

**Encontro Internacional Participação, Democracia e Políticas Públicas:
aproximando agendas e agentes**

23 a 25 de abril de 2013, UNESP, Araraquara (SP)

**Política de Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil e no México:
democratização da atribuição do valor "patrimônio cultural"**

Luana Soncini

Mestre pelo Programa de Pós-graduação em
Integração da América Latina (PROLAM/USP)

A política de Patrimônio Cultural Imaterial (PCI) pode ser entendida 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 nestas. A partir desta definição, que aparece no próprio texto da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial (Unesco, 2003)¹, amplia-se a prerrogativa de atribuição do valor “patrimônio cultural” a novos sujeitos sociais. Isto porque, 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 política e democrática.

Anteriormente, a seleção de bens culturais que deveriam ser protegidos pela política patrimonial de uma nação estava 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 critérios². 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 cultural, no universo da política de patrimônio.

Desdobrando-se esta definição, é necessário pontuar que 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 Inventário Nacional de Referências Culturais, realizado no Brasil, 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

¹ No texto da referida Convenção se lê: “Entende-se por ‘patrimônio cultural imaterial’ as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas [...] que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. (CONVENÇÃO..., 2006: Art. 2º, item 1)

² Não se pretende discutir aqui a suposta neutralidade da atribuição de valor técnico. No caso do PCI, no entanto, a valorização do bem cultural pelo grupo detentor explicita o caráter político de tal atribuição de valor.

formular el Inventario, tomar en cuenta las definiciones, los conceptos y las valoraciones de los portadores del patrimonio cultural inmaterial” (MORALES: 2008, 4-6). Nesse sentido, a apresentação proposta parte da análise da documentação oficial a fim de apreender os processos de negociação de critérios e conceitos de valoração, bem como da legitimidade dos sujeitos coletivos envolvidos nestes processos de reconhecimento.

Serão analisados os *Dossiês de Registro*, produzidos no âmbito da política de PCI brasileira, e das fichas de bens culturais que compõem o *Inventario del Patrimonio Inmaterial* no México. No Brasil, há legislação específica para o reconhecimento jurídico destes bens, o que não se verifica no caso mexicano. Ao mesmo tempo, a política de PCI mexicana realizou um extenso levantamento de bens culturais imateriais em todo o território nacional, com 249 bens catalogados até o presente, enquanto no Brasil foram realizados 58 inventários, os quais resultaram no Registro de 26 bens culturais. Por esta razão, no contexto mexicano, dado o grande número de registros elaborados, a análise recai sobre os temas recorrentes, que se evidenciam em diversos registros distintos. Já no Brasil, com um menor volume de bens reconhecidos, serão destacados os registros nos quais a problemática aqui abordada se evidencia com maior ênfase.

Da atribuição de valor ao PCI no México

O primeiro procedimento que orientou a análise dos 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*.

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 quase duzentos e cinquenta registros analisados, apenas cinco 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 caráter 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:

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, no registro da *Danza de Indios*, realizada em Aguascalientes, “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:

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)

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 já 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, nestes casos, são definidas no sentido de reforçar os mecanismos de reprodução da manifestação cultural produzidos em seu próprio contexto.

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 reiterada no histórico de políticas culturais no país, conforme analisa 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 crítica de Muñoz remete às considerações de Chauí (2006) com relação ao modelo de Estado visto como “produtor de cultura”. Conforme a autora:

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 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. (CHAUÍ, 2006: 135, grifos nossos)

Essa abordagem em que supostamente o Estado pretende ser um “produtor de cultura” 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 “salvaguarda” 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 de alguma forma. 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 salvaguarda e deveria impossibilitar o próprio reconhecimento como patrimônio cultural imaterial.

Destacam-se, ainda, no universo de manifestações cujo sujeito ou grupo detentor tem relevância limitada, os registros de dois bens no estado de Campeche, *Dictamen antropológico de Pustunich*; e *Instituciones religiosas en la comunidad de Becal*. Em ambos os casos a ficha dos bens apresenta críticas ao estabelecimento de igrejas protestantes na região, identificando como risco, na primeira “abandono de las prácticas antes descritas 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). 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, as ações de salvaguarda deveriam ter como objetivo impedir práticas discriminatórias, no entanto as ações sugeridas são a “elaboración del peritaje” e a “Investigación documental” (SIC, 2011). 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.

