PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: UMA INTRODUÇÃO

Simone Toji[1]

A IDEIA DE PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

O conceito de patrimônio cultural imaterial vem ganhando força nos últimos anos. Desde que a política federal de patrimônio cultural imaterial foi inaugurada no Brasil pelo Decreto 3.551 de 2000, instituindo o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, e que a Unesco promulgou a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, em 2003, ideias e práticas associadas a essa terminologia têm progressivamente influenciado discussões e ações nos mais variados campos de atividade, disciplinas e fóruns governamentais, acadêmicos e da sociedade civil.

A emergência do debate em torno do conceito de patrimônio cultural imaterial faz parte de um movimento mais abrangente de ampliação do próprio sentido de patrimônio cultural, que até tempos atrás se restringia ao reconhecimento de edificações, conjuntos urbanos e monumentos. No Brasil, o conceito figura desde a Constituição de 1988, que passou a definir o patrimônio cultural brasileiro como aquele constituído dos "bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira" (BRASIL, 1988, art. 216). Em âmbito internacional, o conceito de patrimônio cultural imaterial também surgiu como resposta às limitações e questionamentos de programas voltados ao patrimônio cultural edificado. Assim foi criada a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003, que define o patrimônio cultural imaterial como "as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas — junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados — que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural" (UNESCO, 2003, art. 2).

1 Pesquisadora com pós-doutorado no projeto "UNESCO Frictions: Heritage-Making across Global Governance", envolvendo uma parceria entre a École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris, e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) no Brasil. Doutora em Antropologia Social pela Universidade de St. Andrews, sua pesquisa explora questões de etnografia, globalismo, cosmopolitismo, patrimônio cultural, estudos urbanos e de migração. E-mail: simonetoji@gmail.com.

Tal reelaboração conceitual, efetuada dentro do campo do patrimônio por meio da ideia de patrimônio cultural imaterial, não somente expandiu o alcance e as possibilidades de reconhecimento cultural, mas trouxe consigo também outros conceitos associados que vieram apresentar novos desafios aos vários atores que fazem parte desse universo. Um desses conceitos trazidos com a ideia de patrimônio cultural imaterial foi justamente o de desenvolvimento sustentável.

A QUESTÃO DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

Em 1987, por iniciativa das Nações Unidas, o Relatório Brundtland[2] identificou a necessidade de se promoverem ações e medidas em favor de processos que não pusessem em risco o futuro do planeta e da humanidade e propôs, por meio da noção de "desenvolvimento sustentável", aliar, pela primeira vez, preocupações ambientais com as de desenvolvimento econômico. Tentando superar a dicotomia entre preservação do meio ambiente e crescimento econômico, o Relatório Brundtland definiu desenvolvimento sustentável como "o desenvolvimento que atende às necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de atender às suas próprias necessidades" (ONU, 1987, p. 24, §27). Desde então, a questão do desenvolvimento sustentável adentrou a agenda de inúmeros organismos internacionais e instituições nacionais, bem como de organizações privadas e não governamentais.

A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Unesco, por exemplo, incorporou abertamente a questão do desenvolvimento sustentável em seu texto. Em sua introdução, considera o "patrimônio cultural imaterial como mola propulsora da diversidade cultural e garantia do desenvolvimento sustentável", sendo este último uma das condições para a implementação da própria Convenção.

Assim também acompanha a política federal de patrimônio imaterial no Brasil. O Termo de Referência para a Salvaguarda de Bens Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil[3], desenvolvido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), órgão responsável pela implementação da política federal de patrimônio imaterial, "visa o apoio e a continuidade da existência do bem cultural de modo sustentável, através do fomento à produção, reprodução, transmissão e divulgação dos saberes e práticas a eles associados; e do apoio à autodeterminação e organização

2 Assim ficou conhecido o Relatório da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento "Nosso futuro comum", em referência a sua coordenadora, Gro Harlem Brundtland.

3 Instituído pela Portaria 299 de 2015.

dos grupos detentores desses saberes e práticas para a gestão do seu patrimônio". Nesse sentido, a política federal brasileira vincula sua noção de sustentabilidade à garantia de continuidade da prática cultural e à participação de seus praticantes na gestão da política.

O DOSSIÊ "PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL"

O presente dossiê é fruto dos debates que integraram o workshop internacional "Patrimônio Cultural Imaterial e Desenvolvimento Sustentável", realizado nos dias 9 e 10 de março de 2020 no Centro de Pesquisa e Formação do Sesc São Paulo. O evento foi uma iniciativa do projeto "Fricções da Unesco: construção do patrimônio na governança global", sediado na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris, e contou com a parceria do Sesc São Paulo e o apoio do Iphan, atualmente ligado ao Ministério do Turismo.

O dossiê explora os desafios decorrentes da associação entre patrimônio cultural imaterial e desenvolvimento sustentável, reunindo a contribuição de gestores de políticas públicas, pesquisadores, especialistas e profissionais do patrimônio cultural.

Chiara Bortolotto apresenta as controvérsias geradas no âmbito da Unesco diante dos "riscos da comercialização excessiva" do patrimônio cultural imaterial e da necessidade de se considerar o seu desenvolvimento sustentável. Já os artigos de Philipp Demgenski e Panas Karampampas nos oferecem cenários vindos da China e da Grécia respectivamente. Na China, a questão da sustentabilidade explicita como o patrimônio cultural imaterial nesse país é considerado um recurso que integra economicamente certos grupos e contribui para o desenvolvimento nacional. Na Grécia, a sustentabilidade do patrimônio cultural imaterial é uma estratégia de geração de renda diante dos efeitos da crise econômica grega.

No contexto brasileiro, Adriana Lima, Dauro Prado, Laudessandro Marinho da Silva e Raquel Pasinato nos trazem as experiências das populações tradicionais com as políticas de patrimônio cultural imaterial. Tanto no caso dos grupos quilombolas quanto no dos caiçaras, a questão do desenvolvimento sustentável se articula inextrincavelmente com modos de vidas que só podem ser garantidos com o respeito aos direitos dessas populações e à manutenção de seus territórios.

A partir da análise da gestão de políticas públicas, Celia Corsino aponta as contínuas mudanças da política de patrimônio imaterial para atender às suas premissas de participação social e desenvolvimento sustentável. Enquanto Rívia Ryker Bandeira pondera como os diferentes

contextos sociopolíticos daqueles que produzem e transmitem os bens culturais exigem a ampliação de abordagens do conceito de sustentabilidade. Por fim, Marcelo Paiva discute como a questão da participação social nas políticas de patrimônio cultural é elemento-chave para uma gestão cultural baseada na noção de sustentabilidade que expresse também o ideal democrático.

Esperamos que essas contribuições possam estimular a continuidade do debate sobre a intersecção entre as políticas culturais e o desenvolvimento sustentável que apenas se inicia. Agradecemos imensamente ao Sesc-SP pela confiança em acolher o tema.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 1988.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Resolução nº 001*. Brasília, 3 ago. 2006.

ONU – Organização das Nações Unidas. Assembleia Geral. *Report of the World Commission on Environment and Development*: Our Common Future [“Relatório Brundtland”]. Nova York, 4 ago. 1987.

UNESCO. *Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial*. Paris, 17 out. 2003.

DIFÍCIL TRAVESSIA: A CONSOLIDAÇÃO DAS POLÍTICAS DE PATRIMÔNIO CULTURAL NO SÉCULO XXI

Celia Maria Corsino[1]

RESUMO

Este texto tem como objetivo traçar um breve histórico do processo de institucionalização da política de patrimônio imaterial no Brasil e apresentar desafios da gestão pública na consolidação do campo junto ao patrimônio cultural material. Questiona a separação ainda existente entre patrimônio material e imaterial e advoga por uma ideia ampla de patrimônio com a articulação dos saberes e fazeres de sujeitos situados sociohistoricamente. Ressalta que o patrimônio é um só e que este campo tem sido abordado por políticas internacionais, entre elas, a dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentáveis (ODS) da Unesco, sendo um dos desafios do Século XXI. Conclui afirmando que o campo do patrimônio cultural de natureza imaterial já se consolidou no Brasil, mas é ainda frágil e seus alicerces podem ser abalados com mudanças bruscas de orientação política, especialmente neste momento de extinção do Ministério da Cultura. Finaliza chamando a atenção pelas perdas de mestres e esfacelamento de grupos culturais neste momento da pandemia de Covid-19.

Palavras-chave: Política de Patrimônio Imaterial. Legislação. Salvaguarda. Patrimônio Cultural.

ABSTRACT

This paper aims to trace a brief history of the process of institutionalization of intangible heritage policy in Brazil and presents challenges of public management in the consolidation of the field before the material cultural heritage. It questions the still existing separation between material and immaterial cultural heritage and advocates for a broad idea of cultural heritage with the articulation of the knowledge and actions of subjects situated sociohistorically. It emphasizes that the cultural

1 Museóloga, especialista em Administração de Projetos Culturais pela Fundação Getúlio Vargas, diretora de identificação e documentação do Iphan (1996–2002), membro do GTPI – Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial (1998–2000), diretora do patrimônio imaterial do Iphan (2011–2015), superintendente do Iphan em Minas Gerais (2015–2019), superintendente de bibliotecas, museus, arquivo e equipamentos culturais da Secult – MG (2019–2020) e atualmente coordenadora museológica do Museu de Ciências da Terra CPRM/SGB. E-mail: celia.corsino@cprm.gov.br.

heritage is one and that this field has been approached by international policies, among them, that of UNESCO's Sustainable Development Goals-(SDGs), being one of the challenges of the 21st Century. Concludes by stating that the field of intangible cultural heritage has already consolidated itself in Brazil, but it is still fragile and its foundations can be shaken by sudden changes in political orientation, especially at this moment of extinction of the Ministry of Culture. It concludes by calling attention to the loss of masters and the breakdown of cultural groups at this time of the COVID-19 pandemic.

Keywords: Public Policy of Intangible Heritage. Legislation. Safeguarding. Cultural Heritage.

I

A importância e oportunidade do Workshop "Patrimônio Cultural Imaterial e Desenvolvimento Sustentável: Conceitos, Usos e Desafios" é grande, principalmente porque traz para discussão temas de interesse do campo da cultura como autodeterminação, participação e direitos, participação social, meio ambiente e território, mercado e política, além de um panorama da política pública deste segmento. A mesa referente às Políticas Públicas no Brasil que tive a honra de compartilhar com Rívia Bandeira, da Coordenação-Geral de Promoção e Sustentabilidade do Departamento de Patrimônio Imaterial/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, e Elizabete Mitiko, da Unidade de Preservação do Patrimônio Histórico da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, deixou bem clara em suas apresentações e debates a importância do trabalho participativo dos grupos e o compromisso dos diversos níveis de governo para que a política possa se estabelecer.

Discussões e debates geralmente são o combustível de propulsão das ações e da reflexão sobre o patrimônio cultural imaterial que cresceu e se consolidou sempre com uma ampla participação de todos os segmentos interessados e dentro de uma proposta de implementação de política participativa.

Este workshop que, além da participação brasileira teve, por videoconferência e pessoalmente, a participação de especialistas estrangeiros, demonstrou como o assunto é pauta e preocupação em diversos países, como França, China, México e Grécia[2].

II

O ano de 2020 marca a maturidade da Política de Patrimônio Imaterial brasileira, instituída pelo Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Não nos cabe aqui fazer um preâmbulo maior sobre os antecedentes deste Decreto que, sem dúvida, é um divisor de águas fundamental, depois da Constituição de 1988 — conhecida como a Constituição Cidadã, e que estabelece a importância do patrimônio cultural de natureza imaterial quando, em seu artigo 216, nomeia e define o escopo conceitual do patrimônio cultural e especifica a natureza do patrimônio imaterial.

É certo que os agentes e objetos desse patrimônio cultural imaterial, desde a década de 1950, mais precisamente em 1958, tinha um porto seguro e muito apoio na Campanha Nacional de Defesa do Folclore Brasileiro, órgão do Ministério da Educação e Cultura que, na década de 1970, era ligado ao Departamento de Assuntos Culturais, posteriormente transferido para a Funarte, como Instituto Nacional do Folclore e, em 2003, passou a integrar a estrutura do Iphan como Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular – CNFCP.

O CNFPC desenvolve e executa programas e projetos de estudo, pesquisa, documentação, difusão e fomento de expressões dos saberes e fazeres do povo brasileiro. Suas atividades produziram um acervo museológico de aproximadamente 17 mil objetos, 130 mil documentos bibliográficos e cerca de 70 mil documentos audiovisuais. Com sede no Rio de Janeiro, o CNFCP mantém a Biblioteca Amadeu Amaral e o Museu de Folclore Edson Carneiro e um expressivo centro de documentação que pode ter seus acervos acessados virtualmente.

Após a publicação do Decreto nº 3.551/00, sendo o Iphan o órgão da estrutura pública executor da política de patrimônio cultural, podemos entender que a transferência do CNFCP para a autarquia inaugura o rearranjo institucional necessário.

Em 2004, a nova estrutura do Iphan passa a abrigar duas áreas importantes e que estavam invisibilizadas na instituição — o Departamento

2 Este texto foi originalmente apresentado workshop "Patrimônio Cultural Imaterial e Desenvolvimento Sustentável: Conceitos, Usos e Desafios", realizado em 9 e 10 de março de 2020 no Centro de Pesquisa e Formação do Sesc-SP.

de Museus, semente do futuro Instituto Brasileiro de Museus (Ibram) e o Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI), que teve como primeiro diretor o antropólogo Antônio Augusto Arantes. Vale destacar que Antônio Arantes, que em 1999, havia sido contratado pelo Departamento de Identificação e Documentação do Iphan para consolidar um inventário de território que abrangesse as duas naturezas do patrimônio cultural. Aí surgia o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que por muito tempo foi utilizado como inventário de patrimônio cultural imaterial. Este inventário foi primeiramente aplicado na área tombada do Museu Aberto do Descobrimento, em quatro municípios do sul da Bahia, e seus resultados apresentados quando das festividades dos 500 anos do Brasil.

Assim, em 2004, se estabelece de forma definitiva a divisão entre as duas naturezas de patrimônio cultural, o que põe a nu a diferença de tratamento institucional entre as esferas de patrimônio — o que era de conhecimento, mas que estava de certa forma encoberto pelo véu das atividades processuais com o trato do patrimônio cultural, a saber: identificação, documentação, preservação, proteção e promoção. Um fato importante foi a nomeação de Antônio Arantes, diretor do DPI, como presidente do Iphan, o que de certa forma fortaleceu o novo Departamento e a própria política recém-estabelecida.

Com orçamento bastante reduzido, a adesão do Iphan ao Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) sinalizou uma melhoria para a área patrimonial e a certeza de que ações de preservação e salvaguarda do patrimônio cultural, encaradas agora como vetores do desenvolvimento econômico e social, teriam a força e o destaque merecidos. No entanto, no meio do caminho, o PAC para a área patrimonial foi minguando e se consolidou como um programa dentro da área de infraestrutura social e urbana, com o objetivo de preservar o patrimônio brasileiro, valorizar a cultura nacional e promover o desenvolvimento econômico e social com sustentabilidade e qualidade de vida para os cidadãos em 44 cidades brasileiras. Todas as ações ligadas às manifestações e celebrações culturais foram desconsideradas e descartadas e não conseguiram os recursos orçamentários suficientes para seu pleno desempenho. Em sua configuração final, o PAC – Cidades Históricas promoveu e promove o desenvolvimento de muitas ações de restauração de imóveis exemplares do patrimônio nacional e acirra o distanciamento orçamentário financeiro para o desenvolvimento de uma política de preservação e salvaguarda do patrimônio cultural como um todo, pois desconsidera a vertente do patrimônio imaterial.

Apesar desta constatação, o Departamento do Patrimônio Imaterial conseguiu diversas vitórias em termos de orçamento, performance, equipes técnicas e consolidação nas unidades de ponta — superintendências — no trabalho com esta tipologia de patrimônio.

Neste caso, um Prodoc — como se denominam os projetos apoiados pela Unesco com aval da Agência Brasileira de Cooperação do Itamaraty (ABC) — foi firmado com a Unesco, no valor de 11 milhões de reais, que ajudou no estabelecimento da política setorial, pois oportunizou a descentralização e a execução de ações essenciais para sua consolidação de 2010 até 2015.

Outro fator importantíssimo foi o estabelecimento de uma política de apoio por meio de editais — chamamentos públicos e premiações — que garantem a transparência e democratizam o acesso dos diversos segmentos a esta política pública. Como podemos observar em excelente publicação-síntese sobre os Editais do PNPI (IPHAN, 2016). A própria política de fomento aponta como diretrizes e ações:

> - Promover a inclusão social e a melhoria das condições de vida de produtores e detentores do patrimônio cultural imaterial;
>
> - Ampliar a participação dos grupos que produzem, transmitem e atualizam manifestações culturais de natureza imaterial nos projetos de preservação e valorização desse patrimônio;
>
> - Promover a salvaguarda de bens culturais imateriais por meio do apoio às condições materiais que propiciam sua existência, bem como pela ampliação do acesso aos benefícios gerados por essa preservação;
>
> - Implementar mecanismos para a efetiva proteção de bens culturais imateriais em situação de risco;
>
> - Respeitar e proteger direitos difusos ou coletivos relativos à preservação e ao uso do patrimônio cultural imaterial.

Todas estas diretrizes convergem e conversam com as metas do desenvolvimento sustentável, o que nos remete ao tema deste dossiê.

Um fator importante é identificar que, à semelhança do que aconteceu na década de 1970, com o estabelecimento dos institutos, coordenações ou áreas especificas para o patrimônio histórico e artístico nas Secretarias de Cultura estaduais, com a nova política, as estruturas estaduais também se modificaram para abrigar as duas naturezas de patrimônio. No caso de Minas Gerais, por exemplo, o Iepha, a exemplo do Iphan estabelece uma gerência de patrimônio imaterial. Mas já avança no sentido de estabelecer diretorias baseadas em processos: Diretoria de Conservação e Restauração, Diretoria de Proteção e Memória (onde encontramos a

gerência de patrimônio imaterial), Diretoria de Promoção. Na estrutura baseada em processos, a tendência é tratar o patrimônio cultural como coisa única, o que é salutar. No entanto, as fortes demandas do patrimônio material, principalmente referentes a recursos para restauração, podem estabelecer que a vertente imaterial seja prejudicada em suas ações, principalmente se levarmos em conta que o processo de trabalho é bastante diferente e mais complexo, pois é participativo, o que determina um tempo mais longo para negociação e fechamento de pautas. Aqui o poder discricionário do Estado é amenizado e compartilhado com os grupos detentores — como passam a ser designados aqueles que participam das celebrações, que detêm os conhecimentos tradicionais etc. — do bem cultural.

Costumamos dizer, coloquialmente, que as metodologias de identificação e salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, sempre pautadas pela ampla consulta aos diversos grupos e participação ativa dos detentores, *contaminaram* as práticas consolidadas com o patrimônio material e de alguma forma amenizaram a mão pesada do Estado em seu poder discricionário. Mas não acreditamos que ainda seja suficiente.

Hoje podemos dizer que enfrentamos muitos desafios da institucionalização e da implementação desta nova política, mas que já se consolidou o campo do patrimônio cultural de natureza imaterial. Entretanto, entendemos que este campo é ainda frágil e seus alicerces podem ser abalados com mudanças bruscas de orientação. Grandes discrepâncias ainda persistem, principalmente nos órgãos gestores da política, e de certa forma nos faz indagar se há maturidade no campo da política pública de preservação e salvaguarda do patrimônio cultural para um trabalho mais integrado e harmônico, focalizado nos processos, na participação social, no respeito aos direitos humanos.

O patrimônio cultural é um só! Mas a triste constatação é que ainda valorizamos mais os prédios que as pessoas e as expressões dos seus saberes e fazeres.

Temos advogado que talvez já pudéssemos trabalhar o fenômeno patrimônio cultural como uma coisa só, trazendo para a estrutura do Estado uma compreensão mais holística do campo, como em Minas Gerais estamos ensaiando. Mas os resultados ainda são tímidos.

Talvez retomando os processos de identificação, documentação, valoração, preservação, salvaguarda e promoção do patrimônio cultural poderemos chegar a bons resultados. Os dois campos não são antagônicos, apesar de terem conceitos bastantes distintos, como o de permanência (patrimônio material) e mudança (patrimônio imaterial).

Até isso deve ser relativizado, pois muitas vezes, se olhado mais de perto, constataremos que não temos tido muita permanência no patrimônio material: as mudanças de uso que propiciaram alguma sustentabilidade aos edifícios, na maioria das vezes direcionadas para os fatores exógenos ao patrimônio e ligados aos de sustentabilidade econômica e fruição turística, trazem grandes descaracterizações ou o estabelecimento de um falso histórico, como muitas vezes vemos nas cidades patrimônio.

A mudança admitida na salvaguarda do patrimônio imaterial faz parte da natureza do bem cultural, que é sempre dinâmico e muitas vezes é o maior fator de sua preservação — ou seja adaptar para continuar e permanecer.

E me pergunto se este não tem sido o conceito primeiro das atividades de conservação do patrimônio material!

Nesse contexto, a extinção do Ministério da Cultura e sua submissão a outro ministério, seja da Cidadania ou do Turismo, são sinalizações claras da orientação que o governo federal pretende dar ao campo da cultura, onde está abrigada a política de preservação do patrimônio cultural: cultura / patrimônio a serviço de outras políticas de Estado, enfraquecidos em sua essência. Deixar o patrimônio a serviço do turismo é diminuir em muito seu escopo.

Dois grandes questionamentos ainda me faço:

Quando a comunidade é a grande guardiã de seu patrimônio, qual o papel dos órgãos públicos?

Num país continental como o Brasil, tão diverso e desigual, como a política de preservação e salvaguarda do patrimônio cultural responde aos objetivos do desenvolvimento sustentável? Como temos enfrentado ou convergido nossas ações para atender às metas e desafios dos objetivos do desenvolvimento sustentável?

As respostas a esses questionamentos não são fáceis. No primeiro caso, todo o cuidado deve ser tomado para que o dirigismo, sempre muito presente nas políticas públicas, seja neutralizado, diminuído ou, o que seria o ideal, inexistente. Precisamos ter sempre em mente que geralmente o que se constitui como patrimônio é referência para algum grupo, e não para pesquisadores ou servidores públicos. Estes têm a função de mediar e compatibilizar a ação do Estado com as necessidades dos grupos e comunidades. São facilitadores. A questão não é simples, e sempre há uma tendência ao dirigismo ou ao clientelismo no atendimento aos grupos.

Em 2015, os países tiveram a oportunidade de adotar a nova Agenda de Desenvolvimento Sustentável e chegar a um acordo global sobre a mudança climática. As ações tomadas em 2015 resultaram nos 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS). Três deles apresentam metas relacionadas diretamente à questão do patrimônio cultural, são eles:

> **Objetivo 2. Acabar com a fome, alcançar a segurança alimentar e melhoria da nutrição e promover a agricultura sustentável**
>
> **2.5** Até 2020, manter a diversidade genética de sementes, plantas cultivadas, animais de criação e domesticados e suas respectivas espécies selvagens, inclusive por meio de bancos de sementes e plantas diversificados e bem geridos em nível nacional, regional e internacional, e garantir o acesso e a *repartição justa e equitativa dos benefícios decorrentes da utilização dos recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados*, como acordado internacionalmente.
>
> **Objetivo 4. Assegurar a educação inclusiva e equitativa e de qualidade, e promover oportunidades de aprendizagem ao longo da vida para todas e todos**
>
> **4.7** Até 2030, garantir que todos os alunos adquiram conhecimentos e habilidades necessárias para promover o desenvolvimento sustentável, inclusive, entre outros, por meio da educação para o desenvolvimento sustentável e estilos de vida sustentáveis, direitos humanos, igualdade de gênero, promoção de uma cultura de paz e não violência, cidadania global e *valorização da diversidade cultural e da contribuição da cultura para o desenvolvimento sustentável.*
>
> **Objetivo 11. Tornar as cidades e os assentamentos humanos inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis**
>
> **11.4** *Fortalecer esforços para proteger e salvaguardar o patrimônio cultural e natural do mundo*

Como podemos perceber, ainda temos muito que fazer para assegurar o atingimento destas metas. Assim, colocar em discussão entre gestores de políticas públicas, pesquisadores, especialistas e profissionais e trocar experiências sobre como a associação entre o Patrimônio Cultural Imaterial e o desenvolvimento sustentável ativa conhecimentos e práticas em temas inter-relacionados (IPHAN, 2020). Na verdade, temos mais indagações

do que respostas sobre como fazer frente a esses desafios, mas o que mais importa é que, passados vinte anos, temos uma legião de profissionais, gestores e detentores de saber que se mobilizam e mudam o campo do patrimônio imaterial, trazendo para as áreas de gestão e da academia uma discussão mais fundamentada e crítica, permitindo que também no campo teórico os estudos sobre o patrimônio cultural imaterial avancem.

