dos agentes do Estado, que sejam capazes de considerar os conceitos produzidos no contexto das culturas populares como conceitos equivalentes.

a lei sanitária de 1952 (Decreto 30.691), que desde então proibia a venda de produtos de leite e derivados sem processo de pasteurização, processo que não é realizado na fabricação artesanal do queijo mineiro. 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. Este, juntamente com o *Consumo de carne de Caguama*, bem imaterial registrado no México, constitui mais um exemplo de distanciamento entre a normatização geral, neste caso a certificação de alimentos, e as práticas culturais locais, que seguem regimes e normas de produção distintos, colocados em situação de clandestinidade pelo Estado.

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 [...] 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 no enfrentamento do problema. No entanto, assim como no caso das paneleiras, mantém-se a questão sobre qual o papel dos detentores deste conhecimento no processo de negociação, ou “sensibilização”, das autoridades de sanidade pública. Alçado o conhecimento dos queijeiros à categoria de patrimônio nacional, como seus detentores puderam dialogar com os agentes estatais, detentores do conhecimento científico que, por sua vez, havia fundamentado a condição de ilegalidade imposta à produção que deriva de tais conhecimentos tradicionais? O excerto que segue denota a tensão que permeia este diálogo:

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. Os queijeiros têm saudades do *gosto, dos instrumentos, do queijo* em si, e reconhecem a *qualidade sanitária* do produto atual. Teriam estes aspectos o mesmo peso para o queijeiro? Ou seja, a

qualidade sanitária tem o mesmo valor que o *fazer* – inscrito nos instrumentos, 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 pingo e à higiene os bons resultados no processo*. Em Serra do Salitre, há um ditado que diz: “Para queijo inchado, pingo 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 fôrmas 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 indicam 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*”¹¹ 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 queijeiros e os institutos de pesquisa e regulamentação envolvidos é assim normatizada¹²:

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 Dossiê (Queijo..., 2006: anexo 6), não consta qualquer menção diretamente associada aos critérios de salubridade estabelecidos

¹¹ Novamente retoma-se o termo pejorativo em relação às convicções dos detentores, como no caso das paneleiras. Ainda que romantizado, neste caso, o termo *crença* indica, em ambas as circunstâncias em que aparece, algo irreal, insuficiente como conhecimento da realidade concreta.

¹² 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.

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 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. Os pressupostos continuam a ser primordialmente de natureza científica utilizada de forma autoritária¹³, ou seja, advém de modelo de conhecimento engendrado por outra tradição, alheia aos queijeiros, mantendo relação de assimetria entre estes dois tipos de conhecimento. Apesar de um deles ser reconhecido como patrimônio, não é conhecimento equivalente ao outro.

Neste subitem foram reunidos casos que, além de apontarem a necessidade de ampliação dos aspectos da realidade sobre o qual devem incidir as ações para o reconhecimento e salvaguarda dos bens de PCI, exemplificam a importância de discutir a “dimensão cultural” das demais ações do Estado, retomando os termos de Meneses (1999). Por se tratarem de atividades produtivas, neste caso, elas confrontam a relação de produção dominante, porque se mantiveram como forma de produção diversa desta. O fato de necessitarem atualmente de ações de salvaguarda advém, ao menos em alguma medida, dos esforços sistemáticos, empreendidos ao longo de gerações, no sentido de suprimi-las enquanto alternativa de produção, seja pela proibição diretamente relacionada à prática, ou pela sua invisibilidade, *não-existência* perante o Estado. A tentativa aqui desenvolvida de identificar a permanência de parte dos mecanismos que compõem o fenômeno no próprio processo de identificação e reconhecimento destas práticas como patrimônio objetiva contribuir para a superação destes modelos, e, portanto, para a salvaguarda dos bens reconhecidos. Neste sentido, Antônio Arantes elenca entre os desafios colocados à população envolvida nesta política pública na sua interação com as agências executoras: “O controle das formas costumeiras de transmissão dos conhecimentos e formação de novos executantes, uma vez que elas se estruturam segundo ordenações específicas das relações sociais (de gênero, entre gerações, hierarquias, instâncias de legitimação etc.). (Arantes, 2004:18) Nos casos aqui analisados,

¹³ 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, como a artesanal, pois serviriam para justificar a primeira como superior às demais. Além disso, aponta para o caráter recente destes critérios aliados à produção industrial na história da produção de alimentos, especialmente quando comparados com formas tradicionais de produção (Cruz, 2009: 10). Nestes termos, a negociação mencionada no Dossiê implicaria na adoção, ao menos conjunta, de critérios baseados em conceitos e pressupostos projetados pela tradição que agora está sendo reconhecida como patrimônio. O estudo ampara o contraponto aqui colocado à medida em que, também ele, advém de debates em âmbito acadêmico-científico. Desta forma, apesar da debilidade primordial do argumento no contexto da discussão aqui proposta – como se apenas o conhecimento científico fosse autorizado para contrapor a si mesmo – aponta-se que mesmo este modelo de conhecimento, utilizado de maneira autoritária em determinados contextos, é passível de revisão desde que haja disponibilidade em rever os parâmetros estabelecidos com base em critérios partilhados com as demais formas de conhecer.