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 um determinado aspecto do bem cultural, as qualidades nutricionais das bebidas preparadas à base de milho, critério aparentemente inquestionável. No entanto, partindo do pressuposto de que as práticas e costumes culinários são culturalmente construídos, concepção que justifica seu próprio reconhecimento como bem *cultural*, não se pode perder de vista que são coletivamente negociados e escolhidos pelo grupo – entendendo a cultura como imbricada ao campo da política³. O reconhecimento deste alimento como patrimônio cultural em razão de seu valor nutricional

³ Política e cultura são entendidos aqui como campos necessariamente imbricados, conforme a definição de cultura de Meneses (1999): “[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) 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, párocos, 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, nos termos de Meneses (1999).

desconsidera a negociação dos critérios e valores inscritos na alimentação atual do grupo. O equívoco se evidencia no fato de que 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 por sua vez 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 aqui proposta, 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 na política de PCI, 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, pois desqualifica suas escolhas. 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 pancha 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 Boaventura de Sousa Santos (2010), segundo o qual os critérios de valoração produzidos no âmbito do conhecimento científico invalidam os demais critérios, não apenas confrontando-os, mas tornando-os inexistentes ou invisíveis.

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.

Da atribuição de valor ao PCI no Brasil

Assim como no México, nos dossiês de registro produzidos no Brasil são evidenciadas variações nos processos de reconhecimento do PCI, especialmente no que se refere à atribuição de valor aos bens. Os Dossiês de registro possuem algumas variações quanto ao tipo de conteúdo e aprofundamento entre si. Sendo assim, alguns destes documentos apresentam maior detalhamento com relação ao próprio processo de estudo e reconhecimento, e foram aqui privilegiados por fornecer 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)⁴ para apresentar a política de PCI. Após esta primeira iniciativa, de esclarecimento, ficou a cargo dos grupos decidirem se algo deveria ser 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 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 ao 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, inviabilizando o processo de divulgação da política. Mas, além disso, há os casos em que a decisão pelo reconhecimento de determinado bem cultural partiu 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

⁴ 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).

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)

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”⁵, 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. Segundo o Dossiê, esta primeira iniciativa de pesquisa e documentação ocorreu entre 2001 e 2004. Apenas dois anos depois, em 2006, o interesse pelo registro foi retomado através da articulação entre os órgãos governamentais de cultura⁶ e entidades dedicadas à pesquisa de temas correlatos, a saber, a Comissão Maranhense de Folclore⁷ e o Grupo de Estudos “Religião e Cultura Popular”, da Universidade Federal do Maranhão. É necessário destacar que a segunda iniciativa também não contou

⁵ 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)

⁶ 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.

⁷ A Comissão Maranhense de Folclore foi organizada em 1948 como sub-comissão estadual que compunha a Comissão Nacional de Folclore (CNF). 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.

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 públicos. O interesse dos detentores pelo registro foi considerado um pressuposto, assim como os conteúdos, ou aspectos do bem cultural, a serem objeto da atribuição de valor. Quando ocorreu o contato com os grupos, 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 identificar 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 Luis. (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 pesquisadores.

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. Apesar da abordagem inicial remeter à tradição de seleção das manifestações culturais populares pelo Estado, por meio dos grupos de gestores e intelectuais⁸, ocorreu ao longo

⁸ O que remete a um longo histórico das políticas culturais no Brasil com relação à cultura popular, que remonta ao início deste tipo de política pública no Brasil durante o governo Vargas, nas quais gestores e intelectuais assumiram a prerrogativa de selecionar a “boa” e a

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”:

Início 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..., 2006, 75)

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 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

“má” cultura popular. Este histórico foi estudado na dissertação de mestrado cujos resultados originaram as reflexões aqui desenvolvidas (SONCINI: 2012).

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 atividades⁹, 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 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

⁹ 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 vêem 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)

transmissão de conhecimento relativos a este 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 anteriores¹⁰.

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

¹⁰ Esse processo é amplamente estudado, constando inclusive do Dossiê do bem (OFÍCIO..., 2007, pp. 11 a 50).

determinadas regiões¹¹, 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 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 prática¹².