III

São muitos os desafios para a preservação e difusão do patrimônio frente os ODS e as demandas do século XXI. O ritmo das mudanças ainda é lento e dado a marés, ora está cheia ora esvazia. Mas podemos afirmar que muitos obstáculos já foram ultrapassados, como a desqualificação do Decreto nº 3.551/2000, que por ser decreto, não teria força de lei para garantir direitos, por exemplo. Neste caso, o Decreto Legislativo nº 22, de 1º de fevereiro de 2006, que tem força de lei, e o decreto nº 5.753, de 12 de abril de 2006, que promulga a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada em Paris, em 17 de outubro de 2003, encerra a questão, pois determina que a convenção será executada e cumprida tão inteiramente como nela se contém.

A travessia mais difícil, no entanto, está no rompimento das caixas incomunicáveis do patrimônio material e do patrimônio imaterial, de forma harmônica e respeitosa, entendendo que o patrimônio cultural, sua preservação e salvaguarda, está acima das disputas de territórios técnicos, políticos, espaços de decisão e orçamentos.

Os tempos não ajudam, mas somos otimistas de que conseguiremos ver equipes integradas, altamente qualificadas e entendendo o patrimônio cultural por meio de processos de identificação, documentação, valoração, preservação, salvaguarda e difusão, num determinado território, numa abordagem ampla, sócio historicamente contextualizada, respeitando acima de tudo a participação dos grupos para quem aquele patrimônio se constitui em uma referência cultural.

Muito temos que fazer ainda para articular as políticas públicas que tangenciam o patrimônio cultural imaterial, mas que nem sempre estão afetas à área cultural ou à esfera federal. A gestão compartilhada da salvaguarda de alguns dos 48 Bens Culturais Registrados, até 2020, é uma realidade, e podemos dizer que se cumpre o preceito constitucional "o poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância,

tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação" (BRASIL,1988, Art. 216, §1º). Cabe ressaltar que todas estas colocações têm se tornado secundárias com a extinção do Ministério da Cultura e a anexação de todo esse campo do patrimônio ao Ministério do Turismo. A cultura perde o protagonismo não merecendo nem mesmo ter o nome "cultura" na denominação de um ministério.

Não poderia deixar de mencionar neste artigo, que foi atualizado no final de 2020, os impactos que a área do patrimônio cultural imaterial tem sofrido com a pandemia que se estabeleceu desde março do referido ano. Ancorado nas pessoas e grupos sociais, muitas vezes pertencentes às camadas mais vulneráveis, vimos o desaparecimento de muitos mestres levados pela Covid-19, o esfacelamento de grupos que, não tendo como desenvolver sua arte e suas celebrações, acabam se desfazendo. O medo da contaminação e o isolamento social foram cruéis para este setor. Conforme levantamento da Unesco, a Covid-19 suspendeu muitas práticas de patrimônio cultural imaterial, incluindo rituais e cerimônias, impactando as comunidades em todos os lugares (UNESCO, 2020). Mesmo com a promulgação da Lei Aldir Blanc, que apoia, emergencialmente, artistas e grupos culturais, os recursos têm demorado a chegar e, na maioria dos estados brasileiros, o processo todo foi muito burocratizado, impedindo o acesso de grupos culturais menos estruturados. Sabemos que a pandemia Covid-19 vai passar, mas é certo também que trará um novo tipo de relacionamento das pessoas com sua comunidade e com seu patrimônio cultural.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 21 jan. 2021.

_____. *Decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000*. Institui o registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providencias. *Diário Oficial da União*, Brasília, 7 ago. 2000. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm>. Acesso em: 21 jan. 2021.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *O registro do patrimônio imaterial*. Dossiê das atividades da Comissão e do Grupo de trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: Iphan/MinC, 2000.

_____. *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial:* compêndio dos editais: 2005 a 2010. Brasília: Iphan, 2016. 2 v.

_____. *Saberes, fazeres, gingas e celebrações*: ações para a salvaguarda de bens registrados como Patrimônio Cultural do Brasil 2002–2018. Brasília: Iphan, 2018.

_____. "Patrimônio Cultural Imaterial e Desenvolvimento Sustentável é tema de workshop em São Paulo". Portal Iphan, 9 mar. 2020. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/sp/noticias/detalhes/5588/patrimonio-cultural-imaterial-e-desenvolvimento-sustentavel-e-tema-de-workshop-em-sao-paulo>. Acesso em: 1 fev. 2021.

UNESCO. *Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial*. Paris, 17 out. 2003.

_____. "A Unesco apoia a cultura e o patrimônio durante a crise da COVID-19". Unesco, Press Release, 9 abr. 2020. Disponível em: <https://pt.unesco.org/news/unesco-apoia-cultura-e-o-patrimonio-durante-crise-da-covid-19#>. Acesso em: 1 de fev. 2021.

SUSTENTABILIDADE CULTURAL NA POLÍTICA FEDERAL DE SALVAGUARDA

Rívia Ryker Bandeira de Alencar[1]

RESUMO

Tendo como foco as diversas dimensões sociopolíticas nas quais os bens culturais imateriais registrados como Patrimônio Cultural do Brasil são produzidos e reproduzidos, busco refletir sobre a compreensão do conceito de "sustentabilidade cultural" apresentado pela política federal de salvaguarda desenvolvida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). A sustentabilidade cultural é um dos objetivos principais dessa política, ao lado da autonomia dos detentores na gestão de seu patrimônio e articulação interinstitucional. Contudo, os diferentes contextos nos quais estão situados grupos, comunidades e indivíduos que praticam e transmitem os bens culturais imprimem processos complexos de mobilização, prospecção e diagnóstico que exigem a ampliação das ações restritas ao campo da cultura para a conquista da almejada sustentabilidade.

Palavras-chave: Patrimônio Cultural Imaterial. Salvaguarda. Sustentabilidade Cultural.

ABSTRACT

Focusing on the various socio-political dimensions in which intangible cultural heritage registered as Cultural Heritage of Brazil are produced and reproduced, I seek to reflect on the understanding of the concept of "cultural sustainability" presented by the federal safeguard policy developed by Nacional Artistic and Historical Heritage Institute (IPHAN). Cultural sustainability is one of the main objectives of this policy, alongside the autonomy of the holders in managing their heritage and interinstitutional

1 Cientista social com habilitação em Antropologia (2002) e mestre em Antropologia (2005) pela Universidade de Brasília. Doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (2010). Tem experiência e atua principalmente com os temas de cultura popular, política cultural e políticas de patrimônio. Servidora do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (2006), exerceu o cargo de Coordenadora de Apoio à Sustentabilidade entre os anos de 2009 e 2013, no Departamento de Patrimônio Imaterial. Desde 2013 exerce o cargo de Coordenadora-Geral de Salvaguarda (em 2018 renomeado como Coordenadora-Geral de Promoção e Sustentabilidade) no mesmo setor. E-mail: rivia.bandeira@iphan.gov.br.

engagements. However, the different contexts in which groups, communities and individuals who practice and transmit cultural heritages imply complex processes of mobilization, prospecting and diagnosis that require the expansion of actions restricted to the field of culture to achieve the desired sustainability.

Keywords: Intangible Cultural Heritage. Safeguarding. Cultural Sustainability.

Um dos objetivos da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial (PCI) desenvolvida no Brasil é a busca por meios para o alcance da chamada "sustentabilidade cultural" dos bens registrados como Patrimônio Cultural do Brasil. Para a análise dessa noção e de sua reverberação no âmbito dos grupos e segmentos sociais detentores, ou seja, os principais interessados no reconhecimento patrimonial e nos seus efeitos, este ensaio propõe analisar as normativas vigentes *vis-à-vis* exemplos práticos trazidos do exercício cotidiano da prática da política de salvaguarda.

O reconhecimento de bens culturais imateriais como Patrimônio Cultural do Brasil tem início em 2000, com a promulgação do Decreto Presidencial 3.551/00, que regulamenta o Artigo 216 da Constituição Federal.

> Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:
>
> I – as formas de expressão;
>
> II – os modos de criar, fazer e viver;
>
> III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
>
> IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
>
> V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.
>
> § 1 O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

Considerando o postulado pela Constituição Federal, o Decreto 3.551/00 denominou o instrumento do reconhecimento do PCI como *registro* e delimitou o recorte da dimensão imaterial do patrimônio cultural com a classificação de quatro categorias, cada qual com um respectivo Livro de Registro:

> I – Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;
>
> II – Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;
>
> III – Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;
>
> IV – Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas.

A partir de então, saberes, celebrações, formas de expressão e lugares passaram a ter a chancela federal, por meio do registro em um ou mais Livros do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan)[2], autarquia federal responsável pela política de patrimônio no Brasil[3]. De acordo com o Decreto, cabe assegurar aos bens registrados:

> Art. 6º
>
> I – Documentação por todos os meios técnicos admitidos, cabendo ao Iphan manter banco de dados com o material produzido durante a instrução do processo;
>
> II – Ampla divulgação e promoção.

Assim, a primeira responsabilidade do Estado perante os bens registrados tem relação com a produção de conhecimento sobre o bem cultural:

2 Para a trajetória dos encaminhamentos e decisões governamentais que culminaram na promulgação do Decreto 3.551/00, assim como as justificativas para a definição das categorias de registro, ver MinC, 2003.

3 Os critérios para inscrição nos Livros de Registro do Iphan constam no Decreto 3.551/00 e na Resolução Iphan nº 001/2006.

> Equivalerá a documentar, pelos meios técnicos mais adequados, o passado e o presente da manifestação e suas diferentes versões, tornando essas informações amplamente acessíveis ao público, mediante a utilização dos recursos proporcionados pelas novas tecnologias de informação (IPHAN, 2003, p. 19).

Em seguida, a segunda responsabilidade direciona-se à "ampla divulgação", conceito autoexplicativo que pode ser entendido como a viabilização da publicidade do bem cultural; e, por fim, a "promoção". O Decreto não apresenta uma definição explícita do que seria promover um bem cultural, por outro lado, em seu Art. 8º, essa mesma norma também instituiu o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), "visando à implementação de política específica de inventário, referenciamento e valorização desse patrimônio". A expectativa era que o detalhamento da política de salvaguarda, englobando diferentes processos, como a identificação e a valorização, fosse exposto por esse programa, além da definição do escopo de atuação em relação a bens culturais imateriais (ibidem, p. 20).

A concepção das diretrizes e linhas de atuação do PNPI foram produzidas pelo Departamento de Patrimônio Imaterial do Iphan, criado em 2004[4], e passaram a ser difundidas e empregadas por aquela unidade por meio de suas comunicações institucionais e materiais de divulgação. O documento oficial que regulamentou o Programa, a Portaria Iphan 200, foi publicada apenas em 2016. O PNPI é considerado como "a instância de implantação e execução de política específica de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial em nível federal" (Art. 1º) e apresenta cinco linhas de atuação, a saber:

> I – Pesquisa, documentação e informação – contempla ações de produção de conhecimento e documentação nas suas diferentes modalidades — inventários, mapeamentos etc. —, assim como sistemas de informações, constituição e implantação de banco de dados, incluindo o apoio à produção, conservação de acervos documentais e etnográficos, considerados fontes fundamentais de informação sobre o patrimônio cultural imaterial.
>
> II – Reconhecimento e valorização – contempla ações que visam reconhecer o valor patrimonial dos bens culturais imateriais que são referências culturais para comunidades detentoras, possuem continuidade histórica e relevância nacional, por meio de instrumentos

4 O Departamento de Patrimônio Imaterial passou a fazer parte do organograma do Iphan por meio do Decreto 5.040/2004.

> legais de reconhecimento, ocasionando a ampla divulgação e promoção desses bens culturais reconhecidos e valorados.
>
> III – Sustentabilidade – contempla ações que têm como objetivo apoiar a sustentabilidade de bens culturais de natureza imaterial, considerando focos de atuação diversos, que incluem desde a transmissão de conhecimentos e saberes, até o fortalecimento das condições sociais e materiais de continuidade desses bens, incluindo o apoio a atividades de organização comunitária e a constituição de instâncias de gestão compartilhada de salvaguarda, envolvendo instâncias públicas e privadas.
>
> IV – Promoção e Difusão – contempla ações de divulgação visando à apropriação, pela sociedade civil, da política de salvaguarda do patrimônio imaterial, através do desenvolvimento de programas educativos, de ações de sensibilização para a importância do patrimônio cultural imaterial e da promoção das ações desenvolvidas e dos bens culturais imateriais reconhecidos ou inventariados.
>
> V – Capacitação e Fortalecimento Institucional – contempla ações de formação e capacitação de agentes para a gestão da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, incluindo apoio a instituições e centros de formação públicos ou privados, voltados para o desenvolvimento metodológico no campo da preservação e transmissão de conhecimentos tradicionais.

Para a circunscrição ao tema deste ensaio, a análise da linha sustentabilidade será enfatizada; contudo, é necessário considerar que, no exercício prático das ações de salvaguarda, há uma permeabilidade e interconexão entre essas linhas, em maior ou menor grau, a depender do objeto trabalhado, haja vista que, por exemplo, pesquisas de identificação que produzem dados sobre as particularidades dos bens culturais, atividades indicadas na linha "pesquisa, documentação e informação", são fundamentais para a produção de prospecção e diagnóstico para a salvaguarda dos bens, isto é, conhecer as realidades e necessidades locais para a adequada elaboração e oferta de ações de transmissão de saberes, foco da linha "sustentabilidade". Paralelamente a isso, outra normativa importante deve ser verificada antes da análise geral a respeito da noção de sustentabilidade utilizada pelo Iphan.

Para a gestão específica de bens culturais imateriais registrados, a política de salvaguarda utiliza o Termo de Referência para a Salvaguarda de Bens Registrados, instituído pela Portaria Iphan 299/2015. O Termo de Referência (doravante Portaria 299/2015) tem como pressuposto desenvolver entendimentos e procedimentos operacionais sobre o que seria a obrigação de "ampla divulgação e promoção do bem registrado", conforme

determinado pelo Art. 6º do Decreto 3.551/00 como consequência do registro e apresentado anteriormente.

De acordo com a Portaria 299/2015, a ampla divulgação e promoção do bem registrado são fomentadas pela organização e execução de um conjunto de diferentes ações que compõem os chamados *processos de salvaguarda de bens registrados*. Assim, para viabilizar a atuação padronizada e isonômica entre os bens registrados, sem deixar de lado suas especificidades, a Portaria traz uma tipologia de ações direcionadas a apoiar a continuidade dos bens culturais. As ações dessa tipologia podem ser combinadas de diferentes formas para corresponder às diversas realidades culturais e necessidades de atuação e está organizada de acordo com quatro eixos — Mobilização Social e Alcance da Política, Gestão Participativa no Processo de Salvaguarda, Difusão e Valorização, Produção e Reprodução Cultural. Os eixos e tipos de ação seguem descritos a seguir:

1. Mobilização Social e Alcance da Política. Mobilização e articulação de comunidades e grupos detentores; articulação institucional e política integrada; pesquisas, mapeamentos e inventários participativos.

2. Gestão Participativa no Processo de Salvaguarda. Apoio à criação e manutenção de coletivo deliberativo e elaboração de plano de salvaguarda; capacitação de quadros técnicos para a implementação e gestão de políticas patrimoniais.

3. Difusão e Valorização. Difusão sobre o universo cultural do bem registrado; ação educativa para diferentes públicos; editais e prêmios para iniciativas de salvaguarda; ampliação de mercado com benefício exclusivo dos produtores primários dos bens culturais imateriais (relação com mercado posta no Dossiê de Registro).

4. Produção e Reprodução Cultural. Transmissão de saberes relativos ao bem registrado; apoio às condições materiais de produção do bem cultural registrado; ocupação, aproveitamento e adequação de espaço físico para Centro de Referência; atenção à propriedade intelectual dos saberes e direitos coletivos; medidas administrativas e/ou judiciais de proteção em situação de ameaça ao bem cultural registrado[5].

5 O detalhamento das ações, dos produtos correspondentes e resultados esperados podem ser verificados na Portaria 299/2015 e em outras publicações do Iphan sobre a salvaguarda de bens registrados (IPHAN, 2017a, 2017b e 2018).

A conformação dos processos de salvaguarda é estimulada pelo Iphan, para que, em conjunto com os detentores de bens registrados, instituições parceiras e órgãos públicos que desenvolvam políticas correlatas ao objeto de registro, de acordo com os indicativos do Dossiê dos bens culturais[6], se estabeleça um plano de salvaguarda, elaborado tendo como pano de fundo a tipologia de ações:

> O resultado dessa articulação entre detentores e outros atores sociais culminará na sustentabilidade do bem cultural e de sua salvaguarda. Isto é, o empoderamento dos detentores como agentes autônomos e a atuação de outros órgãos viabilizará meios de garantir a integridade da produção e reprodução do bem cultural registrado, assim como o engajamento necessário para evitar o aparecimento de riscos ou ameaças a sua existência. (IPHAN, 2015.)

Assim, temos que a Portaria 299/2015 considera que a sustentabilidade do bem cultural, assim como de sua salvaguarda, configura-se por meio dos resultados obtidos pela execução de um conjunto de ações, de acordo com o descrito acima. Observando a tipologia de ações com proximidade, torna-se evidente que quase sua totalidade é relativa a atividades culturais, exceto aquelas que preveem a "articulação institucional e política integrada" e o "apoio à criação e manutenção de coletivo deliberativo[7] e elaboração de plano de salvaguarda". Atesta-se então que, para o alcance da sustentabilidade, contar apenas com a competência do Iphan, por meio da realização de atividades no âmbito da cultura, não será o suficiente.

Como mencionado, o PNPI aponta como atuação primeva para o alcance da sustentabilidade o apoio na "transmissão de conhecimentos e saberes", seguido do "fortalecimento das condições sociais e materiais de continuidade" dos bens, assim como "atividades de organização comunitária e a constituição de instâncias de gestão compartilhada da salvaguarda". Ou seja, sendo o Iphan uma autarquia integrante do sistema federal de cultura, seu foco e protagonismo, assim como sua competência

6 Conjunto de documentos escritos e audiovisuais que descrevem o bem cultural, seu contexto de produção e reprodução e recomendações para ações de salvaguarda direcionadas à sua continuidade, produzidos para a avaliação do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do Iphan com vistas à inscrição em um ou mais Livros de Registro.

7 Coletivo Deliberativo é uma instância de interlocução conformada pelo Iphan, detentores e demais órgãos públicos e privados interessados na discussão, elaboração, planejamento e execução das ações de salvaguarda. Para maiores detalhes, ver Portaria 299/2015 e demais publicações do Iphan (2017a e 2018).

de atuação, estão no plano da política cultural, por isso a primazia por buscar meios para a transmissão de conhecimentos e saberes entre os detentores como forma de favorecer a preservação e continuidade do PCI. Nessa definição também se reconhece a necessidade de participação de outros órgãos, por meio da gestão compartilhada, para que um cenário de sustentabilidade dos bens culturais seja erigido.

Em resumo, considerando a definição de sustentabilidade trazida pelo PNPI e a perspectiva de sustentabilidade cultural apontada pela Portaria 299/2015, observa-se que, em tese, a política de salvaguarda busca contemplar a diversidade de áreas e dimensões sociais fundamentais para a continuidade dos bens culturais, uma vez que apenas as competências do Iphan para a preservação patrimonial não são suficientes para atender todos os aspectos relacionados às realidades dos bens registrados, como, por exemplo, situações relacionadas a assuntos de ordem educacional, econômica, de saúde, agrárias, dentre outras. Neste contexto, considerando os efeitos do registro para os bens registrados, é importante ressaltar que, para além da "ampla divulgação e promoção", onde podemos inferir que está inserido o objetivo de "sustentabilidade", não se pode perder de vista que a primeira obrigação legal do Estado brasileiro para com os bens registrados é a de viabilizar a produção de conhecimento visando a documentação sobre esse universo e a disponibilização desse conteúdo como forma de valorização e perpetuação de memória.

Tendo a política de salvaguarda cunho participativo e que visa a gestão compartilhada, a expectativa do Iphan, como demonstrado anteriormente, é a de que tanto os detentores dos bens registrados quanto os demais poderes públicos e órgãos responsáveis por políticas correlatas estejam presentes no desenvolvimento dos processos de salvaguarda. A despeito disso, o curso desses processos, na maior parte das vezes, apresenta diminuta e incipiente participação de outros órgãos responsáveis por políticas públicas, contando especialmente com a participação efetiva e comprometida do próprio Iphan, dos detentores, instituições parceiras, como universidades, núcleos de pesquisa, assim como de pesquisadores. Porém, como ressaltado, os diferentes contextos para a produção e reprodução dos bens culturais demandam, em geral de modo prioritário, a resolução de assuntos que estão em planos diferentes da política pública patrimonial ou até mesmo cultural. Logo, instaura-se um cenário no qual o alcance da sustentabilidade é moroso e bastante desafiador.

Durante a instrução dos processos para o registro, portanto, é preciso que o limite da competência do Iphan seja bem esclarecido junto aos detentores e reiterado na implantação dos processos de salvaguarda. O Iphan e detentores deverão, em conjunto, identificar os problemas

e possíveis riscos que impossibilitam a continuidade das práticas, justamente para apontar quais áreas e políticas públicas precisarão ser acionadas; da mesma forma, os poderes públicos locais deverão ser envolvidos, pois trata-se da gestão de um bem comum. Assim, é preciso ter clareza que cabe ao Iphan, de forma direta e incontestável, a realização das ações previstas na tipologia de ações arroladas na Portaria 299/2015. Para temas que não estejam enquadrados naquele rol, caberá ao Iphan o papel de articulador e a busca pela participação de outros entes governamentais.

Torna-se evidente, então, que os objetivos da política de salvaguarda para bens registrados postos na Portaria 299/2015 — i. autonomia dos detentores na gestão de seu patrimônio, ii. articulação interinstitucional e iii. sustentabilidade cultural — devem ser compreendidos em correspondência, uma vez que são interdependentes, para que os três possam ser atendidos em sua integralidade. A perspectiva de "autonomia dos detentores" considera desde o alinhamento de entendimentos sobre o escopo da política patrimonial, passando pelo fomento ao fortalecimento das instâncias representativas, até o apoio e incentivo para que reivindicações em prol da salvaguarda sejam manifestadas pelos próprios detentores junto às instâncias competentes.

Dessa forma, o objetivo de sustentabilidade cultural deve ser encarado como parte de um todo. Sem a compreensão da política patrimonial e de seus limites por parte dos detentores, assim como sua agência autônoma perante outros órgãos e, ainda, sem a devida articulação interinstitucional que garanta a participação dos diferentes poderes e áreas de políticas públicas relacionadas aos universos dos bens registrados, dificilmente tal objetivo será alcançado.

Uma leitura geral dos bens registrados no Livro dos Saberes, por exemplo, ilustra de forma significativa os empecilhos para o alcance pleno da sustentabilidade. Os bens registrados na categoria saberes são aqueles relativos aos "modos de fazer" tradicionais e os denominados "ofícios". A noção de "ofício" de acordo com a perspectiva do Iphan, corresponde

> [às] atividades desenvolvidas por atores sociais (especialistas) reconhecidos como conhecedores de técnicas e de matérias-primas que identifiquem um grupo social ou uma localidade; refere-se à produção de objetos e à prestação de serviços que tenham sentidos práticos ou rituais, indistintamente. (IPHAN, 2000, p. 31.)

Assim, para o Iphan, o "ofício" é, primeiramente, o desempenho de determinadas técnicas específicas, estritamente relacionadas com os chamados "modos de fazer" que caracterizam coletividades particulares e denotam suas identidades e, ainda, a prestação de serviços, ou seja, a realização de atividades econômicas relacionadas com o universo do trabalho. Verifica-se então que, conceitualmente, um "ofício" possui duas dimensões que são convergentes em sua natureza, contudo, no campo das políticas públicas, estão em planos distintos, sem permeabilidade imediata.