quando ocorrem mediações por parte dos executores desta política cultural no que se refere a outros órgãos de regulação estatal, verifica-se a possibilidade de perda do controle, por parte da população envolvida, das formas costumeiras de transmissão de conhecimentos. É o caso dos casqueiros, paneleiras e queijeiros que necessitam de nova “formação”, na qual terão que adquirir conhecimentos cujos pressupostos são de controle exclusivo de técnicos que detém o saber científico sobre determinados processos que envolvem tais ofícios. É relevante também a contribuição do antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, responsável por políticas culturais voltadas à cultura popular no México no início da década de 1980, no que se refere às possibilidades de interação entre formas de conhecer. Em 1986 formulou a “teoria do controle cultural”, a partir da qual desenvolve estudos e proposições políticas voltadas especialmente para o que define como “grupos étnicos”. Esta teoria é de interesse para a discussão sobre a interação dos grupos detentores destes bens culturais em relação aos agentes executores desta política porque ressalta a importância dos instrumentos de decisão que o grupo possui sobre os 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.” (1988:04). Desta forma, identifica que a relação com elementos culturais alheios ao grupo – nos casos analisados trata-se do saber científico – pode estar sob o controle do grupo, conformando sua “cultura própria”, ou, ao contrário, ser-lhe imposta, tornando este aspecto do bem cultural alheio ao grupo. Portanto, a crítica aqui formulada não se volta contra o acesso do grupo a outras formas de conhecimento, mas aponta a possibilidade de maior interação entre os conhecimentos de cientistas e produtores de bens culturais. A medida desta interação poderia ser orientada pela importância conferida à decisão dos grupos detentores sobre sua própria prática cultural, como elemento central para a salvaguarda.

CONCLUSÃO

Como se pode verificar nos casos mencionados neste artigo, os grupos detentores dos bens culturais agora reconhecidos como PCI encontram-se submetidos a uma série de pressões que interferem na continuidade de suas práticas culturais tradicionais. Tais pressões constituem fator de desagregação social e desvalorização interna destas práticas no contexto dos próprios grupos. Decorrem de fenômenos históricos e sociais amplos, que extrapolam, inclusive, os limites das fronteiras nacionais – como se pode observar nas correspondências evidenciadas através da comparação entre os dois países selecionados para este estudo. Obviamente, a possibilidade de intervenção estatal sobre tais fenômenos é limitada. A discussão aqui proposta objetiva, no entanto, apontar a necessidade de aprofundar os mecanismos de ação estatal dentro das possibilidades existentes no contexto atual. Não é incomum encontrar casos de bens culturais reconhecidos como PCI que vem sendo objeto de políticas culturais desde pelo menos os anos 1980. As problemáticas que envolvem a continuidade destas práticas culturais e a atuação prevista também não guardam grandes variações.

Para citar dois exemplos nos países estudados, temos políticas culturais de incentivo à continuidade da *Pintura sobre papel amate*, no México, e do *Modo de fazer viola-de-cocho*, no Brasil há cerca de trinta anos. No México, uma das primeiras ações do Museo Nacional de Culturas Populares no início de 1980 foi a organização de uma exposição das obras realizadas por meio desta técnica, a publicação de um livro e a realização de encontros para discutir o tema com artistas envolvidos (Batalla, 1983:155). Hoje, dentre os 248 bens culturais identificados no México, figura a *Pintura sobre papel amate*, registrada no estado de Guerrero. As ações

propostas atualmente repetem as anteriores: os mestres necessitarão ser identificados e reunidos, a história do grupo estudada, e se pretende realizar publicações para a difusão do bem cultural. Verifica-se, portanto, descontinuidade e ineficácia de tais ações, haja vista que a prática cultural segue em risco de desaparecimento. No Brasil, por sua vez, foram realizadas pesquisas etnográficas, exposições e publicações, já em 1988, para a valorização da Viola de Cocho e de seus produtores, no âmbito de atuação do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP) (Vianna, 2005:55). Reconhecido como PCI atualmente, foram realizadas novas pesquisas sobre a atividade, também sob a responsabilidade do CNFCP. Um de seus pesquisadores, Edilberto José de Macedo Fonseca, destaca:

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. (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 suas condições de reprodução. Tais ações contribuíram mais para a construção de ícones regionais ou nacionais do que para a valorização de seus produtores e da prática em seu contexto de produção. Agravando mais ainda a ineficácia destas políticas anteriores, seguiram incidindo sobre os produtores, em alguns casos, intervenções estatais restritivas e até punitivas. A análise aqui empreendida, sobre a concepção das ações de salvaguarda para estes bens hoje reconhecidos como PCI – e não sobre os possíveis entraves e dificuldades de execução destas ações – aponta que um dos desafios primordiais desta política é a superação do modelo de ações segmentadas, no âmbito das políticas culturais, e também o enfrentamento da tradição autoritária de intervenção estatal. A forma como é concebida a atuação estatal pelos técnicos responsáveis, em inúmeros casos, evidencia a continuidade de um tipo de atuação restrita à área da cultura – que resulta em exposições, publicações e divulgação do bem cultural em suportes variados – e, nos casos em que a previsão de salvaguarda extrapola este âmbito de intervenção, ainda assim permanecem patentes dificuldades de interromper o processo de desvalorização destes sujeitos e de seus conhecimentos, tarefa fundamental para a salvaguarda destes bens culturais.

BIBLIOGRAFIA

- ARANTES, Antônio Augusto. O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua salvaguarda. **Resgate**. Campinas, v. 13, p. 11-18, 2004.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. El Museo Nacional de Culturas Populares. **Nueva Antropología**. México, Vol V, n. 20, pp.151-155, 1983. Disponível em <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/20/doc/doc10.pdf>. Acesso em 11 dez 2014.
- _____. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. **Anuario Antropológico/86**. Disponível em: <http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/TeoriadelControl.pdf>. Acesso em 29.09.2010.
- CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e Resistência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2014.
- 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: SOBER, 2009. Disponível em <http://www.sober.org.br/palestra/13/846.pdf>. Acesso em 25 mai 2010.

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

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 10 jul 2010.

GALICIA, Griselda Garcia; GUTIERREZ, Marco Antonio Jacobo. Diversidad y patrimonio cultural inmaterial: la experiencia mexicana. In: UNESCO. **Oralidad**. Anuario 15. Habana, 2008. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001785/178550s.pdf#178633>. Acesso em 25 mai 2010.

INSTITUTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **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: DPI, 2010. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=1800>. Acesso em 24 fev 2011.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. 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.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado em América Latina**. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: IIDS, 2010.

SMITH, Laurajane. **Uses of heritage**. Routledge: New Edition, 2006.

SONCINI, Luana. Política de Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil e no México: democratização da atribuição do valor "patrimônio cultural". In: Encontro Internacional: Participação Democracia e Políticas Públicas. 2013, Araraquara. **Anais...** Araraquara [s.n.], Disponível em: <http://www.fclar.unesp.br/Home/Pesquisa/GruposdePesquisa/participacaodemocraciaepoliticaspUBLICAS/encontrosinternacionais/pdf-st08-trab-aceito-0086-3.pdf>. Acesso em 03 de abril de 2015.

VIANNA, Letícia. 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.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, Abr. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v8n1/9643.pdf>. Acesso em 24 fev 2011.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FONTES

BRASIL: Disponíveis em: <http://www.iphan.gov.br/bcrE/pages/indexE.jsf>. Acesso no primeiro semestre de 2011.

FEIRA DE CARUARU. Pernambuco: Iphan, 2006.

FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO PIRENÓPOLIS – GO. [Goiás]: Iphan, 2010.
MODO DE FAZER VIOLA - DE - COCHO. Brasília, DF : Iphan, 2009.
OFÍCIO DAS PANELEIRAS DE GOIABEIRAS. Brasília, DF: Iphan, 2006
QUEIJO ARTESANAL DE MINAS. Patrimônio Cultural do Brasil. Dossiê Interpretativo.
Belo Horizonte, Iphan, 2006.
SAMBA DE RODA DO RECÔNCAVO BAIANO. Brasília, DF : Iphan, 2006.

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/index.php?table=frpintangible&estado_id=. Acesso em 15 jul 2014.

As opiniões e conceitos emitidos neste trabalho são de inteira responsabilidade de seu autor, não refletindo, necessariamente, o pensamento do Centro Lucio Costa/CLC-IPHAN, Centro de Categoria 2 sob os auspícios da UNESCO.

É permitida a reprodução, desde que citada a fonte e para fins não comerciais.

Como citar:

SONCINI, Luana. Patrimônio Cultural no Uruguai, campo e abrangência: estudo do caso do Edifício Assimakos. Rio de Janeiro: Centro Lucio Costa-CLC, 2017. 1ª Chamada de Artigos.