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 externo¹³ (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

¹¹ 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.

¹² Esta análise remete à interpretação de Bakhtin, que estuda contexto histórico muito distinto, mas cujas reflexões são pertinentes para estudos sobre a cultura popular. No contexto em que analisa o carnaval medieval como momento de suspensão do controle oficial, identifica que esta 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)

¹³ Nesse caso, especialmente através de um processo de construção da valorização do bem junto aos atores que atuam direta ou indiretamente com a comunidade.

valorização pública do bem. Em publicação recente sobre o tema, Dominique Tilkin Gallois¹⁴ 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:

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)

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 Wajãpi¹⁵. Num sentido inverso¹⁶, “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 lhe 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

¹⁴ A antropóloga Dominique Tilkin Gallois se dedica ao estudo dos Wajapi, e está presente no processo de reconhecimento, registro e salvaguarda do bem cultural em questão, por meio do NIHH, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo.

¹⁵ 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.

¹⁶ 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)

conhecimento, divergindo da concepção que vincula valor e interação. Tais discussões seguem em pauta e negociação no contexto do grupo.

Os processos de reconhecimento analisados para o caso do Brasil apontam para tensões que evidenciam a politização imposta pelo reconhecimento de bens culturais que possuem valor anterior ao atribuído pelo Estado, em contextos não oficiais. Os processos de registro nos quais os gestores públicos envolvidos partem do pressuposto de que este fator politiza o processo, adotando posturas democráticas, apontam para a efetividade e legitimidade deste reconhecimento perante a população, como no caso do bem *Cachoeira de Iauaretê*. Ainda assim, há os casos em que não há consenso interno ao grupo quanto ao reconhecimento, fazendo com que o registro provoque disputas e cisões. Estes casos constituem o conflito que caracteriza a democracia e, em última instância, a própria cultura, conforme define Meneses quando afirma que o conflito é a “instância geradora, força motriz” da cultura (MENESES, 1999: 92), sem o qual ela seria descaracterizada. Já os processos de reconhecimento como o da *Feira de Caruaru* e o do *Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão*, evidenciam a coexistência de aspectos autoritários em meio aos procedimentos de reconhecimento do PCI no Brasil, nos quais transparece a permanência de uma noção do valor patrimônio como algo imanente ao bem cultural.

A concepção de patrimônio imaterial, para além de inserir novos tipos de expressão cultural no âmbito do patrimônio, torna urgente a discussão sobre a democratização das políticas de patrimônio. Com a análise dos registros produzidos no Brasil e no México evidenciou-se a dificuldade de ruptura com relação a modelos de atribuição de valor a partir de critérios quase sempre alheios à realidade sobre a qual incide a política de patrimônio, o que a torna autoritária por princípio. Independentemente da materialidade ou imaterialidade do bem, é importante frisar que nenhuma prática ou objeto possui valor cultural em si, mas que tais valores são necessariamente construídos socialmente. O que está em pauta, portanto, é a ampliação dos sujeitos sociais considerados legítimos participantes neste processo.

BIBLIOGRAFIA

ARANTES, Antônio Augusto. O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua salvaguarda. **Resgate**. Campinas, v. 13, p. 11-18, 2004.

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.

CARVALHO, Luciana; PACHECO. Reflexões sobre a experiência de aplicação dos instrumentos do Inventário Nacional de Referências Culturais. In: LONDRÉS, 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.

CHAUÍ, Marilena. **Cidadania cultural**. O direito à cultura. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

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.

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

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: Departamento do Patrimônio Imaterial, 2010. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br>. Acesso em 24/02/2011.

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.

MORALES, Lorena Liliam Monsalve. Patrimônio cultural imaterial 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.

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

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.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. Vol II A maldição de Adão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

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.

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)

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 WAJÃPI DO AMAPÁ. Rio de Janeiro: Iphan, 2006. (Dossiê Iphan; 2)

FEIRA DE CARUARU. Pernambuco: Iphan, 2006.

OFÍCIO DOS MESTRES DE CAPOEIRA: Dossiê Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil. Brasília: Iphan, 2007.

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.