Em sua primeira dimensão, a das técnicas e modos de fazer, o Iphan, enquanto órgão promotor de políticas culturais, pode viabilizar diretamente, no escopo da tipologia de ações de salvaguarda, diversas atividades que fomentem a continuidade desses saberes e práticas, como, por exemplo, oficinas de transmissão de saberes, disponibilização de equipamentos e ferramentas, viabilização de espaços físicos para a realização das atividades, produção de livros com a história de vida de detentores referenciais, dentre outros. No entanto, em se tratando da dimensão do ofício enquanto "profissão", o Iphan depende totalmente de outros órgãos para a realização de medidas de salvaguarda que sejam eficientes. Essa incompatibilidade pode ser exemplificada com o bem cultural Ofício dos Mestres de Capoeira.

O Ofício dos Mestres de Capoeira foi inscrito no Livro dos Saberes em 2008, em conjunto com o registro da Roda de Capoeira no Livro das Formas de Expressão. O objetivo do reconhecimento desses bens culturais foi o de

> Valorizar a história de resistência negra no Brasil, durante e após a escravidão. O reconhecimento da "Capoeira" como patrimônio demarca a conscientização sobre o valor da herança cultural africana. Herança esta que, no passado, foi reprimida e discriminada, inclusive com práticas — como a própria roda de Capoeira — oficialmente criminalizadas durante um período da história do Brasil. (Idem, 2017b, p. 7.)

O Dossiê de Registro apresenta pesquisa histórica e antropológica que define a importância da capoeira enquanto prática cultural, assim como seu papel identitário e educacional. Neste sentido, a situação profissional dos mestres de capoeira é enfatizada, uma vez que, em geral, a despeito da importância de seus legados e papel na preservação e salvaguarda como educadores, as condições trabalhistas não são adequadas e predomina a ausência de valorização (IPHAN, 2014). Algumas das recomendações de salvaguarda apresentadas pelo Dossiê de Registro solicitam medidas que são fundamentais para a valorização dos capoeiristas, não apenas

enquanto detentores de patrimônios registrados, mas também enquanto cidadãos, assim como meios para viabilizar a continuidade da prática.

No entanto, o atendimento dessas medidas não depende exclusivamente da atuação do Iphan e tampouco se enquadra dentre suas competências institucionais, como, por exemplo: o reconhecimento, pelo Ministério da Educação (MEC), do notório saber do mestre de capoeira ou um plano de previdência especial para os velhos mestres de capoeira. Tais medidas são extremamente meritórias, contudo, neste caso, está na alçada do Iphan a realização de mediações institucionais junto ao MEC e órgãos de previdência social com vistas ao deferimento ou negociação sobre essas demandas. Assim, considerando que para o alcance da sustentabilidade cultural do Ofício dos Mestres de Capoeira é necessário que questões relacionadas a outras esferas que extrapolam o domínio da cultura sejam atendidas, tal objetivo fica comprometido se não houver o engajamento duradouro dos órgãos competentes.

Por outro lado, em relação aos aspectos correspondentes ao universo da cultura, o Iphan tem desempenhado importante papel perante as demandas postas pelas recomendações de salvaguarda presentes no Dossiê. Em resposta ao indicado para a Criação de um Centro Nacional de Referências da Capoeira, visando o estabelecimento de um espaço virtual para a disponibilização de conteúdos sobre esse bem, como pesquisas e produções variadas, o Iphan produziu e disponibiliza o Portal da Capoeira (https://capoeira.iphan.gov.br/), cadastro online aberto ao público tanto para a inserção de produções documentais sobre o tema, quanto para a autoidentificação de detentores, georreferenciamento de grupos a nível mundial e divulgação de notícias e ações de salvaguarda em curso.

As propostas relativas ao Fórum da Capoeira e Bancos de Histórias de Mestres de Capoeira, também presentes nas recomendações de salvaguarda elencadas no Dossiê, igualmente estão sendo atendidas. As Superintendências Estaduais do Iphan[8] trabalham em conjunto com capoeiristas na conformação de espaços de discussão para a elaboração de diagnósticos sobre os contextos locais e a proposição de Planos de Salvaguarda visando a execução de ações para o fortalecimento e melhoria das condições do bem cultural e de seus detentores. Seminários, oficinas, encontros, intercâmbios são produzidos por meio da parceria entre Iphan e capoeiristas (IPHAN, 2018). Da mesma forma, a produção de pesquisas sobre a história local da capoeira e sobre a biografia de mestres é uma ação contínua

8 Além do Departamento do Patrimônio Imaterial, localizado na sede do Iphan em Brasília, integram a autarquia 27 Superintendências, 26 nos estados e uma no Distrito Federal.

desenvolvida em vários estados[9]. Assim, embora atualmente a conquista de resultados bem-sucedidos não seja satisfatória no que tange a todas as dimensões sociais em que a capoeira está inserida, há que se reconhecer as melhorias no campo da política de salvaguarda para o patrimônio cultural imaterial.

Outros exemplos de bens culturais registrados no Livro dos Saberes, cujo alcance da sustentabilidade tende a ser moroso, são aqueles que envolvem a produção de alimentos. As baianas de acarajé, assim como os produtores de queijos artesanais e de doces tradicionais[10], enfrentam situações que impedem o pleno exercício de seus ofícios, resultando em impactos prejudiciais tanto nos aspectos relacionados aos modos de fazer quanto na própria prática de suas profissões. No cenário de alimentos tradicionais, as normativas sanitárias que regulamentam procedimentos para a produção e comercialização de produtos frequentemente são divergentes das técnicas utilizadas pelas formas tradicionais reconhecidas como patrimônio. Nesses casos, novamente, o Iphan tampouco possui ingerência para a resolução desses conflitos. Caberá seu papel de interlocutor para buscar a mediação entre os interesses de detentores e órgãos sanitários, visando o estabelecimento de normas que sejam adequadas aos aspectos tradicionais e ao mesmo tempo respeitem os protocolos de segurança.

Ampliando a visão da complexidade das necessárias articulações interinstitucionais que o Iphan precisa realizar visando o cumprimento de suas responsabilidades perante o patrimônio cultural imaterial, os registros dos "sistemas agrícolas tradicionais" são exemplares para evidenciar a importância fundamental da participação de outros órgãos para o alcance da sustentabilidade do PCI. Atualmente, dois sistemas agrícolas tradicionais estão registrados no Livro dos Saberes: o do Rio Negro, no Amazonas, e o Quilombola do Vale do Ribeira, em São Paulo. A noção de sistema agrícola engloba um conjunto de saberes e modos de transmissão de conhecimentos que se relacionam, entre os quais: a diversidade das plantas cultivadas, as técnicas de manejo das roças, o sistema alimentar, os utensílios de processamento e armazenamento, a conformação de redes sociais de troca de plantas e sementes e, por fim, o processamento do produto final, sua comercialização e consumo.

9 Por exemplo, ver as produções dos coletivos deliberativos de salvaguarda do Amazonas (2020), Roraima (2018) e Maranhão (2019) sobre a história dos mestres e da Capoeira nesses estados.

10 Detentores dos bens registrados Ofício de Baianas de Acarajé, Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas e Tradições Doceiras de Pelotas e Antiga Pelotas, respectivamente.

Tendo em vista o conjunto de elementos que integram os sistemas agrícolas em sua acepção patrimonial, para que sua salvaguarda seja eficaz e os pressupostos de sustentabilidade cultural sejam alcançados, não bastará ao Iphan realizar pesquisas para produção de conhecimento, gerar documentação e divulgar a importância desses patrimônios para a conservação da biodiversidade, por exemplo. Resoluções agrárias necessitam respeitar as práticas tradicionais, autorizações de órgãos de meio ambiente para o plantio de roças precisam ser concedidas, políticas de agricultura não devem conflitar com práticas tradicionais, o escoamento dos produtos demanda logística e mercado adequado. Ou seja, o envolvimento de vários órgãos para a salvaguarda desses bens é inquestionável e incontornável.

Não são apenas os bens registrados no Livro de Saberes que revelam os desafios para o alcance dos objetivos da salvaguarda. Para buscar a sustentabilidade cultural de formas de expressão, celebrações e lugares, inevitavelmente, a participação de outros órgãos e a agência de diversas políticas públicas são requeridas. As festas registradas no Livro das Celebrações, invariavelmente, demandam a autorização de prefeituras para o uso dos espaços públicos ou necessitam de negociações para que o curso de suas procissões não seja alterado aleatoriamente, dentre outros aspectos. Os bens registrados no Livro dos Lugares estão intrinsecamente relacionados com a resolução de questões fundiárias. Formas de Expressão, para além de conflitos referentes a direitos autorais, por exemplo, também enfrentam, assim como os bens inscritos nas demais categorias, a necessidade de melhoria das próprias condições de cidadania de seus detentores.

De forma pontual é possível observar alguns ganhos com a articulação interinstitucional. Existem parcerias firmadas entre secretarias municipais e estaduais de educação, por exemplo, para a execução de ações em conjunto. No entanto, tais parcerias muitas vezes são para a realização de atividades avulsas e não integram uma programação a médio ou longo prazo com um plano em diferentes frentes. Desde 2007, o Iphan projeta o estabelecimento do denominado Sistema Nacional do Patrimônio Cultural (IPHAN, 2012), no sentido de organizar e coordenar as ações realizadas por diferentes esferas públicas visando a preservação e salvaguarda patrimonial. A experiência demonstra que, de fato, é urgente a implantação de uma rede de atuação entre os poderes públicos para que as ações sejam dirigidas, os recursos otimizados e os desdobramentos eficientes.

Na relação com os bens registrados, o Iphan possui dois papeis distintos que precisam ser exercidos de modo equilibrado para o alcance da sustentabilidade cultural. O primeiro está circunscrito à execução de ações específicas do campo patrimonial propriamente dito, como aquelas descritas na tipologia apresentada na Portaria 299/2015. O adequado

desempenho nessa seara oferece aos bens registrados e aos detentores a possibilidade de fortalecimento da transmissão de saberes, espaços físicos para a realização das práticas, incentivo à formação de gestores locais, produção de materiais referenciais, seminários, intercâmbios, confecção de instrumentos, gravação de CDs, dentre diversos outros resultados[11]. O público em geral, formado tanto por pesquisadores de temas relacionados ao PCI quanto quaisquer outros interessados, também são beneficiados pelos produtos gerados por meio das ações de salvaguarda, uma vez que o conteúdo disponibilizado traz dados inéditos e valiosos sobre diferentes aspectos que conformam a diversidade cultural do país.

Em paralelo, o segundo papel a ser desempenhado pelo Iphan, tão importante quanto o primeiro, requer habilidades de mediação, interlocução e conciliação de interesses. Para a valorização e continuidade dos bens culturais de modo sustentável, é necessário o desenvolvimento de mecanismos tanto para a articulação entre os diferentes níveis de governo, quanto para a adequação de legislações e normativas que estejam em conformidade com os interesses legítimos dos detentores e não conflitem com seus saberes e práticas tradicionais. De fato, o exercício desse papel tem se mostrado como um intrincado desafio. No entanto, o Instituto não está isolado. A atuação dos detentores em busca de melhores e adequadas condições para a salvaguarda de seus bens culturais é força motriz para a persistência nessa empreitada.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 5 out. 2020.

_____. *Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000*. Institui o registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 7 ago. 2000. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm>. Acesso em: 5 out. 2020.

11 Para uma visão geral dos resultados das ações de salvaguarda desenvolvidas pelo Iphan e parceiros, ver Iphan, 2018.

BRASIL. *Decreto nº 5.040, de 7 de abril de 2004*. Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 8 abril 2004. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5040.htm>. Acesso em: 17 jan. 2021.

CONSELHO de mestres da salvaguarda da capoeira no Amazonas. *Capoeira:* o patrimônio gingado do Amazonas e sua salvaguarda. Manaus: Iphan–AM, 2020. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/capoeira_patrimonio_gingado_amazonas.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2021.

COMITÊ GESTOR da salvaguarda da capoeira de Roraima. *Capoeira em Roraima*: vou contar a minha história. Boa Vista: Iphan–RR, 2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/livro_1146654_livro_capoeira_roraima.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2021.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Inventário nacional de referências culturais*: manual de aplicação. Brasília: Iphan, 2000. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Manual_do_INRC.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2021.

_____. *Resolução nº 001, de 3 de agosto de 2006*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Resolucao_001_de_3_de_agosto_de_2006.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2021.

_____. *Anais 2. I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural*. Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão. Ouro Preto, 2009. Brasília: Iphan, 2012. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Anais2_vol1_ForumPatrimonio_m.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2021.

_____. *Roda de Capoeira e Ofício dos Mestres de Capoeira*. Dossiê Iphan, n. 12. Brasília: Iphan, 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/DossieCapoeiraWeb.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2021.

_____. *Portaria nº 299, de 17 de julho de 2015*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria_299_2015_dpi.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2021.

_____. *Portaria nº 200, de 18 de maio de 2016*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria_n_200_de_15_de_maio_de_2016.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2021.

_____. *Salvaguarda de bens registrados*: patrimônio cultural do Brasil: apoio e fomento (Patrimônio Cultural Imaterial: para saber mais, 2). Brasília: Iphan, 2017(a). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/cartilha2salvaguarda_bensculturaisregistrados_web.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2021.

_____. *Salvaguarda da roda de capoeira e do ofício dos mestres de capoeira*:

apoio e fomento. (Patrimônio Cultural Imaterial: para saber mais, 3). Brasília: Iphan, 2017(b). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Cartilha_salvaguarda_capoeira.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2021.

_____. *Saberes, fazeres, gingas e celebrações*: ações para a salvaguarda de bens registrados como Patrimônio Cultural do Brasil 2002–2018. Brasília: Iphan, 2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/sfgec.pdf>. Acesso em: 5 out. 2020.

_____. *A Capoeira do Maranhão*: entre as décadas de 1870 e 1930. São Luís: Iphan–MA, 2019. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/capoeira_do_maranhao_entre_1870__e_1930.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2021.

_____. *Práticas de Gestão*. (Série Cadernos da Salvaguarda de Bens Registrados; n. 1). Brasília: Iphan, 2020. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/cadernos_salvaguarda_n1_praticas_de_gestao.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2021.

MINC – Ministério da Cultura. *Patrimônio imaterial*: o registro do Patrimônio Imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. 2. ed. Brasília: MinC/Iphan, 2003.

PATRIMÔNIO, DEMOCRACIA E DESENVOLVIMENTO: AS POLÍTICAS DE PRESERVAÇÃO DO IPHAN APÓS A CRIAÇÃO DO MINC[1]

Marcelo Cardoso de Paiva[2]

RESUMO

Fundado em 1985, o Ministério da Cultura representa um novo capítulo na história do Brasil no que diz respeito às políticas culturais e à própria democracia brasileira. Celso Furtado, Francisco Weffort e Gilberto Gil, seus mais renomados ministros, articularam, em diferentes medidas, políticas culturais, participação social e desenvolvimento econômico à agenda política brasileira. Este artigo tem como foco a discussão dos potenciais e dos efeitos reais do MinC sobre a inclusão social e o desenvolvimento econômico por meio das políticas de preservação conduzidas pelo Iphan, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Palavras-chave: Políticas Culturais. Patrimônio Cultural. Iphan. MinC.

ABSTRACT

Founded in 1985, the Ministry of Culture (MinC) stands for a new chapter in Brazilian History concerning both, cultural policies and Brazilian democracy itself. Celso Furtado, Francisco Weffort and Gilberto Gil, its most renowned ministers articulated, in different measures, cultural policies, social engagement and economic development to the Brazilian political agenda. This paper focuses on discussing MinC's potentials and actual effects concerning social inclusion and economic development through the conservation policies led by IPHAN, the National Institute of Historic and Artistic Heritage.

Keywords: Cultural Policies. Cultural Heritage. IPHAN. MINC.

1 Agradeço a Simone Toji, Chiara Bortolotto, Philipp Demgenski, Panas Karampampas e Carlos Sandroni pelas generosas contribuições que possibilitaram a elaboração desse artigo a partir do projeto Unesco Frictions. Desenvolvido no Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain (IIAC), junto à École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) em Paris.

2 Doutor em Arquitetura e Urbanismo pela FAU-USP. E-mail: mcpaiva@alumni.usp.br.

Embora o Brasil conte com instituições culturais relevantes desde o período imperial, somente em 1985 elas foram orquestradas sob uma política de Estado autônoma, com a criação do Ministério da Cultura (MinC). Hoje, após mais de trinta anos de sua existência[3], é possível se fazer uma reflexão sobre o peso do MinC nas políticas públicas brasileiras em uma perspectiva histórica. É o que me arrisco a fazer aqui, partindo da premissa de que a política cultural estruturada por esse ministério vem, desde sua origem, responder a uma tripla demanda social: de transformação da cultura política do país, de um projeto inclusivo de desenvolvimento econômico e de valorização da diversidade cultural brasileira, articulando, em diferentes graus, a participação de setores da sociedade até então excluídos das decisões estatais que lhes dizem respeito.

A política de preservação do patrimônio cultural brasileiro também foi sensivelmente afetada pela criação do MinC. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), órgão fundado em 1937 no início da ditadura varguista, não escapou dos impactos da profunda mobilização social pela redemocratização do país, consolidada na Constituição de 1988. Reivindicações de diversos grupos da sociedade civil por maior representatividade no patrimônio cultural aumentaram, causando fissuras na ideia de identidade nacional canonizada desde a fundação do órgão federal de preservação pelos intelectuais ligados ao movimento moderno. O que pretendo, portanto, neste texto, não é desenvolver um juízo de valor a respeito das decisões dos ministros da Cultura ou dos dirigentes do Iphan nas últimas décadas, mas levantar subsídios para se refletir a respeito das perspectivas abertas pelas políticas culturais dessa pasta na cultura política brasileira a partir da preservação do patrimônio cultural dos anos 1980 até a atualidade.

Como o reconhecimento da dimensão cultural da sociedade brasileira pode reorientar as políticas públicas? Como os valores e significados dos diversos grupos sociais ou comunidades do país podem contribuir com um projeto de desenvolvimento econômico, social e humano de maneira inclusiva e democrática? Como os dispositivos de proteção e promoção desses valores no patrimônio cultural podem servir a um modelo alternativo de desenvolvimento? Dialogando com outros artigos deste dossiê, proponho refletir sobre essas questões a partir de três proposições. Na primeira, procuro demonstrar como a política cultural do MinC foi estruturada, ao longo dos anos, sobre o trinômio cultura, democracia e desenvolvimento. No segundo, faço considerações sobre os impactos dessa política cultural

3 Salvo durante o governo Fernando Collor (1990–1992) e por dez dias do governo Michel Temer (2016–2018) em que retornou à condição de secretaria, o MinC funcionou ininterruptamente até janeiro de 2019.

na atuação do Iphan. No terceiro, concluo discutindo as possibilidades apontadas pelas políticas de preservação do patrimônio cultural brasileiro para um projeto de desenvolvimento econômico democrático e inclusivo.

OS MINISTROS, O MINISTÉRIO E A POLÍTICA CULTURAL

Na história do MinC, os ministros Celso Furtado (1986–1988), Francisco Weffort (1995–2002) e Gilberto Gil (2003–2008) se destacam por terem lançado as bases mais estruturantes da política cultural implementada por esse ministério. Exilados durante a ditadura militar (1964–1985), se engajaram de diferentes maneiras na redemocratização. Entre 1984 e 1985, Furtado participou do Encontro Nacional de Política Cultural que impulsionou a criação de uma pasta específica para a cultura no governo federal, e da Comissão Afonso Arinos, convocada pelo presidente José Sarney para elaborar um anteprojeto de uma nova Constituição para o país. Na mesma década, Weffort foi personagem importante na fundação e estruturação do Partido dos Trabalhadores (PT) e nas mobilizações em defesa do retorno das eleições diretas. Gil, que também participou das campanhas pelas Diretas Já, em 1987 foi nomeado presidente da Fundação Gregório de Matos de Salvador e foi eleito vereador da capital baiana em 1989. Furtado e Weffort trouxeram à política sua qualificação de intelectuais ligados à universidade. Gil, sua participação na Tropicália, movimento artístico de revisão crítica da cultura brasileira, que lhe rendeu a prisão e o exílio na Inglaterra no final dos anos 1960.

A passagem de Celso Furtado pelo MinC é geralmente ofuscada em sua biografia por sua atuação como um dos maiores economistas do país. Sua análise contundente sobre a formação e a realidade da economia brasileira lhe rendeu o posto de diretor da divisão de desenvolvimento econômico da Comissão Econômica para a América Latina (Cepal), de onde saíram as bases para o Plano de Metas do presidente Juscelino Kubitschek (1955–1961). Ajudou a criar e presidiu a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), no governo de Juscelino Kubitschek (1956–1961), e também foi ministro do Planejamento do governo João Goulart (1961–1964).

A partir dos anos 1970, já no exílio, aprofundou seus estudos sobre a dimensão cultural do desenvolvimento, compreendendo-a como um sistema de valores. Em suas *Sete teses sobre a cultura brasileira* (FURTADO, 2012), afirmava que o impasse da economia nacional resulta de uma estrutura de dominação social que historicamente excluiu a maior parte de sua população do desenvolvimento e que somente a realização plena das potencialidades da nossa cultura poderia superá-lo. Para isso, seria

preciso articular o conhecimento das nossas raízes históricas a uma síntese cultural que fosse capaz de mobilizar a força criativa do povo a favor da redução da heterogeneidade social e do aprofundamento da democratização do Brasil.

À frente do Ministério da Cultura, a gestão de Furtado foi marcada por intensa atuação junto à Assembleia Nacional Constituinte (ANC), pela valorização do pluralismo cultural do país. Mobilizou-se junto aos deputados constituintes para a inclusão de uma seção específica sobre a Cultura na Constituição de 1988 — mais especificamente os artigos 215 e 216 — que tratam dos direitos culturais, da valorização das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e da preservação do patrimônio cultural brasileiro. Foi encarregado ainda da coordenação do Programa Nacional do Centenário da Abolição, articulando ações de outros ministérios para o reconhecimento e valorização da cultura afro-brasileira. Dedicou-se também à implementação da Lei Sarney, prevendo incentivos fiscais para patrocinadores de projetos culturais apresentados ao governo pela própria sociedade civil.

Levando essa política de financiamento à cultura por mecenato a um novo patamar, Francisco Weffort fez do Programa Nacional de Apoio à Cultura (Pronac) o principal recurso orçamentário do MinC. Esforçou-se para executar a Lei do Audiovisual, fechou acordos com o Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) para a criação de um fundo destinado a produções cinematográficas e com o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) para financiamento do Programa Monumenta, voltado à requalificação de conjuntos históricos. Em sua gestão, o protagonismo sem precedentes do mercado privado no patrocínio à cultura por meio da Lei Rouanet e da Lei do Audiovisual se deu em detrimento do orçamento do MinC, que chegou a ser reduzido em mais de 30% durante o governo de Fernando Henrique Cardoso (de quem fora aluno e colega de docência na Universidade de São Paulo). Como resultado, os recursos orçamentários da Cultura se acumulavam no eixo sudeste, onde havia maior concentração de patrocinadores.

À frente do MinC de 1995 a 2002, além de megaexposições como a Mostra do Redescobrimento: Brasil 500 anos e O Brasil dos Viajantes, da criação da Agência Nacional do Cinema (Ancine), que levou a uma produção sem precedentes de filmes brasileiros, e da realização de grandes obras como a criação da Sala São Paulo, Weffort se destaca ainda por duas ações que colocaram o patrimônio cultural em evidência. Uma é a criação do Programa Monumenta, que viabilizou, por meio da articulação entre o governo federal e 26 municípios inscritos, intervenções urbanas para a recuperação e gestão de centros históricos tombados em nível federal,

sendo o primeiro grande programa dessa natureza desde os anos 1970. A outra, a estruturação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), a ser executado pelo Iphan, baseado na metodologia desenvolvida no Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) e na criação do instrumento do registro de bens imateriais de valor cultural pelo Decreto nº 3.551/2000.

Demonstrando grande interesse nas potencialidades do PNPI, Gilberto Gil fez do patrimônio imaterial tanto mais um caminho para seu engajamento pessoal na valorização da representatividade afro-brasileira e da cultura popular quanto uma vitrine da identidade brasileira no cenário internacional, por meio de sua atuação junto à Unesco como ministro. Prova disso é ter levado uma roda de mestres de capoeira para celebrar a paz mundial em evento da Organização das Nações Unidas (ONU) em homenagem a Sérgio Vieira de Mello, brasileiro funcionário do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos, morto em um atentado em Bagdá. Sua gestão também foi marcada por um aumento sensível do atendimento às demandas da sociedade civil não só por meio dos pedidos de registro e tombamento feitos ao Iphan, como também pelo acesso dos agentes culturais aos recursos orçamentários da pasta no Programa Cultura Viva. Por meio dos editais de repasse de verbas conhecidos como Pontos e Pontões de Cultura, Gil tentou contrabalançar o protagonismo do mercado aumentando o poder de decisão do Estado sobre os projetos a serem financiados com verbas públicas. Assim, esforçava-se por distribuir melhor o orçamento da Cultura estimulando atividades culturais por todo o território nacional.

O perfil da economia da cultura que Gil redesenhou com suas estratégias orçamentárias, administrativas e políticas chamam a atenção. Em sua gestão, sob o governo Lula, o orçamento do MinC praticamente dobrou, embora não tenha alcançado 1% do orçamento nacional como era seu objetivo. Desse modo, se Gil não foi capaz de reverter o protagonismo alcançado pelo mercado por meio de renúncias fiscais, ao menos ampliou o alcance do Estado dinamizando economias locais e comunitárias a partir do investimento em produção e circulação cultural. Não por acaso, em 2005 o MinC estimava que os circuitos econômicos gerados pelas atividades culturais já representavam 5% do produto interno bruto (PIB) brasileiro. Gilberto Gil reafirmava, assim como Furtado, a cultura como projeto de desenvolvimento econômico e social (MINC, 2006).

O PATRIMÔNIO CULTURAL É SOBRE O PRESENTE

A política cultural implementada por Gil faz eco não só à proposta de Furtado, mas também a de Aloísio Magalhães (1927–1982), que nos anos 1970 já defendia que o desenvolvimento econômico fosse adequado às características culturais da sociedade brasileira. Em 1975, o designer pernambucano foi personagem central da fundação do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), criado para investigar as raízes culturais das práticas científicas, artísticas e tecnológicas brasileiras contemporâneas com o objetivo de levantar subsídios para estimular o desenvolvimento local. Ao assumir a direção do Iphan em 1979, Magalhães aplicou a noção de referência cultural ao patrimônio, deslocando o foco dos objetos culturais para os sujeitos da cultura. Não por acaso foi convidado a assumir a Secretaria de Cultura (1981–1982), órgão do então Ministério da Educação e Cultura (MEC) que foi o embrião do MinC. Embora tenha falecido precocemente em 1982, Aloísio Magalhães deixou um legado importante, portanto, para a concepção do novo ministério.

Durante sua direção no Iphan, reuniu e incorporou o CNRC, museus nacionais, a Biblioteca Nacional entre outros órgãos da Cultura, criando a Fundação Nacional Pró-Memória (FNpM), que de 1979 até 1990 desempenhou a função de realizar pesquisas multidisciplinares para fomentar as políticas de preservação. Seus impactos sobre o entendimento do que é o patrimônio foram tão notáveis que influenciaram até mesmo a elaboração do artigo 216 da Constituição de 1988. Nele, a noção de *patrimônio histórico e artístico nacional,* vigente até então, foi transformada na de *patrimônio cultural brasileiro.* O entendimento do patrimônio como um conjunto de *monumentos* de fatos memoráveis da história do Brasil deu lugar ao de *bens culturais* portadores de referências culturais. O reconhecimento da *representatividade* dos grupos formadores da sociedade brasileira foi valorizado em detrimento da *excepcionalidade* segundo a qual a escolha dos bens patrimoniais é tradicionalmente feita.

A adoção do adjetivo *cultural* para o patrimônio não é gratuita. Ela vem ao encontro das reivindicações de diversos grupos sociais por maior representatividade e participação nas políticas públicas, pelo reconhecimento do direito a perpetuação de seus modos de vida, das práticas de seus ofícios, de suas tradições, expressões ou celebrações, de suas memórias coletivas e de suas relações de pertencimento a suas comunidades e aos locais onde habitam. Levando tais significados culturais ao campo do patrimônio, determinados setores sociais, em alguma medida, fizeram das políticas de preservação um campo de reivindicações de valores sociais e de contestação daquilo que Laurajane Smith (2006) chama de *discurso autorizado do patrimônio,* chancelado pelo saber especializado de

especialistas ligados ao Estado. Mais do que isso, passaram a se engajar no agenciamento do que Rodney Harrison (2013) define como qualidades efetivas da preservação, ou seja, as consequências materiais da patrimonialização sobre suas comunidades, os lugares que habitam, os objetos que valorizam, suas relações sociais, os circuitos econômicos em que estão inseridos e até os recursos naturais necessários à sua sobrevivência.

Os pouquíssimos tombamentos realizados pelo Iphan sob a abordagem de referência cultural entre os anos 1980 e o presente são emblemáticos de como as questões do presente se impõem às políticas de preservação e tornam o patrimônio um potencial fator de desenvolvimento econômico e social. Entre eles destaco os casos da Estrada de Ferro Madeira–Mamoré (EFMM), dos terreiros de Candomblé, da Serra da Barriga e dos lugares sagrados dos povos do Xingu. Neles, questões sociais, econômicas e políticas tão complexas como o trabalho, a assistência social, o acesso à terra e à propriedade e a preservação ambiental se cruzam no campo da preservação, fazendo do patrimônio, para suas respectivas comunidades, um dispositivo de afirmação de identidades e defesa de direitos que encontram nos valores culturais o seu lastro de legitimidade.

O pedido de proteção patrimonial das instalações da antiga EFMM foi encaminhado em 1987 ao ministro da Cultura Celso Furtado pelo Movimento Pró-Reativação da Estrada de Ferro Madeira–Mamoré, que apelava também ao Ministério dos Transportes e ao presidente da República José Sarney pela retomada das atividades da ferrovia de mais de 300 km que ligava os municípios de Porto Velho a Guajará-Mirim. Sua desativação se dera em decorrência do desmonte da Rede Ferroviária Federal S/A (RFFSA), empresa estatal brasileira que administrava estradas de ferro que interligavam o país, preteridas em benefício da expansão das estradas de rodagem e do transporte rodoviário a partir dos anos 1950. A petição contava com a assinatura de centenas de cidadãos autoidentificados por suas profissões, sobretudo ferroviários que perderam seus postos de trabalho com a desativação da EFMM.

No processo aberto pelo Iphan, fica evidente que a principal motivação da defesa do complexo ferroviário era sua função no transporte de gado, borracha, castanha, minérios e hortifrutigranjeiros, entre outros produtos que giravam a roda da economia regional. No fim, claro está que o objetivo maior dos interessados era a geração de emprego e renda para toda a população que habita o entorno da ferrovia. Na instrução do processo de tombamento, há tanto estudos consistentes feitos pela FNpM atestando o valor cultural do conjunto quanto manifestações incansáveis de autoridades e organizações da sociedade civil em defesa do tombamento do complexo ferroviário que remontam ao final dos anos 1970. No entanto, entre

idas e vindas entre os labirintos burocráticos, o tombamento da EFMM só foi efetivado em 2005.

Em 1986, em decisão inédita, o conselho consultivo do Iphan aprovou o tombamento do terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador, a casa de culto afro-brasileiro mais antiga de que se tem notícia. Em grande parte devido a estudos realizados pela FNpM, mais tarde o Iphan estendeu sua proteção oficial a outros terreiros de candomblé: Axé Opô Afonjá (2000), Gantois (2005), Alaketo (2004), Bate-Folha (2005), Ilê Axé Oxumaré (2014) e Tumba Junsara (2018), na cidade de Salvador; Roça do Ventura (2015), Omo Ilê Agbôulá (2015), respectivamente em Cachoeira e Itaparica, na Bahia; Casa das Minas Jeje (2005), em São Luís do Maranhão, e Sítio Pai Adão (2018) no Recife, Pernambuco. A questão colocada era a própria sobrevivência dos terreiros, ameaçada por invasões, irregularidades fundiárias e mesmo riscos ambientais, considerando que geralmente esses templos incluem uma área verde.

Em memorável parecer técnico em favor do tombamento do terreiro do Bate-Folha, Márcia Sant'anna, arquiteta do Iphan, chama a atenção para a importância do terreiro na formação urbana de Salvador. Ela explica que, sendo os cultos de origem africana proibidos até os anos 1930, as casas de candomblé se constituíram oficialmente como sociedades beneficentes que colocavam seus recursos materiais, humanos e espirituais a serviço de seus membros, em sua maioria afrodescendentes, pobres e marginalizados. Os terreiros atraíram assim uma camada considerável da população que passou a fixar residência em seus arredores, formando bairros e agenciando, também junto aos poderes públicos, assistência social e serviços urbanos a seus moradores. Não por acaso, apresentavam ao Iphan, junto aos pedidos de tombamento, documentos comprobatórios do reconhecimento de sua utilidade pública.

Ainda em 1986, após uma mobilização de alcance nacional, o Iphan aprovou o tombamento da Serra da Barriga, no município de União dos Palmares, Alagoas, como sítio arqueológico do Quilombo dos Macacos, sede de Palmares no século XVIII. A reivindicação fazia parte das propostas do movimento negro de valorização da história, da memória e da identidade étnica afro-brasileira, que incluía o reconhecimento de Zumbi dos Palmares como herói da resistência quilombola e a comemoração de seu nascimento, 20 de novembro, como Dia da Consciência Negra — data comemorativa que só foi reconhecida por lei pelo Congresso Nacional em 2011. O pedido de tombamento de Palmares contava com o apoio de deputados ligados ao Movimento Negro Unificado, como Abdias do Nascimento, que conquistaram lugares na Constituinte de 1987–1988 pondo os direitos e as reparações da população afro-brasileira na ordem do dia da política brasileira.

O reconhecimento do valor cultural dos quilombos acabou se tornando uma questão de enorme relevância (e controvérsia) política na Constituição de 1988, em que, como mostra Yussef Campos, em seu livro *Palanque e patíbulo* (2018), o reconhecimento da importância cultural das comunidades quilombolas e seu direito à terra foram desvinculados. Enquanto o artigo 216 da Constituição determina o tombamento de "todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos", a demarcação de terras indígenas e quilombolas foi relegada para os artigos 67 e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. A regulamentação dos procedimentos para a titulação dos quilombos só aconteceu em 2003. Ainda assim, das quase 3 mil comunidades quilombolas reconhecidas oficialmente pela Fundação Cultural Palmares, apenas 182 foram devidamente tituladas pelo governo federal até o momento. Essas terras representam cerca de 0,15% do território nacional em contraste com os grandes latifúndios, que somam 41,67% segundo estudos do Instituto Socioambiental (SOUZA, 2016).

O Iphan, por sua vez, além da Serra da Barriga realizou o tombamento de apenas mais um quilombo, o do Ambrósio, em Imbiá (MG), também por seu valor arqueológico. No mais, há mais de uma dezena de processos de tombamento de quilombos ainda habitados represados no Iphan que há anos aguardam instrução técnica. Vale lembrar que, por ser um instrumento jurídico que incide sobre a propriedade, o tombamento pode ser um recurso importante de proteção aos territórios historicamente ocupados pelas comunidades quilombolas. Além disso, o Decreto nº 4.887/03 prevê que o Iphan é uma das instituições responsáveis pela instrução dos processos de regularização e titulação das terras quilombolas junto à Fundação Cultural Palmares e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra).

Os povos do Xingu, por sua vez, levaram ao campo das políticas de preservação a questão da proteção ambiental ao recorrer ao Iphan solicitando o reconhecimento de seus lugares sagrados como patrimônio cultural brasileiro. O que tem valor cultural para os povos Waurá, Kalapalo entre outras etnias da região é, de fato, o próprio ecossistema amazônico em função do qual constituíram suas cosmogonias, suas tradições, seus modos de vida, sua alimentação e suas relações sociais. Um exemplo é o Sagihengu, um conjunto de piscinas naturais de pedra do rio Culuene (principal afluente do rio Xingu) onde, durante a piracema — fenômeno em que sobem o leito do rio para se reproduzir — os peixes ficam presos e são pescados. Ali é considerado pelos povos Aweti, Kalapalo, Kamaiurá, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nahukuá, Naruvotu, Trumai, Wauja e Yawalapiti o lugar onde nasceu o Kwarup, um dos seus mitos de origem,

celebrado em homenagem aos mortos. Seus rituais se estendem por meses envolvendo cerimônias de interação entre tribos, perfuração de orelhas nos jovens guerreiros e retirada das jarreteiras das jovens ao fim da reclusão pubertária. Em meados dos anos 2000, Ianacolá Rodarte, membro dos kamaiurá, comparou a importância do Sagihengu para seu povo à cidade de Jerusalém para os cristãos ou a Meca para os islâmicos

Em 2006, temendo os impactos ambientais sobre a reprodução dos peixes nas fronteiras de sua reserva, catorze etnias da região se mobilizaram para interromper, inclusive com os próprios corpos, a construção da usina hidrelétrica Paranatinga II, construída dentro do Programa Luz para Todos do governo federal. A mobilização alcançou o Ministério Público Federal (MPF), que, vendo irregularidades no procedimento de licenciamento ambiental do empreendimento, levou o caso à justiça, que intimou o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), a Fundação Nacional do Índio (Funai) e o Iphan a se manifestarem sobre o caso dentro das suas competências previstas por lei. No entanto, como evidenciam Claudia Leal e Luciano Silva (2016), o Iphan limitou sua participação nos estudos de impacto ambiental à questão arqueológica, rejeitando a possibilidade de considerar os valores culturais atribuídos por comunidades, como os povos do Xingu, às condições ambientais que garantem suas atividades econômicas, seus modos de vida, suas tradições, sua alimentação e, no fim, sua própria sobrevivência.

Atendendo ainda ao pedido de tombamento do Sagihengu, os técnicos do Iphan discordaram diretamente dos povos do Xingu sobre a localização de seu próprio lugar sagrado, abordando-o não como um patrimônio etnográfico, em que a comunidade interessada apontou especificamente os caldeirões naturais do rio Culuene como objeto a ser protegido e os significados que atribui a ele, mas um patrimônio arqueológico, em que os especialistas da instituição procuravam vestígios de atividade humana no passado, e não no presente. Como denunciou Carlos Fausto (2017), consultor oficial do MPF na ocasião, mais uma vez o "homem branco" mostrou-se incapaz de compreender que, na cultura dos povos americanos, somos parte integrante da natureza, cuja preservação harmônica é condição para nossa própria sobrevivência. Prova disso são os estudos do Instituto Socioambiental demonstrando como a presença indígena nas florestas brasileiras está diretamente relacionada à sua preservação.

Quero argumentar, com os exemplos acima, que é no presente, e não no passado que se encontram as motivações que levam os diversos grupos sociais a reivindicar que o Estado proteja os bens culturais portadores de sua memória, de sua identidade e de sua ação. Por meio dessas *emoções patrimoniais,* para utilizar a expressão de Daniel Fabre (2013), setores

da sociedade civil impõem à agenda das políticas de preservação não só as disputas simbólicas sobre os discursos e narrativas a respeito de si próprias como também as condições econômicas para sua própria sobrevivência enquanto comunidades. No entanto, embora estimulado tanto pela FNpM quanto pelas demandas dos diversos grupos da sociedade brasileira, o Iphan não incorporou sistematicamente a referência cultural como critério norteador de sua atuação como afirma Lia Motta (2000, 2017) em suas pesquisas.

OS AGENTES CULTURAIS E O DESENVOLVIMENTO SOCIAL

Em que pese o protagonismo dado ao mercado no financiamento à cultura, a gestão de Weffort reabilitou as políticas culturais do MinC, após anos de incerteza. O governo Collor (1990–1992) havia fechado o MinC, a FNpM e o Iphan, substituindo o primeiro por uma Secretaria de Cultura e os dois últimos pelo Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (IBPC)[4]. Embora o governo Itamar Franco (1992–1994) tenha reabilitado tanto o ministério quanto o órgão de preservação, ambos haviam sofrido consideráveis perdas de recursos humanos e orçamentários. Nesse período, o fato mais relevante para as políticas culturais foi a criação do Pronac, em que a Lei Sarney foi substituída pela Lei Rouanet, elaborada por Sérgio Paulo Rouanet, secretário de Cultura do governo Collor, mantendo os incentivos fiscais como principal política de financiamento à Cultura.

No que se refere às políticas de preservação, já com Weffort à frente do MinC, em 1997 foi realizado pelo Iphan o II Seminário de Fortaleza, que teve como um de seus resultados a formação do Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial, que se responsabilizou pela estruturação do PNPI e pela criação do instrumento jurídico do registro de bens culturais de natureza imaterial. O Departamento de Identificação e Documentação (DID) do Iphan, passou então a elaborar a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) sob a consultoria de Antonio Augusto Arantes, antropólogo que trabalhara no CNRC e que, representando a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), levou à Assembleia Nacional Constituinte de 1987–1988 a noção de referência cultural incorporada na Constituição de 1988.

4 As denominações do Iphan desde sua fundação foram SPHAN (1937–1946), DPHAN (1946–1970), Iphan (1970–1979), SPHAN/Pró Memória (1979–1990) e Iphan (1992 até o presente), cujas iniciais indicam sua posição administrativa no governo federal, respectivamente, de serviço, diretoria, instituto, secretaria (e subsecretaria) e instituto.

Como afirma Célia Corsino, museóloga que já havia trabalhado na FNpM e, na ocasião, era diretora do DID, o INRC foi elaborado para servir de instrumento para a identificação de bens culturais em geral, podendo ou não resultar na sua indicação para registro ou tombamento. Arantes (IPHAN, 2000) também esclarece que o inventário foi uma proposta de reorientação das políticas de preservação para o reconhecimento de lugares, edificações, monumentos, objetos, coleções museológicas, bairros, saberes, formas de expressão, celebrações etc. portadores de *referências* aos valores culturais — representações, significações históricas, memórias, narrativas, identidades e também usos — atribuídos a eles por um grupo social determinado ou uma comunidade específica. Assim, Arantes é convidado por Gilberto Gil para assumir a presidência do Iphan em 2003 para estruturar a política do patrimônio imaterial, deslocando o foco das ações de preservação dos bens culturais para os próprios sujeitos da cultura.

Em minha pesquisa de doutorado, identifiquei que os valores culturais reivindicados pelas comunidades da sociedade civil ao Iphan sob a gestão de Gil no MinC foram predominantemente motivados por três fatores identitários: suas relações com o lugar que habitam, suas vivências coletivas de trabalho e seus laços de pertencimento a um grupo étnico. Mais evidentes nos bens registrados como patrimônio imaterial, além dos aspectos simbólicos, esses fatores estão intimamente ligados às condições materiais necessárias para sua perpetuação. Por essa razão, sob o ministério de Gil, recursos do Iphan, do Programa Cultura Viva, e do Pronac foram destinados a organizações e associações de protagonistas de festividades típicas e celebrações religiosas ou folclóricas, da produção e circulação de produtos artesanais, das performances de expressões musicais e artísticas e do registro e transmissão de saberes tradicionais.

A ideia de lugar, como um espaço físico e simbolicamente demarcado por seus habitantes (LEITE, 2004), transparece nos bens registrados pelo Iphan nos anos 2000, em geral associada a atividades motoras da economia local. A Feira de Caruaru (PE) e a Feira de Campina Grande (PB) inscritas no Livro de Registros dos Lugares do Iphan, cuja importância cultural se deve especificamente ao intenso comércio de um grande volume e variedade de produtos típicos da região Nordeste, são a base da subsistência de produtores, artesãos, comerciantes, boticários e artistas, entre outros. Já as festividades em que ocorrem periodicamente celebrações tradicionais e expressões artísticas típicas servem como forte atrativo turístico às cidades e regiões onde ocorrem. A celebração do Círio de Nazaré, por exemplo, atrai anualmente cerca de dois milhões de pessoas para a cidade de Belém do Pará. Também a Festa do Divino de Pirenópolis (GO), cujas celebrações se estendem por cerca de sessenta dias, não só mobiliza

a comunidade da cidade em sua realização como é uma grande atração regional. O mesmo se pode dizer do frevo e dos maracatus de Recife e Olinda no carnaval pernambucano.

Essa dimensão econômica das práticas culturais é também particularmente notável no *Livro de registro dos Saberes* do Iphan, em que o valor do trabalho é mais claramente enunciado. No caso das paneleiras de goiabeiras, das baianas do Acarajé e das rendeiras de Divina Pastora (SE), é evidente como os ofícios desempenhados conferem identidade a uma comunidade de mulheres que buscam renda e sustento para suas famílias no mercado informal. Já os pequenos produtores de queijo artesanal de Minas Gerais da Serra da Canastra, da cidade de Serro e da Serra do Salitre, viram, no registro de seu modo de fazer como patrimônio imaterial, uma forma de garantir, promover e incentivar os circuitos comerciais para seus produtos. Fica claro, portanto, que o interesse dessas comunidades é motivado pela necessidade de assegurar as condições econômicas necessárias para sua subsistência.

A afirmação de identidades étnicas, nos bens registrados como patrimônio imaterial, aparece geralmente como parte de uma mobilização maior de grupos e comunidades em defesa de direitos sociais que não raro lhes foram negados. Os exemplos mais emblemáticos são as comunidades tradicionais caiçaras, indígenas e quilombolas que acionaram o Iphan para o tombamento e registro de seus bens culturais com o objetivo de legitimar seu direito às terras que historicamente habitam. Instituído após o PNPI, O Decreto 6.040/2007 determina que terras tradicionais são aquelas cujos territórios e recursos naturais são necessários à reprodução cultural, ancestral, religiosa, social, e econômica das comunidades que as ocupam, reafirmando ainda o disposto no artigo 231 da Constituição de 1988 e no artigo 68 de suas disposições transitórias, que se referem, respectivamente, às comunidades indígenas e quilombolas. O reconhecimento de suas culturas pelo Iphan, portanto, tange mais uma vez a questão fundiária.

Comunidades caiçaras da região que abrange a fronteira dos estados de São Paulo e do Paraná vêm desde os anos 1970 lutando tanto pela preservação ambiental do ecossistema do qual depende seu modo de vida quanto pelo seu direito de permanência nesse território ocupado por suas comunidades há mais de cem anos. As ameaças de expulsão e degradação ambiental partem do interesse de sucessivos governantes em desapropriar grandes áreas da região para atender interesses de investidores, construtoras e para construir usinas e portos. Assim, o que motivou seus protagonistas a reivindicarem seu registro pelo Iphan foi justamente a legitimação de seu vínculo com a terra por meio da valorização de sua cultura, fator indispensável para o reconhecimento de seu território tradicional.

Para além de suas características estéticas — musicalidade, danças e festividades em que se expressam, — o Fandango Caiçara é expressão de uma síntese da cultura de uma rede de povoados cuja identidade provém das relações sociais e econômicas entre eles, marcadas pelo trabalho na roça, pelos mutirões, pelos vínculos familiares, pela pesca, pelo extrativismo e outras atividades que lhes dão sentido.

De maneira semelhante, mais de 22 etnias dos ramos linguísticos Tukano Oriental, Aruak e Maku, por meio Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), com apoio da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), do Institut de Recherche pour le Développement (IRD) e do Instituto Socioambiental (ISA), submeteram ao Iphan o pedido de registro dos sistemas agrícolas e alimentares do rio Negro, no Amazonas, que também está intimamente ligado ao território que habitam e à sua relação harmoniosa com a floresta, estabelecida nas atividades de caça, pesca, coleta, agricultura e produção de artefatos, que têm grande importância nas bases alimentares de toda a região e sua respectiva produção. Mais uma vez, o reconhecimento de sua cultura vem ao encontro do disposto no artigo 231 da Constituição de 1988, determinando que "São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam".

Muito próximo dos fandangueiros, comunidades de cerca de vinte quilombos do Vale do Ribeira, região sul do estado de São Paulo, se articularam, junto ao Instituto Socioambiental (ISA), para o registro dos seus sistemas agrícolas como patrimônio imaterial. Além do tombamento dos sítios detentores de reminiscências históricas dos quilombos, conforme prevê o artigo 216 da Constituição, regulamentando o artigo 68 do ADCT, de 1988, o Decreto nº 4.887/2003 determina que ao Iphan cabe opinar, na matéria que lhe compete, sobre os relatórios técnicos do Incra relativos à demarcação das terras quilombolas e conduzir, segundo instrução da Fundação Cultural Palmares, os respectivos processos de registro e tombamento. O Iphan, no entanto, até o presente, só realizou o tombamento de dois quilombos, o do Ambrósio e o dos Palmares, ambos por seu valor arqueológico, enquanto tem negligenciado dar andamento aos mais de dez processos de tombamento de quilombos ainda habitados por suas respectivas comunidades (VAZ, 2013) e também contribuir ativamente na demarcação de seus territórios junto à Fundação Palmares e ao Incra.

Nota-se que não são poucos os limites, os desafios, fragilidades e contradições da política de salvaguarda do patrimônio imaterial, como discute Simone Toji (2009). As filiações institucionais e corporativas que se entrincheiraram dentro do Iphan, opondo o tradicional regime de

excepcionalidade ao regime de subjetividade como política de valorização do patrimônio (PAIVA, 2019), acabaram por fazer do INRC um instrumento praticamente exclusivo do patrimônio imaterial, comprometendo imensamente seu alcance e efetividade perante a sociedade. O tombamento certamente seria um instrumento de proteção patrimonial mais adequado às necessidades das comunidades tradicionais indígenas, caiçaras e quilombolas mencionadas acima, na medida em que, ao inferir sobre a propriedade, cria direitos e obrigações específicas para uso e ocupação do perímetro protegido.

Além disso, o Decreto nº 3.551/2000 não atribui ao Estado qualquer obrigação de executar ações de salvaguarda, logo, não cria, de fato, direitos para os sujeitos dos bens registrados. Embora, na gestão de Gil no MinC, a elaboração e execução de um plano de salvaguarda para cada bem registrado tenha se tornado praxe, claro está que tais iniciativas não se constituíram em política de Estado, estando completamente suscetíveis a descontinuidade em função de alternância de governos, disponibilidade recursos orçamentários e mudanças administrativas. Prova disso é a queda acentuada no número de registros realizados pelo Iphan nos anos 2010 em comparação com a década anterior e a transformação do MinC em secretaria subordinada a outro ministério em 2019, reduzindo seus recursos e capacidade operacional comprometendo também as ações do Iphan.

Por outro lado, é inegável que o maior alcance do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial foi apontar caminhos para aumentar a representatividade e a participação social nas políticas culturais, ao ter como foco os sujeitos da cultura muito mais do que os objetos culturais. Na prática, as medidas de salvaguarda dos bens registrados praticadas pelo Iphan contribuíram para que seus beneficiários tivessem acesso às decisões e aos recursos materiais e orçamentários do Estado, a circuitos comerciais, a meios de comunicação, a mecanismos de transmissão de saberes, apoio à realização de eventos, publicações, gravações musicais e documentários, e até mesmo assistência à formação de associações e organizações para que os agentes culturais pudessem acessar os recursos públicos também por meio de editais ou leis de incentivo. Esses resultados certamente devem ser celebrados e seus potenciais aprofundados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evidentemente o Iphan, o MinC e suas políticas culturais não são capazes de dar conta, por si só, das complexas questões sociais, econômicas e mesmo políticas que são negociadas na mesa do patrimônio, como evidente nos exemplos acima. Mas é justamente naquilo que foge do seu

alcance que reside talvez o seu maior mérito. Para além da representatividade dos sujeitos da cultura, a abordagem do patrimônio sob a ótica das referências culturais aponta para uma articulação necessária entre a realização do potencial econômico local e regional e a inclusão social dos seus protagonistas a partir das políticas culturais. Trabalhadores, moradores das periferias urbanas, negros, pobres, caiçaras, quilombolas, indígenas, mulheres, artistas… a preservação do patrimônio cultural parece ser a última fronteira de resistência daqueles grupos sociais e comunidades mais excluídos das políticas econômicas, da representação política e dos direitos sociais de igualdade e acesso aos serviços públicos.

Sua cultura se traduz assim como um valor com o qual negociam sua posição na sociedade brasileira, e as políticas culturais, um caminho para a garantia de seus direitos e do dever de cumpri-los de outros setores sociais. Dessa forma, as políticas de preservação do patrimônio cultural, ao revelar a dimensão cultural da sociedade brasileira como um sistema de valores, como propunha Furtado, pode contribuir com a estruturação de um modelo de desenvolvimento econômico e social mais inclusivo e democrático para o país, sob a condição de que esses valores sejam incorporados de maneira articulada e sistêmica por outros setores das políticas públicas, como a economia, o meio ambiente, o trabalho, a cidadania, o turismo, a agricultura, a ciência, as tecnologias etc. Esse é talvez o legado mais importante do MinC e o indício mais forte de que as políticas culturais são mais do que necessárias para a superação das desigualdades sociais no Brasil. São indispensáveis.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Antônio Augusto; TORRES, Lilian de Lucca. “Entrevista: Antônio Augusto Arantes”. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 3, 2008. Disponível em <http://pontourbe.revues.org/1804>. Acesso em: jan. 2021.

BORTOLOTTO, Chiara. “Le trouble du patrimoine culturel immatériel”. In: _____ (org.). *Le patrimoine culturel immatériel*: enjeux d’une nouvelle catégorie. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2011. pp. 21-43

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de. *Palanque e patíbulo*: o patrimônio cultural na Assembleia Nacional Constituinte (1987–1988). São Paulo: Annablume, 2018.

FABRE, Daniel. “Le patrimoine porté par l’émotion”. In: _____ (org.). *Émotions patrimoniales*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2013 pp. 13-98.

FAUSTO, Carlos. “Antropólogo do Museu Nacional critica estudo de empresa sobre local sagrado no Alto Xingu”. *Notícias Socioambientais* [online], 25

jan. 2019. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/noticias/nsa/detalhe?id=2317>. Acesso em: jan. 2021.

FURTADO, Celso. *Ensaios sobre cultura e o Ministério da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto / Centro Internacional Celso Furtado, 2012.

HARRISON, Rodney. *Heritage:* Critical Approaches. Londres: Routledge, 2013.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *INRC 2000*: Manual de Aplicação. Brasília: DID/Iphan, 2000.

LEAL, Claudia Feierabend Baeta; SILVA, Luciano de Souza e. "A preservação do patrimônio cultural no contexto do licenciamento ambiental: possibilidades sociais e produção de (des)conhecimento sobre ambiente, cultura e patrimônio". *Revista CPC*, São Paulo, n. 21, pp. 8-35, jan.-jul. 2016.

LEITE, Rogério Proença. *Contra-usos da cidade*: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. Campinas / Aracaju: Editora Unicamp / Editora UFS, 2004.

MINC – Mnistério da Cultura. *Programa cultural para o desenvolvimento do Brasil*. Brasília: Ministério da Cultura, 2006.

MOTTA, Lia. *Patrimônio urbano e memória social*: práticas discursivas e seletivas de preservação cultural 1975 a 1990. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

_____. *Sítios Urbanos e Referência Cultural*: a situação exemplar da Maré. Tese (Doutorado em Urbanismo) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SMITH, Laurajane. *Uses of heritage*. Abingdon: Routledge, 2006.

SOUZA, Oswaldo Braga de. "O que o governo Dilma fez (e não fez) pelos territórios quilombolas?" *Notícias Socioambientais*, 14 jun. 2016. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-pelos-territorios-quilombolas>. Acesso em: nov. 2020.

TOJI, Simone. "Patrimônio imaterial: marcos, referências, políticas públicas e alguns dilemas". *Patrimônio e Memória,* Assis, v. 5, n. 2, pp. 3-18, dez. 2009.

COMERCIALIZAÇÃO "BOA" E "MÁ": DILEMAS NORMATIVOS ENTRE AS RACIONALIDADES DO PATRIMÔNIO[1]

Chiara Bortolotto[2]

RESUMO

Concebido como um "patrimônio vivo" e imaginado como agente de mudança política, econômica e social, o patrimônio cultural imaterial traz para o primeiro plano novos desafios, que vão muito além daqueles convencionalmente associados à preservação. Com base na observação dos encontros dos órgãos estatutários da Convenção da Unesco para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, exploro as controvérsias geradas pelos "riscos de comercialização excessiva" entre responsáveis políticos e administradores internacionais do patrimônio. Argumento que a narrativa oficial da Unesco, que consiste em identificar "maus" tipos de comercialização como apropriação indevida, está de fato vinculada a preocupações que dizem respeito à Propriedade Intelectual, apesar de esta ter sido originalmente excluída do âmbito de competência da Convenção. Essa orientação situa o mecanismo do Patrimônio Cultural Imaterial entre diferentes patrimonializações, o que dificulta, para os atores encarregados da implementação da Convenção, a integração do uso comercial do patrimônio salvaguardado.

1 A pesquisa para este artigo foi generosamente subsidiada pela Agence Nationale de la Recherche, por meio do projeto "UNESCO Frictions: Heritage-Making across Global Governance" (Fricções da Unesco: construção do patrimônio na governança global) (UNESCO FRICTIONS – ANR-14-ACHN-0006-01).

2 Antropóloga especializada em políticas de patrimônio e governança global. Sua pesquisa concentra-se na Convenção da Unesco para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial e baseia-se na etnografia multiescalar e multissituada. Antes de integrar a École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), de Paris, como pesquisadora-chefe do projeto "Fricções na Unesco: formação de patrimônio em regime de governança global", obteve bolsas internacionais de estudos na Universidade de Cambridge (2013–2014), na Universidade Livre de Bruxelas (2010–2013), no Laboratoire d'Anthropologie et d'Histoire de l'Institution de la Culture, de Paris (2006–2009), e na Universidade IULM, de Milão (2001–2006). Sua pesquisa teve o apoio de: programa de Bolsas Individuais Marie Curie da Comissão Europeia; programa de Bolsas de Estudos Avançados dos Institutos Europeus; Agence Nationale de la Recherche, da França; Fundo Nacional Suíço de Pesquisa Científica; Ministério da Educação, da Universidade e da Pesquisa italiano; Ministério do Ensino Superior e da Pesquisa francês; Ministério da Cultura francês; Conselho da Cidade de Paris; Conselho Nacional de Pesquisa da Itália; Fondation Maison des Sciences de l'Homme; Deutsche Forschungsgemeinschaft e Centro Ítalo-Alemão de Excelência em Pesquisa Europeia. E-mail: chiara.bortolotto@ehess.fr.

Palavras-chave: Unesco. Patrimônio Cultural Imaterial. Mercado. Desenvolvimento Sustentável. Propriedade Intelectual.

ABSTRACT

Conceived as "living heritage" and imagined as an agent of political, economic, and social change, Intangible Cultural Heritage brings to the fore new challenges, which go far beyond those conventionally associated with conservation. Based on ethnographic observation of the meetings of the statutory bodies of the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, I explore the controversies generated by the "risks of over-commercialization" among international heritage policymakers and administrators. I argue that the UNESCO official narrative of identifying "bad" kinds of commercialization with misappropriation is in fact closely linked with Intellectual Property concerns, despite the latter being originally excluded from the Convention's field of competence. This orientation situates the Intangible Cultural Heritage apparatus in-between different patrimonialities, rendering the integration of commercial uses of heritage in safeguarding difficult for actors in charge of implementing the Convention.

Keywords: UNESCO. Intangible Cultural Heritage. Market. Sustainable Development. Intellectual Property.

Em 2019, o jornal *The New York Times* publicou um artigo intitulado "Global Shopping with UNESCO as Your Guide" [Compras globais com a Unesco como guia]. O artigo discute como as listas do Patrimônio Cultural Imaterial (PCI)[3] podem ser usadas por consumidores culturais para escolher "arte e artesanato que têm significação histórica". A autora sugere que essas listas não somente aprimoram o apelo comercial do artesanato reconhecido como PCI, mas oferecem também "experiências

3 Duas listas são estabelecidas de acordo com a Convenção para a Preservação do Patrimônio Cultural Imaterial: a Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade e a Lista do Patrimônio Cultural Imaterial com Necessidade Urgente de Preservação. A primeira visa ilustrar a diversidade do ICH e aumentar a conscientização em torno de sua importância. A segunda procura mobilizar a cooperação e a assistência internacionais para tomar medidas de preservação das expressões culturais consideradas como necessitadas de auxílio para se manterem vivas. Um Registro de Boas Práticas de Preservação contém os programas, projetos e atividades que melhor refletem os princípios e objetivos da Convenção.

verdadeiramente imateriais" aos turistas culturais. Ela recomenda, por exemplo, os cafés de Viena, listados no inventário do PCI austríaco desde 2011 como "paradas ideais quando os compradores cansados (...) precisam fazer uma pausa" (MOHN, 2019).

No âmbito da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (doravante Convenção PCI)[4], as "práticas, representações, expressões, conhecimentos, competências" (UNESCO 2003, art. 2) — e não seus resultados e produtos — são reconhecidos como patrimônio e como objetos de preservação e transmissão. No entanto, estes últimos é que são propostos como mercadorias no mercado e despertam o interesse dos consumidores globais. Como deixa claro o artigo, as listas de patrimônio da Unesco conferem um valor agregado simbólico essencial, com potencial impacto econômico global, e, portanto, são um grande mercado virtual para os consumidores culturais. Os especialistas em marketing argumentam que essas listas funcionam como uma "marca de fato", atribuindo um cobiçado "aval ou selo de aprovação" (RYAN; SILVANTO, 2011) semelhante ao sistema de franquia (ADIE, 2017) Ao passo que a marca Unesco pode simplesmente ter um efeito placebo (ADIE; HALL; PRAYAG, 2018) e nem sempre melhorar o sustento de populações locais, que, com frequência, são vítimas de um desenvolvimento desigual e não inclusivo (FRANQUESA, 2013; HERZFELD, 2009, 2010) as esperanças de lucro econômico fazem indubitavelmente parte da lógica das indicações das Listas (YUN, 2015).

As preocupações econômicas são particularmente relevantes na listagem do PCI porque a comercialização com frequência não é uma externalidade, como no caso dos monumentos e lugares, mas um componente intrínseco de práticas sociais e culturais reconhecidas como PCI. De fato, algumas dessas práticas podem ser entendidas precisamente como atividades comerciais (BROUDE, 2018) e, mesmo quando identificadas como patrimônio, sua própria viabilidade depende da mercantilização de seus produtos. Em outras palavras, o mercado é um dos aspectos que torna o PCI um "patrimônio vivo". Vender pizzas, perfumes, cerveja, ou kimchi é respectivamente o que mantém viva a "arte do pizzaiolo napolitano", "as habilidades relacionadas ao perfume no Pays de Grasse", a "cultura da cerveja na Bélgica", "o preparo e compartilhamento do *kimchi* na República da Coreia" e a "tradição do preparo do *kimchi* na República Popular Democrática da Coreia", elementos inscritos nas listas do PCI da Unesco.

4 Aprovada na Conferência Geral da Unesco de 2003. Até dezembro de 2020, havia sido ratificada por 180 Estados.

Implementadas em 2010, as Diretrizes Operacionais[5] que acompanham a Convenção têm tratado de questões de comercialização (UNESCO, 2018, n. 116 e 117) ao introduzirem o que se considera uma das poucas tentativas da Unesco de abordar diretamente a economia do patrimônio (LIXINSKI, 2019).

De fato, na última década, preocupações relativas ao entrelaçamento entre o PCI e o mercado têm se intensificado junto com a crescente centralidade das prioridades do Desenvolvimento Sustentável no discurso da Unesco. Nesse quadro, a necessidade de abordar os aspectos econômicos da PCI vem ganhado força, o que se reflete no adendo, em 2016, de um capítulo inteiramente novo, sobre o Desenvolvimento Sustentável, às Diretrizes Operacionais, com uma seção específica dedicada ao "desenvolvimento econômico inclusivo" (UNESCO, 2018, cap. VI). Apesar dessa mudança oficial, os atores dos órgãos normativos encarregados de implementar a Convenção nem sempre se sentem confortáveis para aceitar que "o mercado não é o inimigo do patrimônio" (LIXINSKI, 2020, p. 8). Esse desconforto reside na percepção de que o patrimônio é um bem simbólico, que não se destina a mecanismos de intercâmbios em economias convencionais (BOURDIEU, 1985). Em geral, há uma forte sensação de constrangimento entre os defensores oficiais da proteção do patrimônio, presos entre a pressão para reconhecer o fato de que a comercialização é intrínseca a várias expressões do "patrimônio vivo" e a visão de que a mercantilização de resultados ou produtos de uma prática particular considerada como patrimônio pode ameaçar o valor cultural da prática em si — mesmo no caso de atividades essencialmente comerciais, como o artesanato ou práticas alimentares.

Neste artigo, exploro esse dilema, com foco na ambiguidade intrínseca da Convenção PCI. De fato, esse instrumento normativo encontra-se dividido entre as diferentes racionalidades patrimoniais que abrangem os códigos culturais que "há por trás da economia objetiva de transações visíveis" (KOPYTOFF, 1986, p. 64). Minha análise concentra-se nos atores que, no âmbito da Unesco, "têm habilidade ou autoridade para 'falar' de ou 'a favor' do patrimônio" (SMITH, 2006, p. 12). Considero que seus dilemas normativos são particularmente interessantes, já que, ao legitimarem certas abordagens de preservação como sendo as "melhores práticas", ou proscreverem outras como sendo inadequadas, promovem uma "boa" governança patrimonial no nível global e, desse modo, customizam as representações oficiais do PCI. Em outras palavras, produzem um "discurso patrimonial autorizado" (ibidem) no campo do PCI.

5 Frequentemente emendadas, as Diretrizes Operacionais acompanham a implementação da Convenção e fornecem procedimentos para sua governança em face das preocupações e prioridades que surgem ao longo do tempo.

A COMERCIALIZAÇÃO ENQUANTO DILEMA NORMATIVO

Ao adotar conceitos e linguagem neoliberais amplamente difundidos, os atores patrimoniais em campo agem como sujeitos empreendedores, "capacitando-se" para traduzir o capital cultural em capital econômico e valorizar culturalmente diversos produtos e serviços (MESKELL, 2012, p. 207). Esses atores enxergam os ativos culturais não só como uma "nova base de acumulação de capital" (COOMBE, 2009, p. 402), mas também como poderosas ferramentas de fortalecimento e resiliência. Jean Comaroff e John Comaroff (2009) sugerem que essa comoditização não contraria necessariamente a afirmação de identidades culturais e que, de fato, pode trazer um sentido de representação e um modo de autoconstrução que, em vez de serem alienados, estimulam um senso de orgulho entre os produtores culturais.

Na prática, uma variedade de expedientes oferece aos "empreendedores patrimoniais" (PFEILSTETTER, 2015) modos de avaliação múltiplos e híbridos, permitindo assim a reconciliação do patrimônio (entendido como a encarnação da identidade do grupo) e sua alienabilidade. Essa tensão, por exemplo, é resolvida em uma mina de prata de uma cooperativa mexicana na qual "a expressão idiomática de patrimônio como categoria de propriedade é transmitida aos futuros membros da cooperativa (...) e permite aos atores locais afirmarem a inalienabilidade da prata mesmo que a extraiam para finalidades comerciais" (FERRY, 2002, p. 346). Da mesma maneira, os atores sociais envolvidos na área patrimonial em campo fazem um uso pragmático da Convenção PCI, baseado em seu entendimento subjetivo desta e nas necessidades específicas de cada situação. Eles recorrem à criatividade para dar sentido à assimilação entre patrimônio e dimensões do mercado, utilizando, às vezes de modo estratégico, diversas estruturas legais e institucionais baseadas em racionalidades fundamentalmente diferentes.

A "Arte do pizzaiolo napolitano", inscrita em 2017 na Lista Representativa do PCI da Humanidade, fornece um exemplo da maneira como os empreendedores patrimoniais locais podem efetivamente recorrer a diferentes regimes de proteção. Na petição change.org lançada para convencer a Comissão Nacional Italiana para a Unesco a apoiar a indicação, a inscrição na lista é apresentada como uma maneira de proteger produtos italianos da apropriação indébita, deixando clara assim a dimensão econômica dessa empreitada: "O reconhecimento pela Unesco protegeria a pizza, e a economia vinculada a ela, do fenômeno *à moda italiana*. Reconhecer a pizza é uma oportunidade para preservar o selo *Made in Italy*".[6]

6 Petição disponível em: <https://www.change.org/p/proteggiamo-il-made-in-italy-la-pizza-come-patrimonio-unesco>.

Em uma entrevista sobre a proposta, Alfonso Pecoraro Scanio, o principal incentivador da indicação e da petição, ex-ministro da Agricultura e depois do Meio Ambiente, explicou que a inscrição na Lista Representativa era importante para a imagem da marca-país. Mais especificamente, esse esforço fazia parte de sua batalha para proteger contra o uso indevido da "bandeira italiana" em produtos agroalimentares que, de fato, não são fabricados na Itália, fenômeno que ele define como "agropirataria" (neologismo que também pretende ter inventado). Foi precisamente com a intenção de evitar esse tipo de apropriação indébita, disse ele, que se dirigira antes à Organização Mundial do Comércio[7] e promovera um requerimento para que o nome "pizza napolitana" fosse oficialmente protegido dentro do regime das Especialidades Tradicionais Garantidas (ETG) europeias (PECORARO SCANIO, 2015). Como muitos outros produtos associados às práticas do PCI inscritas nas listas do PCI da Unesco, a pizza napolitana é de fato protegida pelo regime da propriedade intelectual (PI) (UBERTAZZI, 2017).

Em sua análise do exemplo acima de proteção paralela de práticas alimentares sob a lei do patrimônio e da PI, Deacon (2018) destaca a maneira como ambos os regimes são baseados em premissas diferentes e envolvem efeitos legais diferentes. Essa diferença, explica ela, diz respeito à representação do objeto da proteção e às modalidades de sua proteção. Por um lado, a Convenção da Unesco visa proteger processos sociais e culturais, garantindo sua evolução dinâmica e transmissão por meio de ferramentas de conscientização, como as listas. Por outro lado, o regime das ETG europeias protege o nome dos produtos, mas não o conhecimento e as competências desenvolvidas em determinado grupo social e cultural. Na prática, no entanto, os selos ETG e as listas do PCI são usados como ferramentas de promoção de marca, proporcionando uma legitimação institucional (UE e Unesco, respectivamente). A ênfase dada à profundidade histórica, à origem geográfica do nome e à descrição da prática e de seu produto têm por efeito dotá-los de uma aura de autenticidade, impulsionando seu potencial comercial (DEACON, 2018).

Estrategicamente apropriados para servir a objetivos locais, diferentes quadros legais, institucionais e conceituais podem coexistir e se complementar. O caso do desenho em areia de Vanuatu, reconhecido como PCI pela Unesco em 2003, demonstra como os entendimentos vernacularizados da propriedade e da alienabilidade produzem categorias menos polarizadas entre patrimônio e mercado. Aqui, "áreas previamente concebidas como incomensuráveis se juntam", onde o patrimônio é "mais um *meio* de

7 Ver relato de Pecoraro Scanio no programa Siamo Noi, 3 fev. 2015 (em italiano): <https://www.youtube.com/watch?v=vQnyZ7tGpJE>.

intercambio que um objeto delimitado, mais um veículo para relações que um ponto final para a apropriação" (GEISMAR, 2013).

Ao contrário dos profissionais do patrimônio em campo, os atores que intervêm nos órgãos oficiais da Convenção PCI — em que as definições e os propósitos do patrimônio foram estabelecidos de modo a formar princípios de política e definir "regras para o mundo" (BARNETT; FINNEMORE, 2004) — não compartilham da mesma facilidade. Já que se espera que façam avaliações fundamentadas e objetivas que possam ser usadas nas decisões políticas, eles lidam com as mesmas questões, porém sob um ponto de vista diferente. Supõe-se que suas avaliações sejam compatíveis com o quadro legal e político particular em que devem intervir. Nesse sentido, a tarefa deles consiste em pensar dentro da perspectiva da Convenção de modo a serem coerentes com seus princípios e seu espírito. Já que "A palavra do especialista é uma palavra ativa" (HEINICH, 2017, p. 54), eles têm uma notável responsabilidade: o que dizem terá efeitos muito concretos na organização da agenda política, além de influenciar as representações patrimoniais.

São esses atores, situados nessa posição normativa particular, que constituem o objeto da análise a seguir.[8] Embora intervenham também em cenários bastante informais, como debates públicos ou oficinas de capacitação, a dimensão normativa de sua presença é particularmente relevante em situações oficiais. Isso é especialmente verdadeiro nos órgãos diretivos da Convenção PCI: a Assembleia Geral dos Estados que ratificaram a Convenção, conhecidos como Estados-Parte, e o Comitê Intergovernamental

8 Minha pesquisa é baseada na observação participativa em vários locais, níveis e posições (SAPIGNOLI, 2017, p. 80) da implementação da Convenção PCI. Observei as negociações intergovernamentais durante a elaboração da Convenção em 2003 e tenho participado das reuniões do Comitê Intergovernamental para a Preservação do PCI desde 2009 (em Abu Dhabi, Bali, Paris, Baku, Windhoek, Adis Abeba, na ilha Jeju, em Port Louis e Bogotá). Além disso, acompanhei a sessão de 2010 que ocorreu em Nairóbi via podcast e participei regularmente das sessões bianuais da Assembleia Geral dos Estados-Parte, na sede da Unesco, em Paris, assim como, globalmente, de uma série de "reuniões de especialistas". Além de observar os órgãos governamentais da Convenção, participei ativamente de sua implementação. De 2007 a 2009, participei da campanha de inventário do PCI lançada pelo Ministério da Cultura da França e, desde 2012, faço parte do Comité du Patrimoine Ethnologique et Immatériel, estabelecido para aconselhar o ministro francês da Cultura sobre a implementação da Convenção PCI. De 2013 a 2015, envolvi-me na preparação do dossiê de indicação da festa Luminara, em Pisa (Itália), para sua inscrição na Lista Representativa. Desde 2011, tenho atuado como "facilitadora" em vários países europeus para o programa de "reforço das capacidades" da Unesco.

para a Salvaguarda do PCI (a seguir 'o Comitê').[9] Enquanto a Assembleia Geral preside à governança da Convenção, o Comitê define a orientação (LARSEN, 2013, 75) que estabelece as representações normativas do PCI. Composto por diplomatas e especialistas dos governos no campo do PCI, o Comitê é responsável por inscrever nas listas internacionais os elementos indicados pelos Estados. O exame desses elementos baseia-se nas recomendações de um "Órgão de Avaliação"[10], que inclui representantes de organizações da sociedade civil ativas no campo do patrimônio e indivíduos que trabalham em órgãos governamentais ligados ao patrimônio.

Para quem trabalha no Órgão de Avaliação ou em delegações governamentais do Comitê, inscrever um elemento na lista da Unesco é visto como uma responsabilidade delicada, já que estabelece um precedente e um exemplo e, consequentemente, define na prática o próprio conceito de patrimônio cultural imaterial. Como mencionou o representante da Albânia durante uma reunião do Comitê em Nairóbi, em 2010, essa tarefa é especialmente sensível no que diz respeito às questões econômicas. O representante destacou que "diluí-la [a Convenção] em um instrumento indefinido que abra todas as formas de comercialização e folclorização" poderia solapar sua credibilidade futura[11]. Esse desconforto em relação ao mercado não é algo isolado entre atores do PCI que lidam com a Convenção de uma perspectiva normativa.

O TRAUMA DAS INTROMISSÕES DO MERCADO NO TEMPLO DO PATRIMÔNIO

Ao entrar na esfera normativa do PCI, o debate sobre os vínculos entre patrimônio e mercado alimenta controvérsias e desconforto. Nos últimos anos, o Órgão de Avaliação e o Comitê levantaram regularmente questões relacionadas à economia, especialmente em discussões relativas a indicações de artesanato e relacionadas a alimentos. De fato, apesar do interesse que provocam no campo, estas últimas geralmente tendem a ser vistas com desconfiança pelos atores que participam da implementação

9 A Assembleia Geral é o órgão soberano da Convenção, inclui todos os Estados-Parte e se reúne a cada dois anos. O Comitê é composto de representantes dos 24 Estados-Parte, eleitos pela Assembleia Geral, para um mandato de quatro anos, segundo princípios geograficamente equitativos de representação e rotação. O Comitê se reúne em sessões ordinárias uma vez por ano.

10 O Órgão de Avaliação é designado pelo Comitê e inclui seis especialistas que representam os Estados-Parte que não são integram o Comitê e seis representantes de organizações não governamentais credenciadas pela Convenção.

11 ITH/11/6.COM/CONF.206/4 Rev., p. 29. As citações de documentos da Unesco usam o sistema de referências da Organização. Onde não há referência, a citação provém de minhas notas de campo.

da Convenção no plano internacional. Por exemplo, um especialista governamental da Europa ocidental que se envolveu fortemente com a Convenção desde sua implementação, confiou-me que nunca se supôs que o PCI pudesse tratar de alimentos ou culinária. Para sustentar sua visão, ele observou que as práticas alimentares não estão entre as cinco áreas que exemplificam a definição do PCI. De fato, quando a controvérsia sobre elementos relacionados a alimentos surgiu pela primeira vez na Unesco, os oficiais da organização, e especialistas que se viam como defensores do espírito da Convenção, expressaram uma preocupação comum: as listas do PCI não deveriam se tornar um cardápio da culinária mundial (BORTOLOTTO; UBERTAZZI, 2018). As implicações comerciais evidentes dessas indicações contribuíram claramente para gerar desconfiança em relação aos itens alimentares indicados. De fato, muitos desses projetos foram incentivados por prioridades econômicas, em que a listagem da Unesco era vista como um "esquema de certificação" adicional para promover o setor agroalimentar (MATTA, 2016; BORTOLOTTO, 2017; CANG, 2018; CSERGO, 2018; DA SILVA, 2018).

As primeiras indicações controversas desse ponto de vista, a "dieta mediterrânea"[12] e a "refeição gastronômica francesa", ambas inscritas em 2010, foram objeto de intensas negociações diplomáticas nos "bastidores" antes da sessão do Comitê. Contudo, nenhuma crítica oficial emergiu no debate público da reunião do comitê que avaliava a inscrição. Isso foi descrito como um "milagre" pela representante de um dos quatro Estados que incialmente juntaram forças para indicar a dieta mediterrânea. De fato, ela e seus três homólogos haviam preparado uma resposta à "grande pergunta" que esperavam sobre o "desvio comercial" do elemento. Apesar da abstenção oficial, os representantes dos Estados e os das ONGs comentaram com frequência, informalmente, o que percebiam como sendo uma integração difícil na esfera do patrimônio. Por exemplo, uma especialista em patrimônio do sudeste da Europa me confessou o quanto se opunha à inscrição da dieta mediterrânea, que ela achava inadequada ao escopo da Convenção. Ela comentou que "esse aspecto comercial não se encaixa no campo da Unesco, que *por definição* inscreve elementos do PCI baseados em seu valor cultural". Apesar de sua inscrição definitiva, a refeição gastronômica francesa ainda é qualificada no ambiente da Unesco como "traumática" por causa das implicações obviamente comerciais do projeto (BORTOLOTTO, 2017)

12 Em 2010, a Dieta Mediterrânea foi indicada por Espanha, Itália, Grécia e Marrocos. A inscrição foi posteriormente estendida a Portugal, Croácia e Chipre.

No entanto, esse "trauma" estava apenas começando. Na década que se seguiu a essa inscrição, uma desorientação semelhante surgiu em várias indicações, como na "cultura da cerveja na Bélgica" e na "arte do pizzaiolo napolitano". Frequentemente citados apenas como "cerveja" e "pizza", como se as noções de "cultura" e "arte" destacadas em seus títulos oficiais fossem apenas pretextos, esses exemplos foram repetidamente descritos em conversas informais como fazendo parte das mais "escandalosas" inscrições na história da Convenção. Aliás, circulam rumores sobre o fato de a pizza ter sido uma proposta "difícil", que exigiu muitas discussões dentro do Órgão de Avaliação, e que o embaixador italiano na Unesco teve que se esforçar muito nos corredores da organização por essa indicação. Ou que a indicação da cerveja teve êxito apenas graças à hábil redação de alguém que conhecia as "palavras certas" que precisavam ser usadas para evitar um possível constrangimento com o Órgão de Avaliação. Embora nenhuma voz oficial tenha se elevado explicitamente contra a inscrição da "Arte do pizzaiolo napolitano", minutos após a proclamação, um dos atores mais empenhados, francos e respeitados na cena internacional do PCI aproximou-se de mim, meneando a cabeça desesperadamente, e compartilhou sua frustração e consternação: "Isso é realmente a morte da Convenção".

Palavras como "trauma" e "escândalo" são usadas por especialistas internacionais do patrimônio em relação àquilo que veem como uma instrumentalização da Convenção enquanto ferramenta de mercado, usada para promover produtos populares consolidados em circuitos comerciais, com frequência em benefício de grandes companhias. Um dos membros do Órgão de Avaliação explicou-me sua posição como não sendo contrária ao uso econômico do PCI em si, porque as "comunidades precisam comer", mas cautelosa em relação ao uso hegemônico da Convenção como "marca para práticas capitalistas". Contudo, as críticas ao uso comercial do PCI ao longo dos anos têm se expressado também em relação a itens bem menos conhecidos que a pizza ou a cerveja. Um desses exemplos é o Shapavalstva (fabricação de feltro) de Belarus, que acabou não sendo inscrito em 2011, apesar dos protestos da delegação de Belarus de que os trinta fabricantes de feltro trabalhavam em estruturas familiares, sem lojas comerciais, e que "apenas duzentos itens eram vendidos durante as festas de Natal". No mesmo ano, as implicações comerciais da tecelagem de Mosi, na região de Hansan, na República da Coreia, também receberam uma avaliação negativa, que voltou a ocorrer em 2015 no caso da Fichee-Chambalaalla, a festa do Ano-Novo do povo *sidama*, apresentada pela Etiópia[13].

13 Após o debate do Comitê, ambas as indicações foram bem-sucedidas, apesar dos pareceres contrários.

"COMERCIALIZAÇÃO SEM COMERCIALIZAÇÃO EXCESSIVA"

Os exemplos acima ilustram que a interação entre patrimônio e mercado é uma questão polêmica entre os atores que definem o padrão no plano internacional. Como expressou o embaixador na Unesco de um país da Europa ocidental, em um comentário durante um debate sobre as implicações comerciais do PCI: "Sabe-se bem que existem dois grupos: os 'antigos' e os 'modernos', os defensores de uma leitura estrita da Convenção e os defensores de uma leitura liberal". Em uma tentativa de chegar a um consenso entre essas duas perspectivas, o Comitê introduziu a ideia de "comercialização sem comercialização excessiva". Essa solução um tanto vaga tem a vantagem de oferecer certo grau de flexibilidade. De fato, se a comercialização do PCI deve ser vista como uma forma de "desenvolvimento sustentável" e de "economia criativa", ou como uma ameaça às práticas culturais e sociais, é uma questão à qual a Unesco evitou responder com certeza absoluta, impedindo assim o estabelecimento de uma regra geral.

O Órgão de Avaliação reitera regularmente que a comercialização não é um "fator desqualificativo *a priori*"[14] ou "necessariamente indesejável"[15], já que pode gerar rendimentos para os "detentores". Mas alerta imediatamente, também, que a comercialização excessiva "pode ser prejudicial às funções sociais e culturais, e à viabilidade"[16] do patrimônio cultural imaterial. Os debates do Comitê insistem quanto à necessidade de equilíbrio entre mercado e preservação, reiterando que a comercialização "não deveria ser excessiva" nem relegar a preservação a um objetivo secundário. No entanto, o excesso de comercialização não é percebido como uma simples questão de grau. Diz respeito também à legitimidade dos atores que se beneficiam com a mercantilização. Nessa perspectiva, a comercialização "boa" ou "má" depende da ação das "comunidades" e de seu papel como promotoras ou "vítimas" da comercialização.

Essas preocupações fazem eco àquilo que Dorothy Noyes descreve como uma "anedota representativa da ameaça à cultura tradicional [que] representa uma empresa multinacional ao se apropriar da criação de um grupo indígena isolado" (NOYES, 2006, p. 31). Ela argumenta que, em casos como esse, "comunidade/não comunidade (…) aparece como um binômio claro" que informa a diferença entre "exploração" de fora e "uso" ou "desenvolvimento" de dentro; uma distinção, como argumenta, coerente com as categorias da Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI) (ibidem). Em outras palavras, ao destacar atividades comerciais que produzem benefícios fora da comunidade, a "comercialização excessiva"

14 ITH/09/4.COM/CONF.209/INF.6: 6.
15 ITH/18/13.COM/10: 11.
16 ITH/13/8.COM/4: 8.

iguala-se às preocupações relativas à apropriação indevida e à descontextualização, conceitos que pertencem à racionalidade do regime de proteção da propriedade intelectual.

No debate que se seguiu à adoção da Convenção do PCI pela Conferência Geral da Unesco, em 2003, Michael F. Brown destacou o fato de que a Convenção, baseada em ferramentas de publicitação como a listagem e a inventariação, é "precisamente o oposto" do movimento em direção ao "fechamento cultural" procurado por vários grupos indígenas preocupados com a apropriação de sua cultura por poderosos estranhos (BROWN, 2012, p. 94). Como um iniciado familiarizado com os debates que acompanharam a elaboração da Convenção, no cargo de diretor do Centro de Tradições Populares e do Patrimônio Cultural da Smithsonian Institution, Richard Kurin respondeu que "outros interesses além da proteção legal de fontes culturais de rendimentos potenciais têm motivado o movimento em prol de uma Convenção. Acima de tudo, houve tentativas para conservar tradições culturais diante da modernização, e a necessidade de reforçar uma representatividade mundial ao trazer reconhecimento internacional, prestígio e até legitimação a patrimônios culturais específicos" (KURIN, 2012, pp. 98-99).

Embora a Convenção do PCI inicialmente tenha sido suscitada por preocupações relativas à "depredação", à "transculturação destrutiva" ou a "apropriação indébita"[17], de fato, foi precisamente uma tentativa de confirmar o movimento iniciado com a Convenção Mundial sobre o Patrimônio, de um regime de propriedade centrado no "controle pelo proprietário expresso em sua habilidade de alienar, explorar e excluir outros do objeto ou do local em questão", para aquela do patrimônio baseado na responsabilidade de cuidar, transmitir e valorizar esses objetos ou lugares (PROTT; KEEFE, 1992, p. 310). Se a "mercantilização [é] inerente à própria noção de propriedade cultural" (BROWN 2005, p. 45), a ideia de patrimônio cultural, por sua vez, procurou enfatizar os valores de transmissão e compartilhamento. Esses dois regimes representam "diferentes patrimonialidades", respectivamente baseadas no direito e na ética (HAFSTEIN; SKRYDSTRUP, 2017). Segundo Bendix e Hafstein, essa mudança nos regimes pode ser entendida em termos de exclusividade/inclusividade, como princípios subjacentes da constituição de sujeitos coletivos. Sugerem que "o sujeito da propriedade cultural por predefinição é exclusivo, sujeito à

17 Preocupações-chave expressas em uma carta enviada em 1973 pelo ministro boliviano das Relações Exteriores e da Religião ao diretor-geral da Unesco (IGC/XII/12; LA.73/CONF.005/12). Na historiografia da Convenção, essa carta é considerada como o acontecimento que despertou o interesse da Unesco pelo PCI (HAFSTEIN, 2018).

apropriação indébita e suscetível de restituição; o sujeito do patrimônio cultural tende mais a ser um sujeito inclusivo, um "nós" coletivo a quem se pede que conserve sua unidade para evitar a degradação e a perda, mais do que a usurpação alheia" (BENDIX; HAFSTEIN, 2009, p. 9).

De fato, a doutrina jurídica tem destacado as "diferenças filosóficas" e os "objetivos antagônicos" fundamentais dessas abordagens (LIXINSKI, 2020, pp. 9, 15). Essas diferenças são especialmente evidentes no que tange aos aspectos econômicos. A lei da PI situa a economia no centro de suas atribuições e se baseia no individualismo da lei privada. Baseada na lei pública, a lei do patrimônio, por sua vez, focaliza os interesses públicos (e não individuais) e não tem objetivos econômicos (ibidem). Ambos os regimes são particularmente discordantes no que tange ao objeto real de sua proteção: enquanto os instrumentos da PI buscam proteger os produtos de determinada prática cultural, a Convenção PCI concentra-se nos processos culturais em si (BORTOLOTTO, 2007).

Os representantes dos Estados participantes da negociação descartaram os argumentos iniciais em defesa da proteção do PCI por meio de um regime de PI, que "não só teria transformado o PCI em mercadoria, como em mercadoria privatizada" (LIXINSKI, 2020). Finalmente, concordaram em conceber a preservação do PCI em uma perspectiva ampla, focalizando na transmissão de processos culturais em vez de sua proteção legal baseada no direito da propriedade ou na utilização econômica do produto final (BLAKE, 2002). Assim, o conceito de "comercialização sem comercialização excessiva" incorpora uma lógica de propriedade na Convenção, que, de fato, foi explicitamente proscrita no projeto desse instrumento normativo. Sua introdução reflete a necessidade de autorizar certas formas de mercantilização do PCI para que seja um "patrimônio vivo", plenamente inserido no fluxo das dinâmicas sociais. Contudo, revela também uma ambiguidade intrínseca à Convenção, em que o PCI impõe claramente uma "nova ordem de valores", ao passo que os usos, inclusive econômicos, prevalecem sobre todos os outros (COMINELLI, 2020), apesar de serem normativamente enquadrados pelo regime patrimonial projetado para ser independente do mercado[18]. De fato, esses dois regimes são baseados em pressupostos econômicos contrastantes e regulados por sistemas de valores diferentes, que dão ênfase respectivamente àquilo que na economia do patrimônio é conhecido como valor de "existência" e de "uso" (HUTTER; THROSBY, 2007).

18 As Diretrizes Operacionais da Convenção referem-se aos direitos do PI como medidas a serem usadas no nível local e nacional para proteger o PCI em termos de "crescimento da conscientização" e atividades comerciais (UNESCO, 2020, p. 104).

Enquanto os empreendedores locais encontram maneiras de lidar com a economia moral conflitante desses dois regimes, essa ambiguidade é desconcertante de um ponto de vista normativo, que, a princípio, deve ser adequado à lógica do patrimônio que sustenta a Convenção. Em outras palavras, esse ponto de vista normativo em crise reflete a fragmentação do debate internacional sobre aquilo que é conhecido como PCI (na Unesco) ou Conhecimento Tradicional (na OMPI). De fato, os regimes de leis internacionais desenvolvidos em diferentes organizações têm estabelecido quadros de proteção específicos (THATHONG, 2014), e aqueles respectivamente desenvolvidos na OMPI e na Unesco variam em termos de preocupações e objetivos. A OMPI enxerga as práticas culturais tradicionais como "ativos intelectuais" que são "propriedades", as quais podem se tornar mercadorias na economia de mercado. Assim, ambiciona protegê-las contra sua apropriação indébita, em benefício dos detentores de seus direitos patrimoniais. A Unesco, por sua vez, estabelece listas cuja finalidade é aumentar a conscientização a respeito de expressões culturais de comunidades particulares buscando promover um diálogo e uma dinâmica por meio de vários grupos de "detentores patrimoniais" (DEBARBIEUX et al., 2011), um processo concebido para ser benéfico à humanidade como um todo (LIXINSKI; BUCKINGHAM, 2015).

CONCLUSÃO

As questões relativas à comercialização mostram-se cada vez mais relevantes na implementação da Convenção, apesar de "o próprio termo 'patrimônio cultural imaterial' ter sido criado como uma reação negativa ao mercado" (LIXINSKI, 2020, p. 136). Essa realidade demonstra a dificuldade de enquadrar o PCI em um regime patrimonial que "procura remover os objetos da esfera comercial, reservando-os à finalidade da contemplação, da reflexão e do prazer" (HUTTER, 1997, p. 8).

Ainda que a necessidade de reconciliar o PCI com o mercado seja oficialmente reconhecida como essencial para garantir sua viabilidade, os atores que intervêm do ponto de vista normativo enfrentam o "trauma" de violar a lógica patrimonial na qual a Convenção se baseou. Esses atores compartilham a preocupação de que o interesse em "produtos culturais", a saber os componentes comercializáveis do PCI, seja maior do que os processos culturais que os produzem — isto é, a meta real dos esforços de preservação promovidos pela Convenção. Nessa perspectiva, a comercialização deve ser contida e regulada. Os termos dessa regulação procuram distinguir a "boa" comercialização, com benefícios para as

"comunidades", da "má" comercialização, baseada na "apropriação indébita" e na "descontextualização".

Argumento, porém, que a ideia de "comercialização sem comercialização excessiva" demonstra que a implementação da Convenção está dividida entre duas lógicas que sustentam a regulação da cultura tradicional. Essas lógicas refletem economias morais diferentes, uma baseada na exclusividade da propriedade, e a outra na inclusividade e no compartilhamento do regime patrimonial. Assim, no contexto da Convenção, o princípio de "comercialização sem comercialização excessiva" personifica um acordo frágil, que demonstra a difícil confluência e reconciliação desses regimes.

REFERÊNCIAS

ADIE, Bailey Ashton. "Franchising Our Heritage: The UNESCO World Heritage Brand". *Tourism Management Perspectives*, n. 24, pp. 48-53, 2017.

_____; HALL, C. Michael; PRAYAG, Girish. "World Heritage as a Placebo Brand: A Comparative Analysis of Three Sites and Marketing Implications". *Journal of Sustainable Tourism*, v. 26, n. 3, pp. 399-415, 2018.

BARNETT, Michael; FINNEMORE, Martha. *Rules for the World: International Organizations in Global Politics*. Ithaca / Londres: Cornell University Press, 2004.

BENDIX, Regina; HAFSTEIN, Valdimar Tr. "Culture and Property. An Introduction". *Ethnologia Europaea*, v. 39, n. 2, pp. 5-10, 2009.

BLAKE, Janet. *Developing a New Standard-Setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*: Elements for Consideration. Paris: Unesco, 2002. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001237/123744e.pdf>.

BORTOLOTTO, Chiara. "From Objects to Processes: UNESCO's Intangible Cultural Heritage." *Journal of Museum Ethnography*, n. 19, pp. 21-33, 2007..

_____. "Cómo comerse un patrimonio: Construir bienes inmateriales agroalimentarios entre directivas técnicas y empresariado patrimonial". *Revista Andaluza de Antropología*, n. 12, pp. 144-66, 2017.

_____; UBERTAZZI, Benedetta. "Editorial: Foodways as Intangible Cultural Heritage". *International Journal of Cultural Property*, v. 25, n. 4, pp. 409-18, 2018.

BOURDIEU, Pierre. "The Market of Symbolic Goods". *Poetics*, v. 14, n. 1-2, pp. 13-44, 1985.

BROUDE, Tomer. "Mapping the Potential Interactions between UNESCO's Intangible Cultural Heritage Regime and World Trade Law". *International Journal of Cultural Property*, v. 25, n. 4, pp. 419-48, 2018.

BROWN, Michael F. "Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property". *International Journal of Cultural Property*, v. 12, n. 1, pp. 40-61, 2005.

_____. "From the Archive Safeguarding the Intangible". *Museum Anthropology Review*, v. 6, n. 2, pp. 93-7, 2012.

CANG, Voltaire. "Japan's Washoku as Intangible Heritage: The Role of National Food Traditions in Unesco's Cultural Heritage Scheme". *International Journal of Cultural Property*, v. 25, n. 4, pp. 491-513, 2018.

COMAROFF, John L; COMAROFF, Jean. *Ethnicity, Inc. (Chicago Studies in Practices of Meaning).* Chicago: University of Chicago Press, 2009.

COMINELLI, Francesca. "Patrimoine culturel immatériel: paradigmes économiques, débats et perspectives". In: CSERGO, J.; HOTTIN, C.; SCHMIT, P. *Le patrimoine culturel immatériel au seuil des sciences sociales*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2020 pp. 265-77.

COOMBE, Rosemary J. "The Expanding Purview of Cultural Properties and Their Politics". *Annual Review of Law and Social Science*, v. 5, n. 1, pp. 393-412, 2009.

CSERGO, Julia. "Food As a Collective Heritage Brand in the Era of Globalization". *International Journal of Cultural Property*, v. 25, n. 4, pp. 449-68, 2018.

DEACON, Harriet. "Sefeguarding the Art of Pizza Making: Parallel Use of the Traditional Specialities Guaranteed Scheme and the Unesco Intangible Heritage Convention". *International Journal of Cultural Property*, v. 25, n. 4, 515-42, 2018.

DEBARBIEUX, Bernard; BORTOLOTTO, Chiara; MUNZ, Hervé; RAZIANO, Cecilia. "Sharing heritage?: Politics and Territoriality in Unesco's Heritage Lists". *Territory, Politics, Governance* [online], 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/21622671.2020.1854112>.

FERRY, Elizabeth Emma. "Inalienable Commodities: The Production and Circulation of Silver and Patrimony in a Mexican Mining Cooperative". *Cultural Anthropology*, v. 17, n. 3, pp. 331-58, 2002.

FRANQUESA, Jaume. "On Keeping and Selling: The Political Economy of Heritage-Making in Contemporary Spain". *Current Anthropology*, v. 54, n. 3, pp. 346-69, 2013.

GEISMAR, Haidy. *Treasured Possessions*: Indigenous Interventions into Cultural and Intellectual Property. Durham / Londres: Duke University Press, 2013.

HAFSTEIN, Valdimar Tr. *Making Intangible Heritage*: El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO. Bloomington: Indiana University Press, 2018.

_____; SKRYDSTRUP, Martin. "Heritage vs. Property: Contrasting Regimes and Rationalities in the Patrimonial Field". In: ANDERSON, J.; GEISMAR, H. (org.). *Routledge Companion to Cultural Property*. Oxford / Nova York: Routledge, 2017, pp. 38-53.

HEINICH, Nathalie. *Des valeurs. Une approche sociologique*. Paris: Gallimard, 2017.

HERZFELD, Michael. *Evicted from Eternity*: The Restructuring of Modern Rome. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

_____. "Engagement, Gentrification, and the Neoliberal Hijacking of History". *Current Anthropology*, v. 51, sup. 2, pp. 259-67, 2010.

HUTTER, Michael. "Economic Perspectives on Cultural Heritage: An Introduction". In: _____; RIZZO, I. (org.). *Economic Perspectives on Cultural Heritage*. Basingstoke: MacMillan Press, 1997, pp. 3-10.

_____; THROSBY, David. "Value and Valuation in Art and Culture: Introduction and Overview". In: _____; _____ (org.). *Beyond Price:* Value in Culture, Economics, and the Arts. Cambridge / Nova York: Cambridge University Press, 2007, pp. 1-20.

KOPYTOFF, Igor. "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process". In: APPADURAI, A. (org.). *The Social Life of Things:* Commodities in Cultural Perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 64-92.

KURIN, Richard. "From the Archive Tangible Progress: A Response to 'Safeguarding the Intangible'". *Museum Anthropology Review*, v. 6, n. 2, pp. 98-101, 2012.

LARSEN, Peter Bille. "The Politics of Technicality. Guidance Culture in Environmental Governance". In: MÜLLER, B. (org.). *The Gloss of Harmony*: The Politics of Policy-Making in Multilateral Organisations. Londres: Pluto Press, 2013, pp. 75-100.

LIXINSKI, Lucas. "International Heritage Law and the Market". *International Heritage Law for Communities*, v. 3, n. 2, pp. 127-67, 2019.

_____. "Commercializing Traditional Culture: Promises and Pitfalls in the Convergence of Intellectual Property Law and Cultural Heritage Law". *Annali Italiani Del Diritto d'autore, Della Cultura e Dello Spettacolo*, pp. 1-15, 2020.

LIXINSKI, Lucas; BUCKINGHAM, Louise. "Propertization, Safeguarding and the Cultural Commons. The Turf Wars of Intangible Cultural Heritage and Traditional Cultural Expressions". In: VADI, V.; DE WITTE, B. *Culture and International Economic Law*. Londres / Nova York: Routledge, 2015, pp. 160-74.

MATTA, Raúl. "Food Incursions into Global Heritage: Peruvian Cuisine's Slippery Road to UNESCO". *Social Anthropology*, v. 24, n. 3, pp. 338-52, 2016.

MESKELL, Lynn. *The Nature of Heritage: The New South Africa*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

MOHN, Tanya. "Global Shopping With UNESCO as Your Guide". *The New York Times*, 21 nov. 2019. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2019/11/21/style/global-shopping-unesco-guide-germany-hungary.html>.

NOYES, Dorothy. "The Judgment of Solomon: Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership". *Cultural Analysis*, v. 5, pp. 27-56, 2006.

PECORARO SCANIO, Alfonso. "Introduzione". In: BODDI, M. (org.). *#PizzaUnesco*: Orgoglio Italiano. Ariccia: Aracne, 2015, pp. 7-12.

PFEILSTETTER, Richard. "Heritage Entrepreneurship. Agency-Driven Promotion of the Mediterranean Diet in Spain". *International Journal of Heritage Studies*, v. 21, n. 3, pp. 215-31, 2015.

PROTT, Lyndel V.; KEEFE, Patrick J. O. "'Cultural Heritage' or 'Cultural Property'?". *International Journal of Cultural Property*, v. 1, n. 2, pp. 307-20, 1992.

RYAN, Jason; SILVANTO, Sari. "A Brand for All the Nations: The Development of the World Heritaged Brand in Emerging Markets". *Marketing Intelligence and Planning*, v. 29, n. 3, pp. 305-18, 2011.

SAPIGNOLI, Maria. "A Kaleidoscopic Institutional Form: Expertise and Transformation in the UN Permanent Forum on Indigenous Issues". In: _____; NIEZEN, R. (org.). *Palaces of Hope*: The Anthropology of Global Organization. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 78-105.

SILVA, Antonio Da. "From the Mediterranean Diet to the Diaita: The Epistemic Making of a Food Label". *International Journal of Cultural Property*, v. 25, n. 4, pp. 573-95, 2018.

SMITH, Laurajane. *Uses of Heritage*. Londres / Nova York: Routledge, 2006.

THATHONG, Sun. "Lost in Fragmentation: The Traditional Knowledge Debate Revisited". *Asian Journal of International Law*, v. 4, n. 2, pp. 359-89, 2014.

UBERTAZZI, Benedetta. "EU Geographical Indications and Intangible Cultural Heritage". *International Review of Intellectual Property and Competition Law*, v. 48, n. 1, pp. 562-87, 2017.

UNESCO. *The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Paris: Unesco, 2003.

_____. *Operational Directives for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Paris: Unesco, 2018. Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/directives>.

YUN, Kyoim. "The Economic Imperative of Unesco Recognition: A South Korean Shamanic Ritual". *Journal of Folklore Research*, v. 52, n. 2-3, pp. 181-98, 2015.

O VIVER CAIÇARA: UM PATRIMÔNIO CULTURAL AMEAÇADO PELA POLÍTICA AMBIENTAL NA JUREIA (SP)

Adriana de Souza de Lima[1], Dauro Marcos do Prado[2]

RESUMO

O presente artigo visa apresentar uma narrativa a partir do diálogo entre o patrimônio cultural e o viver caiçara. Entre eles está uma política ambientalista que viola direitos tanto das comunidades tradicionais como da própria legislação ambiental no estado de São Paulo. Por isso, reivindicamos o reconhecimento das práticas culturais e do modo de vida das comunidades tradicionais caiçaras. Apresentamos o fandango como bem cultural já patrimonializado. A partir de diferentes pesquisas que reconhecem outras dimensões do viver caiçara, mostramos suas contribuições para a cultura brasileira, bem como a conservação da natureza. Aqui detalhamos o sistema agrícola caiçara no interior de um contexto de fortes pressões sobre o território onde vivemos há séculos. Reivindicamos a valorização e proteção normativa como modo de encerrar a invisibilização dos bens culturais caiçaras, bem como a negligência histórica que resultou na expulsão de diversas comunidades na Jureia. A organização comunitária caiçara tem se articulado em projetos com universidades públicas, mediante parcerias que lançam bases para novas formas de trabalhos colaborativos também com instituições voltadas à proteção da cultura material e imaterial, e para enfrentarmos as violências já sofridas ao longo de décadas.

Palavras-chave: Caiçaras. Jureia. Política Ambiental. Patrimônio Cultural.

1 Liderança caiçara da Jureia, integrante da União dos Moradores da Jureia (UMJ), representante da Coordenação Nacional das Comunidades Tradicionais Caiçaras (CNCTC), ponto focal do Fórum dos Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Ribeira (FPCTVR), graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: adrianasl.guarau@gmail.com.

2 Liderança caiçara, nascido e criado na comunidade do Rio Verde, na Jureia (SP); pescador artesanal e agricultor; integrante da UMJ; Representante da CNCTC; ponto focal do FPCTVR; ex-integrante do Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT). E-mail: dauroitatins@gmail.com.

ABSTRACT

This article aims to present a narrative based on the dialogue between cultural patrimony and *caiçara* living (*viver caiçara*). Among them is an environmental policy that violates the rights of both traditional communities and the environmental legislation itself in the State of São Paulo (Brazil). For this reason, we demand recognition of the cultural practices and way of life of traditional *caiçaras* communities. We present the *fandango* as a cultural asset recognized by national institutions. From different research works that recognize other dimensions of *caiçara* living, showing its contributions to Brazilian culture, as well as to the conservation of nature, we detail the *caiçara* agricultural system in a context of strong pressure on the territory where we have lived for centuries. We demand the valorization and normative protection as a way to end the invisibilization of *caiçaras* cultural assets, as well as the historical neglect that resulted in the expulsion of several communities in Jureia. The *caiçara* community organization has been articulating projects with public universities, along partnerships that lay the foundations for new forms of collaborative work also with institutions aimed at protecting material and immaterial culture, and to face the violence that we have been suffering for decades.

Keywords: Caiçaras. Jureia. Environmental Policy. Cultural Patrimony.

INTRODUÇÃO

A experiência que aqui é apresentada por duas lideranças comunitárias caiçaras faz parte de espaços de diálogos mais amplos, que até pouco tempo eram ocupados apenas por pesquisadores acadêmicos. Nos últimos anos, por iniciativa de algumas comunidades caiçaras da Jureia, bem como dos membros Associação dos Jovens da Jureia (AJJ) e da União dos Moradores da Jureia (UMJ), estabelecemos parcerias em projetos de coprodução de conhecimentos com grupos de pesquisadores de universidades públicas, o que possibilitou uma troca de saberes e a construção de métodos de trabalho colaborativo voltados a pautar questões de interesse político, social e cultural dessas comunidades[3].

3 Trata-se de projetos e parcerias de pesquisa que contaram com estudiosos da Universidade Federal do ABC (UFABC), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), da Universidade de São Paulo (USP) e da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

A produção da escrita acadêmica, rigorosamente pautada por normas que informam o modelo científico, requer habilidades e formação técnica que muitas vezes não é compreendida pelos detentores de saberes tradicionais. Contudo, na prática, isso não impossibilita que nas parcerias de pesquisa a oralidade desenvolvida nas comunidades tradicionais se estabeleça como a linha principal das narrativas construídas coletivamente, ou mesmo que ela seja o fio principal percorrido pela escrita. O fato de as comunidades tradicionais caiçaras estarem adaptadas ao território onde vivem há séculos implica um conjunto de saberes e práticas que pode ser a base de novas formas de relação com quem é de fora. Esse conjunto é o que chamamos aqui de viver caiçara, sendo ele parte do que nós somos e fazemos, do nosso modo de vida e de nossas lutas.

No caso específico deste artigo, foi a partir da nossa participação no workshop internacional Patrimônio Cultural Imaterial e Desenvolvimento Sustentável: Conceitos, Usos e Desafios, realizado em São Paulo, entre os dias 9 e 10 de março de 2020, no Sesc, que surgiu também a oportunidade de contribuir com a revista do Centro de Pesquisa e Formação do Sesc-SP, a convite do Iphan.

Essa oportunidade trouxe para o centro do debate e das trocas a concepção de patrimônio como algo vivo, em evolução e transformação, logo, incorporando também os processos de mudança social, política e cultural como parte dos objetivos da salvaguarda institucional.

Nesse sentido, a participação das lideranças caiçaras trouxe seu protagonismo a partir de suas formas de organização social, cultural e de resistência. Discutimos então os desafios para garantir um território como patrimônio cultural, visto que é nele e com ele que se constroem os saberes e as práticas caiçaras. Apresentamos neste texto um desses aspectos do viver caiçara, o fandango caiçara (já reconhecido como Patrimônio da Cultura Imaterial Brasileiro), discutindo a importância de sua valorização para as comunidades que o praticam[4].

Desenvolvemos também uma discussão sobre a agricultura tradicional caiçara ou agricultura itinerante, que muitas vezes chamamos simplesmente de roça. Trata-se de uma das práticas que enreda diversos saberes em algo que podemos considerar como um Sistema Agrícola Caiçara, visto que a continuidade geracional de suas técnicas e conhecimentos, bem como os benefícios sociais e ambientais, já vêm sendo reconhecidos por diversas pesquisas. O viver caiçara não se esgota aqui, sendo talvez necessário enumerar todas as suas técnicas. Poderíamos ainda falar sobre a casa de

4 Ver dossiê de registro do fandango caiçara (IPHAN, 2011).

farinha, o extrativismo, a pesca artesanal, as plantas medicinais e as técnicas associadas a elas, o feitio de canoa, as taperas e tantas outras formas de manifestarmos nossa cultura. Todas elas se encontram em estreita relação com o território tradicional caiçara, o qual se estende entre o litoral norte do Paraná, e os litorais de São Paulo e do sul do Rio de Janeiro.

Porém, antes de detalharmos um pouco mais sobre o viver caiçara, sentimos a necessidade de apontar as ameaças sistemáticas a esses territórios e, consequentemente, aos detentores dos saberes e práticas que neles vivem. Na Jureia, essas ameaças derivam, ao menos nas últimas quatro décadas, da política ambiental paulista. Para compreender melhor essa política e o modo como ela se legitima na Jureia, destacamos como a especulação imobiliária e projetos de Usinas Nucleares para a região colocavam em risco os biomas da floresta atlântica onde vivem as comunidades. Naquele momento, ambientalistas (na época ainda chamados de "ecologistas"), constituídos basicamente por empresários de São Paulo se fortaleceram como grupo para, como diziam em nossas comunidades, "salvar a Jureia".

Ironicamente, essa expressão implicava, na prática, na criação de Unidades de Conservação de proteção integral, ou seja, a expropriação dos territórios tradicionais através de uma legislação que proibia totalmente a sua habitação, que, como mostram diversos documentos, remonta a séculos[5]. Sobre nossas casas e comunidades foi criada então a Estação Ecológica Jureia–Itatins, em 1986, que, após sucessivas décadas de conflito foi recategorizada como o Mosaico de Unidades de Conservação Jureia–Itatins.

O presente texto oferece a oportunidade de apresentarmos a urgência de atenção às comunidades tradicionais caiçaras da Jureia, no interior de uma história que agora também é diretamente contada e escrita por nós. Algumas comunidades, dadas as fortes pressões e proibições de seu viver, foram totalmente esvaziadas com o tempo. Mas as instituições que são responsáveis pela gestão da Salvaguarda do Patrimônio Cultural Brasileiro, sendo já reconhecido o fandango caiçara, precisam avançar sobre o conjunto de saberes e fazeres da cultura caiçara, lançando mão dos diferentes instrumentos legais já existentes.

A nossa experiência de trabalho coproduzido com as universidades nos últimos anos mostra que podemos, mais uma vez, ser parceiros da valorização do nosso território, pois se trata da proteção de nós mesmos, dos

5 Documentos elaborados pelos próprios órgãos ambientais paulistas comprovam, em contradição com o discurso político ambientalista, que a Jureia é habitada há séculos por famílias que até hoje vivem no território (CARVALHO; SCHMITT, 2010).

saberes dos mais velhos, das futuras gerações, bem como da Mata Atlântica, para além dos interesses voltados apenas ao lucro das grandes corporações privadas e das barganhas políticas dos governos. Nós pautamos uma conservação da natureza com gente, gente que nela vive e dela faz parte. Para nós, preservar é resistir.

1. LOCALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS SOBREPOSTAS PELO MOSAICO DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO JUREIA–ITATINS

A região conhecida hoje como Jureia está localizada no litoral sul do Estado de São Paulo, tendo 80% da sua área no município de Iguape, no Vale do Ribeira (SP). Ela ainda compreende os municípios de Peruíbe, Itariri e Miracatu. Consideramos aqui a Jureia como coincidente ao Mosaico de Unidades de Conservação Jureia–Itatins, mas é importante destacar que, para as comunidades que vivem nessa região, o nome Jureia era antigamente referido a apenas uma localidade e a uma comunidade que, no mapa abaixo, fica próxima à comunidade do Prelado. O mapa é de autoria de Natália Gea, pesquisadora da UFABC que vem trabalhando com pesquisadores caiçaras nos últimos anos (GEA, 2018).

Figura 1: Mapa do Mosaico de Unidades de Conservação Jureia–Itatins, com destaque para as localidades onde se encontram as comunidades tradicionais (GEA, 2018).

2. HISTÓRICO DE PRESSÕES SOBRE O TERRITÓRIO CAIÇARA

No século XX, a presença das comunidades caiçaras na Jureia foi marcada por pressões sociais e políticas sobre sua habitação e suas atividades tradicionais, como a roça e a pesca artesanal. A partir da década de 1930, houve uma forte expansão da fronteira econômica no Brasil e a implementação de grandes projetos de infraestrutura e desenvolvimento nas regiões litorâneas do estado de São Paulo. Isso gerou pressões sobre as comunidades tradicionais, o que foi registrado por inúmeras pesquisas e documentos oficiais.

A especulação de terras em meados do século XX na região do Vale do Ribeira ocorreu por meio de violências registradas e denunciadas diretamente pelas famílias afetadas. Segundo o relatório conclusivo da Comissão da Verdade do Estado de São Paulo –Rubens Paiva – (CEV), mais de 300 mil casos de violações de direitos humanos foram registrados contra moradores do Vale do Ribeira entre os períodos de 1946 e 1988, o que inclui agricultores, pescadores, populações tradicionais e indígenas[6].

A extorsão cometida contra famílias caiçaras nesse período envolveu casos de grilagem sobre os territórios que habitavam. O caso de Dona Joana, avó de Dauro Marcos do Prado, um dos signatários do presente artigo, é revelador. Ela foi coagida a assinar, por meio de sua digital, documentos que mal compreendia e que supostamente a protegeriam de impostos com os quais ela não conseguiria arcar. Segundo os grileiros, esses documentos legalizariam suas terras, mas na verdade eles viabilizavam o repasse a outros proprietários junto ao cartório da cidade de Iguape (SP).

Com o passar dos anos, as pressões sobre o território caiçara mudaram quanto à forma e aos atores. No final da década de 1970, as comunidades temiam um projeto de construção de um condomínio residencial de luxo, encabeçado pela construtora Gomes de Almeida Fernandes[7] (QUEIROZ, 1992). Ele previa a construção de residências para mais de 70 mil pessoas na Jureia. A empresa iniciou os primeiros estudos e traçou os primeiros loteamentos, mas o governo militar cancelou o projeto imobiliário com o objetivo de construir duas usinas nucleares, uma no Morro do Grajaúna (Iguape) e outra em Parnapoã (Peruíbe).

Uma dessas usinas foi projetada para ser instalada próximo à área onde até hoje vive a família Prado, nas comunidades do Grajaúna e do Rio Verde. Atualmente, ainda é possível encontrar as grandes perfurações

6 Todos os relatórios da Comissão da Verdade do Estado de São Paulo "Rubens Paiva" podem ser consultados em: <http://comissaodaverdade.al.sp.gov.br/>. Acesso em: 29 jan. 2021.

7 Empresa atualmente conhecida sob o nome GAFISA.

feitas para estudo do solo pela Nuclebrás, empresa responsável pela construção das usinas. A data anunciada para o início da construção do projeto militar soou como uma afronta aos interesses de grupos ambientalistas que se fortaleciam politicamente para as eleições de 1986 (ZHOURI, 1992). Nas comunidades, crescia o temor de que, com as usinas, todo o território em que viviam tivesse que ser esvaziado. Nesse momento, as comunidades que lutavam contra a especulação imobiliária somaram esforços junto aos ambientalistas, que faziam o discurso de criar um "Santuário Ecológico" para proteção da região. Porém, as comunidades não sabiam o que estava por vir.

O projeto político dos ambientalistas ganhou força entre o fim do governo militar e o início do período de redemocratização. As Unidades de Conservação (UC) se tornaram grandes bandeiras políticas contra os empreendimentos imobiliários e as usinas atômicas. Em 1986, após uma grande mobilização dos ambientalistas na mídia junto ao governo do estado de São Paulo, foi criada, através do Decreto Estadual nº 24.646/1986, a Estação Ecológica Jureia–Itatins (EEJI) enquanto área de proteção integral, isto é, que proibia a habitação humana[8].

Paradoxalmente, não foi a efetivação dos projetos imobiliários nem o das usinas militares, mas a legislação ambiental que tornou totalmente ilegal a ocupação histórica dos caiçaras no território. Vinte e duas comunidades, no mínimo, foram afetadas. É importante notar que as discussões em torno da construção do condomínio residencial e das usinas nucleares aconteceram sem que as comunidades fossem informadas ou convocadas a participar. No caso da EEJI, os moradores relatam que a mobilização dos ambientalistas envolveu conversas nas comunidades, mas que em nenhum momento foram informados que a criação de uma Unidade de Conservação tornaria ilegal sua permanência onde nasceram e foram criados. Seria estranho que os moradores apoiassem tal projeto, ainda mais sem que nenhuma alternativa fosse apresentada. O autoritarismo do momento precedente converteu-se, nas mãos dos ambientalistas paulistas, tanto em silenciamento das famílias tradicionais como em negligência de sua própria história no território.

No novo cenário, as restrições ao modo de vida foram impostas pela criação da EEJI, o que impulsionou a formação de associações comunitárias que passaram a reivindicar os direitos territoriais enquanto comunidades tradicionais. Após duas décadas de conflitos, em que associações de moradores, entre elas a União dos Moradores da Jureia (UMJ) e a

8 O Decreto Estadual foi ratificado pelo Projeto de Lei nº 5.649/1987, instituindo a Estação Ecológica Jureia–Itatins.

Associação dos Jovens da Jureia (AJJ), atuaram em favor dos direitos das comunidades, a EEJI foi reclassificada para o Mosaico de Unidades de Conservação Jureia–Itatins, lei vigente atualmente sobre o território da Jureia e que compreende Reservas de Desenvolvimento Sustentável, Parques Estaduais, Refúgio de Vida Silvestre e mantém a maior área da Jureia como Estação Ecológica.

É importante ressaltar que várias pesquisas (CÂMARA, 2009; SILVA, 2012; CASTRO, 2017), bem como o Laudo Histórico e Antropológico da Fundação Florestal (CARVALHO; SCHMITT, 2010) afirmam que a recategorização para o Mosaico de Unidades de Conservação Jureia–Itatins foi fruto de mobilizações políticas das comunidades tradicionais e acordos feitos à época, que envolviam grupos ambientalistas e políticos do Estado de São Paulo, não sendo essa nova configuração territorial de Unidades de Conservação apenas uma dádiva concedida pelos órgãos ambientais do governo às comunidades. Essas mobilizações envolveram a entrega do tempo de vida de muitas pessoas em viagens intercomunitárias, em articulações nos grandes centros urbanos, não sendo raras a renúncia do convívio familiar e comunitário, além da perseguição política.

A lei do Mosaico, em seu artigo 4º, entre outros objetivos, também busca –garantir a sustentabilidade do modo de vida das populações residentes, levando em consideração suas condições e necessidades–. Ainda sem Plano de Manejo, as comunidades tradicionais que vivem na área sobreposta pela Estação Ecológica não tiveram a oportunidade de legalizar sua permanência junto ao órgão ambiental, como deveria ser realizado de acordo com a referida lei (artigo 5º)[9].

A lei do Mosaico ratificou a permanência de apenas duas comunidades em Reservas de Desenvolvimento Sustentável (CÂMARA, 2009; CASTRO, 2017; NUNES, 2003), embora para essas áreas também não haja ainda Plano de Manejo. As comunidades que permaneceram em área definida como Estação Ecológica não foram totalmente contempladas em seus direitos e continuaram cobertas por áreas de proteção integral. Contudo, é fundamental enfatizar que a referida lei prevê a habitação e amparo às condições de vida, em termos culturais e socioeconômicos, de famílias tradicionais no interior da Estação Ecológica através dos artigos 6º e 7º.

As restrições históricas ao modo de vida dessas famílias, bem como os atos de violência institucional, tal como as demolições de casas na comunidade do Rio Verde por parte dos órgãos ambientais do Estado de São Paulo, no dia 4 de julho de 2019, jogam luz sobre a ilegalidade da política

9 A Lei nº 14.982/13 instituiu o Mosaico de Unidades de Conservação Jureia–Itatins.

ambiental aplicada em inconformidade com a legislação específica da Jureia. Talvez por essa razão, a própria justiça estadual em primeira e segunda instância impediu os órgãos ambientais de continuarem as ações de demolição das casas no Rio Verde[10].

Além da legislação ambiental já mencionada, o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) também estabelece direitos que afirmam o respeito ao modo de vida, à permanência das comunidades tradicionais, cujos territórios foram sobrepostos por Unidades de Conservação. Mais especificamente, o Decreto 6.040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, viria afirmar o direito ao autorreconhecimento étnico das populações tradicionais, bem como a garantia às condições de sua permanência no território em que vivem, de modo que possam reproduzir sua cultura material e imaterial.

A aplicação parcial da legislação ambiental, privilegiando aspectos ligados às restrições e proibições sobre as práticas tradicionais, acarretou impactos materiais e sociais sobre as comunidades da Jureia. Um deles foi a proibição parcial ou completa das atividades agrícolas tradicionais (ALMEIDA, 2013; ANDRIOLLI et al., 2013; CAMPOS, 2001). Esse foi um dos fatores que provocou o esgotamento paulatino do modo de vida dos moradores da Jureia. Ele impactou drasticamente a reprodução da base alimentar das comunidades a partir de 1986. Voltaremos a esse ponto no final deste texto, já que essas restrições devem abrir uma discussão sobre a necessidade premente de proteção das instituições e do arcabouço legal do Estado sobre o sistema agrícola caiçara e seus conhecimentos associados.

É importante lembrar que estamos falando tanto de proibições das roças como também da morosidade dos órgãos ambientais em responderem, com meses ou até anos de atraso, e mesmo não retornarem aos pedidos de autorização feitos pelos caiçaras. Por isso, a Defensoria Púbica do Estado de São Paulo tem atuado em diversos casos de negligência dos órgãos ambientais no atendimento às demandas das comunidades tradicionais do Vale do Ribeira. A proibição das roças, por exemplo, impactou o sistema social caiçara como um todo, na medida em que a agricultura dessas comunidades está ligada não apenas à alimentação, mas também à organização coletiva do trabalho, aos mutirões (reunião de familiares e amigos para trabalho comunitário, não remunerado), às manifestações

10 A demolição de duas casas na comunidade do Rio Verde, na Jureia, bem como o impedimento, por parte da Justiça paulista, da continuidade da operação dos órgãos ambientais, foram amplamente divulgadas na imprensa. Ver, por exemplo, Valente (2019), TJ-SP (2019), Lima, Hayama e Castro (2020).

da religiosidade local e à integração comunitária nas festas de fandango (CASTRO; ALMEIDA; REZENDE, 2015; RODRIGUES, 2013; FRANCO, 2015).

A política ambiental também coibiu a habitação de famílias tradicionais na Jureia. Muitos moradores viram suas casas ou de parentes serem violentamente invadidas por parte de guarda-parques e da polícia ambiental (CAMPOS, 2001); foram impedidos de reformar suas casas ou de construir outras (ibidem; CARVALHO; SCHMITT, 2010; SILVA, 2012); foi dificultada sua permanência no interior das comunidades, bem como sua mobilidade intercomunitária, para trabalhar ou visitar as cidades vizinhas (CASTRO; ALMEIDA; REZENDE, 2015; PANZUTTI, 2003); além disso, a maioria dos serviços de saúde e educação foram interrompidos ou limitados pelo poder público (CASTRO; ALMEIDA; REZENDE, 2015; NUNES, 2003). O Ministério Público Federal (MPF) também tem reconhecido a violência aplicada pela política dos órgãos ambientais em contraste com os direitos previstos às comunidades tradicionais da Jureia (MPF, 2017).

Nesse contexto, o fechamento de escolas rurais agravou o quadro da expulsão das famílias, obrigando-as a deixar a Jureia sob o risco de serem responsabilizadas judicialmente caso as crianças não frequentassem o ensino regular. Vemos que esse foi mais um dos mecanismos que, nas últimas décadas, têm operado uma expulsão por cansaço das comunidades caiçaras na Jureia. Sem desconsiderar a relevância dos debates e das metas de conservação no cenário socioambiental atual, o que vemos na seletividade da aplicação da legislação ambiental é o descaso ou mesmo a violação de direitos das comunidades tradicionais caiçaras, em diversas situações.

Tal como os megaprojetos imobiliários, de usinas nucleares, além de barragens, construções de rodovias em todo país, as Unidades de Conservação de Proteção Integral constituíram-se, no caso da Jureia, como grandes empreendimentos de espoliação territorial. Contudo, a legitimidade do discurso da preservação da natureza, bem como o desconhecimento da história dessas comunidades, ofusca a violação de direitos e a experiência de violência social vivida pelos caiçaras. O esvaziamento paulatino das comunidades nas últimas décadas pode ser atestado pela análise de dados oficiais sobre a população na região. Os três cadastros existentes mostram que, das 22 comunidades registradas no começo dos anos 1990 (congregando, aproximadamente, 1.285 indivíduos), atualmente há moradores

tradicionais em apenas 9 comunidades no Mosaico de Unidades de Conservação Jureia–Itatins[11].

Não há notícia de sequer um caso de compensação ou de qualquer política pública de atendimento social às famílias tradicionais que deixaram suas comunidades, seja por privação parcial ou total de seu modo de vida, seja pela violência diretamente efetivada pelos órgãos ambientais do estado. Rompe-se, portanto, a justiça e a própria legislação ambiental, além dos dispositivos normativos voltados especificamente à proteção cultural e socioeconômica das comunidades tradicionais.

3. O VIVER CAIÇARA NA JUREIA

O viver caiçara é a liberdade, como se tinha antigamente, para usar e cuidar do território, agregando novas tecnologias, melhorando a qualidade de vida, utilizando a água, a mata e a terra, de forma a garantir a continuidade da cultura e do modo de vida para as futuras gerações. É ter uma moradia digna, educação, acessibilidade, lazer (música e dança), saúde através das plantas medicinais e da religiosidade, assim como uma alimentação de qualidade. Esse viver está diretamente relacionado à existência de um grupo étnico cultural reconhecido por diversos pesquisadores que estudaram ao longo de décadas esses grupos e, mais recentemente, pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, através do Decreto 6.040/2007, que faz parte de um arcabouço de instrumentos legais para garantia de direitos territoriais e culturais.

Além disso, o direito ao autorreconhecimento é garantido por instrumentos como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), o que, no caso das comunidades tradicionais, encontra sua base nos diferentes territórios onde vivem, onde sua conexão se expressa no reconhecimento mútuo entre *parentes* e *primos*. Como vimos, o contexto socioambiental conflitivo da Jureia, marcado por processos de espoliação territorial nas últimas décadas, nos leva ao questionamento sobre se esses direitos são efetivados. Quais seriam as políticas de governo e as lutas sociais voltadas à consolidação da justiça social e política ante a violência atestada contra as comunidades tradicionais caiçaras?

11 Os cadastros mencionados são: Cadastro Geral de Ocupantes (CGO) (MENDONÇA; SIQUEIRA, 1991); Atualização do Cadastro Geral de Ocupantes pela Portaria Normativa FF/DE, nº 076/2009; Laudo Histórico e Antropológico da Fundação Florestal de São Paulo (CARVALHO; SCHMITT, 2010).

Considerando que os processos de patrimonialização envolvem a "atribuição de valor, na esfera pública, de valor patrimonial a artefatos e práticas sociais" (ARANTES, 2012, p. 121), bem como o reconhecimento de que é na dinâmica cultural e social das diferentes populações que se criam, protegem e atualizam os bens materiais e imateriais a ser incentivados e resguardados por parâmetros jurídico-administrativos, apresentamos a seguir alguns itens que descrevem as práticas do viver caiçara, tendo em vista que elas formam um conjunto mais amplo de relações vivenciadas historicamente e até hoje entrelaçadas nos territórios tradicionais, que deveriam encontrar tal forma de abrigo.

3.1 FANDANGO CAIÇARA DA JUREIA

Figura 2: Grupo de Fandango da Associação dos Jovens da Jureia. Fonte: Iphan (2012).

O fim de tarde em algumas comunidades caiçaras também anuncia o término do trabalho na roça e o retorno dos e das caiçaras para casa. Sons de viola, pandeiro e rabeca são ensaiados por fandangueiros que vão chegando de outras comunidades. O trabalho na roça é sucedido pelos preparativos do baile que só acaba com o primeiro raio de sol do dia seguinte. A sala da casa dos caiçaras anfitriões vira salão de baile. O fandango caiçara é realizado por parentes e amigos, com instrumentos feitos por eles, ao som de músicas autorais que falam do cotidiano, da vida, dos namoros,

entre outros temas. A tradição dá forma a esse evento, pois o baile também reforça o respeito à religiosidade, louvando São Gonçalo, São Miguel Arcanjo e São João.

De modo geral, o fandango caiçara, enquanto manifestação cultural reconhecida, em novembro de 2012, pelo Iphan, como Patrimônio da Cultura Imaterial Brasileira, pode ser pensado como uma expressão musical, coreográfica, poética e festiva, presente no litoral dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná. O baile de fandango tradicionalmente acontece nas festividades e após os mutirões como pagamento do trabalho coletivo, principal forma de organização comunitária caiçara. Em algumas comunidades, o fandango é uma atividade que proporciona um fortalecimento da rede de relações de parentesco e de amizade, criando uma mobilidade por trilhas, rios e praias e entre cidades. As músicas trazem ensinamentos de outros tempos, preenchendo os assuntos de várias famílias que se encontram para dançar e tocar seus instrumentos. As crianças e os mais jovens participam ativamente, brincando, tocando pandeiro, rabeca, viola e timba, cujos ritmos e acordes aprenderam em casa. Se alguns instrumentos precisarem de reparos antes do baile, os mais velhos ensinam seus filhos e netos a consertá-los ou afiná-los.

É com café, farinha de mandioca, bolo de roda, cuscuz, banana assada, pamonha e peixe frito, comidas feitas ao longo do dia, à base dos produtos da roça, que se sustentam os ritmos bailados entre casais e as danças circulares, como o *passadinho*, *cirindi* e *engenho*, na noite de confraternização dos caiçaras. Vemos como o caráter doméstico das festas de fandango está ligado ao trabalho e às relações familiares e comunitárias de maneira mais geral. O espaço da comunidade, desse modo, é fortalecido como lugar de encontro e de produção de memórias compartilhadas. Concomitantemente, é a tradição caiçara, unificada na relação cultural entre atividades de trabalho e atividades lúdico-religiosas, que se realiza através do fandango.

O reconhecimento institucional já conferido ao fandango caiçara, processo no qual muitos caiçaras, incluindo os da Jureia, aparecem como protagonistas, foi certamente importante para a valorização pública desta prática. Ela, contudo, não se realiza isoladamente, já que seu sentido cultural está fortemente atrelado aos modos de retribuição de trabalhos trocados, à dinâmica parental, à produção agrícola local e a outros elementos do território caiçara como um todo. Observa-se, nesse sentido, a necessária valorização de um complexo maior de práticas da tradição caiçara, ainda despido de proteção normativa por parte dos órgãos do Estado brasileiro.

3.2 AGRICULTURA TRADICIONAL CAIÇARA

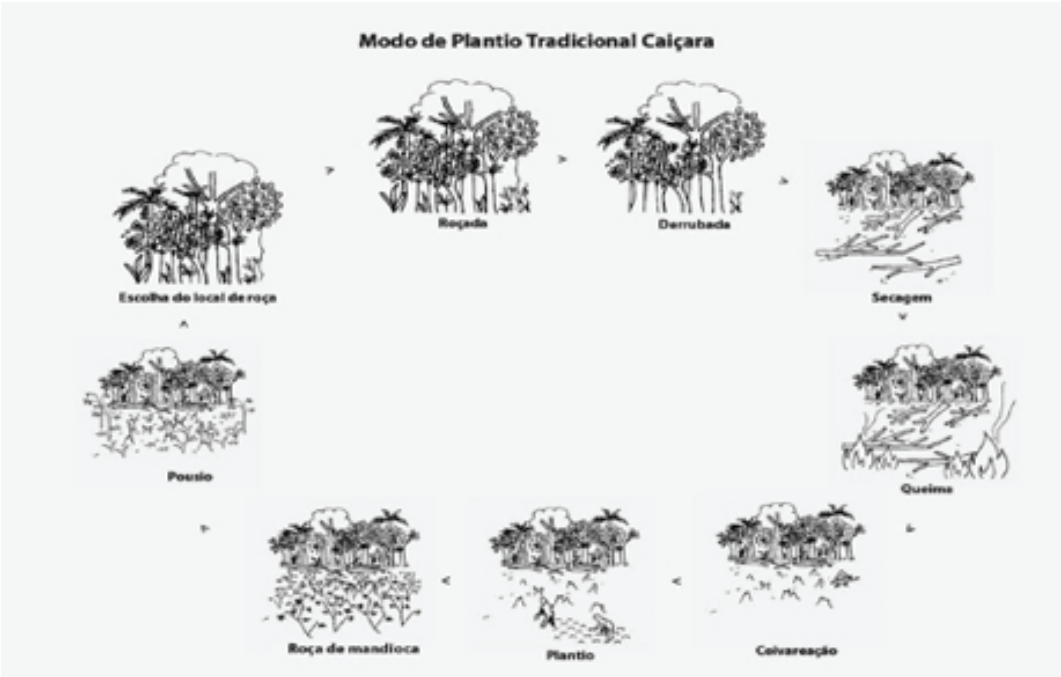

Figura 3: Etapas do Sistema Agrícola Caiçara. Desenho realizado por Karina Ferro Otsuka, presente no "Plano de Uso Tradicional das Comunidades Tradicionais Caiçaras" (documento interno concluído em 2018).

A roça caiçara é uma prática de agricultura tradicional de ciclos longos, com uso de pequenas áreas de solo que respeita o período de recuperação adequado às diferenças de vegetação. Ela é praticada pelas comunidades tradicionais da Jureia há mais de um século[12]. Tecnicamente, a roça recebe o nome de agricultura itinerante, pois ela é feita mudando os locais de plantio ao longo dos anos, o que evita o desgaste da terra e garante o tempo adequado para retornar à mesma área respeitando o tempo de recomposição de nutrientes, sem precisar de fertilizantes.

Para as comunidades caiçaras, essa agricultura está diretamente relacionada a uma alimentação saudável, que durante séculos esteve presente na vida de todas as famílias da região da Jureia. Ela também faz parte da organização comunitária, na qual, através do *mutirão*, são distribuídas as tarefas entre os moradores, o que envolve as famílias, os parentes e vizinhos. Nessa organização, há uma troca de serviços, cujo pagamento não se dá em dinheiro, e sim com troca de dias de trabalho na própria

12 No Sistema de Informação do Arquivo Nacional (SIAN – Ref. BR_RJANRIO_OG_0_MAP_0106_d0001de0001), há registros de áreas de roça e casa na Jureia que datam de 1876.

agricultura. Também é tradição, durante os *mutirões*, o dono da roça oferecer comida, café e, como vimos anteriormente, o baile de fandango para todos que participaram.

A roça, de onde se extrai parte significativa da alimentação caiçara, é caracterizada pelo consórcio de vários cultivos. Mandioca, milho, arroz, feijão, batata, melancia, abóbora, moranga, cana, cará, taiá, inhame, banana, abacaxi — segundo a nomenclatura caiçara —, são os principais exemplos dos alimentos, todos plantados sem agrotóxicos, de acordo com um sistema de técnicas e conhecimentos que, visto por pessoas de fora das comunidades tradicionais, pode ser associado às técnicas da agrofloresta.

Contudo, a roça caiçara não se limita à agrofloresta, no sentido de que não se restringe a técnicas de plantio. A roça caiçara é tradicional. Isso quer dizer que ela está associada a outros âmbitos da vida social da comunidade. A roça é lugar de aprendizagem entre gerações, sendo uma prática que estabelece o respeito e conhecimento do território e das tradições dos caiçaras. Ela sustenta as famílias, pois muitos dos seus produtos são distribuídos como forma de pagamento, estabelecendo um modo de solidariedade entre quem participa ou já participou. Além disso, a roça é também o prelúdio do baile de fandango, sendo esse um momento fundamental das festividades, do parentesco e da espiritualidade das comunidades. A centralidade da roça enquanto elo entre diversas outras práticas sociais das comunidades coloca a questão dos efeitos amplos de sua restrição ou proibição pelos órgãos ambientais.

Como destacamos acima, as práticas associadas à agricultura tradicional caiçara vêm sendo alvo de multas aplicadas por uma política ambiental que persiste em negligenciar as legislações que protegem as formas de produção socioeconômica que sustentam dezenas de comunidades tradicionais com níveis ótimos de manutenção dos diferentes biomas da floresta atlântica. É importante destacar que, no caso das comunidades tradicionais, a proteção quanto a esse quesito é afirmada pelo Decreto Nacional 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, a qual apresenta como princípio:

> a segurança alimentar e nutricional como direito dos povos e comunidades tradicionais ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis. (BRASIL, 2007, art. 1º.)

O reconhecimento da importância social e ambiental da agricultura itinerante (ou coivara) caiçara já é reconhecida por setores acadêmicos. Essas práticas são largamente utilizadas por populações de florestas tropicais em todo mundo (ALTIERI, 1989). A relevância de suas técnicas já foi analisada sob diversas perspectivas (ADAMS, 2000b, 2000a; FONSECA; PRADO, 2008; OLIVEIRA, 2007; PERONI; HANAZAKI, 2002). Na Mata Atlântica, comunidades quilombolas que também utilizam esse sistema já demonstram que ele pode implicar no aumento da diversidade estrutural da paisagem (ADAMS et al., 2013). Estudos iniciados na Jureia em que membros das comunidades caiçaras participaram como autores junto a pesquisadores acadêmicos, demonstraram através de técnicas de geoprocessamento e fotointerpretação a capacidade de regeneração das áreas de roça nos últimos de cinquenta anos (COSTA et al., 2017; COSTA, 2018).

À luz do que já ocorreu com o Sistema Agrícola Quilombola, reconhecido como Patrimônio Imaterial do Brasil, o Sistema Agrícola Caiçara também requer modos de proteção jurídica e institucional[13]. Ademais, ateste-se que, para além da proteção do modo de vida e do território das comunidades tradicionais que praticam a agricultura tradicional, a proteção e valorização da roça caiçara na Jureia, em ambiente diverso ao das comunidades quilombolas, oferece possibilidades de inovação científica, já que os ecossistemas associados à Mata Atlântica, utilizados nessa prática, vão desde a restinga baixa, passando pelos brejos, pelas lombadas até as montanhas.

Além das motivações de justiça social e efetivação de direitos já estabelecidos em legislações em nível estadual, nacional e internacional, a proteção do sistema agrícola caiçara pode ter implicações científicas. Os conhecimentos tradicionais das comunidades tradicionais caiçaras, em processos de coprodução de conhecimentos com instituições e universidades públicas, já vem sendo fonte para novas pesquisas que se desenvolvem em um território marcado por alta diversidade biológica: seja no fundo do mar – onde os caiçaras retiram parte dos alimentos que se misturam, na mesa da cozinha, com os produtos da roça –, seja nos meandros da floresta, nas *taperas* e encostas, onde uma diversidade de plantas são utilizadas para alimentação, para a construção de instrumentos técnicos e para a medicina tradicional das famílias[14].

13 Para conhecer o processo de reconhecimento do Sistema Agrícola Quilombola, ver Iphan (2018).

14 Os caiçaras da Jureia têm participado de projetos de abrangência nacional e internacional junto a diversos pesquisadores; por exemplo, "Bases para um Programa Brasileiro de Pesquisa Intercultural e de Fortalecimento da Produção Local de Conhecimentos", coordenado pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (USP e Universidade de Chicago).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A narrativa apresentada considera a necessidade de colocar no centro do debate o reconhecimento do território caiçara. Os saberes e práticas tradicionais de homens e mulheres caiçaras são indissociáveis do território onde se desenvolvem. Ou seja, a territorialidade pode ser base dos processos de patrimonialização da diversidade cultural. A organização das comunidades através de associações de moradores oficialmente institucionalizadas amplia as possibilidades de reconhecimento da cultura resguardada e atualizada por seus integrantes. Essas associações surgiram, contudo, não da demanda das instituições do Estado. Na base da organização comunitária estão as formas próprias do viver caiçara, como os mutirões de trabalho e os festejos religiosos que também são forças coletivas de enfrentamento dos processos de expropriação territorial, os quais também se atualizam, trazem outros atores e novos modos de coerção política e social, muitas vezes camuflados na legitimidade das políticas de conservação e no poder político dos órgãos e grandes ONGs ambientais.

As diferentes formas de violência aqui relatadas atuaram em nossa própria experiência de vida, motivaram nossa organização política e social. Nesse contexto, as políticas ambientais impostas no estado de São Paulo sobrepuseram-se às políticas culturais que tem o mesmo peso na defesa do território tradicional. Essas formas de violências oculta, sob a roupagem da preservação, o racismo institucional e ambiental contra as comunidades tradicionais caiçaras, relegadas, na Jureia, desde o tempo da grilagem, ao esquecimento e, atualmente, ao papel de invasoras do seu próprio território. O discurso da preservação sem gente pode e deve ser mitigado pelas políticas de salvaguarda do Patrimônio Imaterial Brasileiro, o qual já vem valorizando o modo de vida de diversas comunidades tradicionais no Brasil.

O reconhecimento das comunidades caiçaras, de seu direito ao autorreconhecimento, da relevância dos diferentes saberes e práticas de seu viver precisa ser fortalecido ante a vulnerabilidade social que marginaliza essa população frente à sociedade brasileira. A proteção do viver caiçara, dos grupos que mantiveram os diferentes modos de criar e de fazer cultura, seja na memória, seja na prática, é parte da defesa da diversidade social brasileira. Por isso, os instrumentos legais precisam com urgência avançar nesse reconhecimento e na proteção das comunidades caiçaras. E não se trata apenas de pautar a importância isolada da cultura caiçara, mas de compreender que a conservação da natureza também depende dela. Nesse sentido, diversas pesquisas aqui mencionadas já reconhecem a relevância do viver caiçara para a manutenção dos biomas nos quais ele se desenvolveu.

As comunidades tradicionais caiçaras da Jureia buscaram também institucionalizar essa perspectiva integradora entre natureza e cultura desenvolvendo, em processos participativos com diversos pesquisadores de universidades públicas, o Plano de Uso Tradicional Caiçara. Propusemos aos órgãos ambientais do estado de São Paulo acordos que respeitassem, concomitantemente, os nossos direitos e a conservação da natureza, dispostos a colocar à prova da ciência os efeitos socioambientais das nossas práticas e saberes. Infelizmente, após diversas reuniões com a Secretaria do Meio Ambiente e a Fundação Florestal, o Plano de Uso Tradicional Caiçara foi integralmente rejeitado diante de nós, caiçaras, de pesquisadores, da Defensoria Pública do Estado de São Paulo e do Ministério Público Federal (MPF). Mas nós continuamos vivos em busca da resolução do conflito que, acreditamos, continuará fortalecendo interesses privados em detrimento da cultura e da natureza do país.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Cristina. "As roças e o manejo da Mata Atlântica pelos caiçaras: uma revisão". *Interciencia* v. 25, n. 3, pp. 143-50, 2000(a).

_____. *Caiçaras na Mata Atlântica*: pesquisa científica versus planejamento e gestão ambiental. São Paulo: Annablume, 2000(b).

_____ et al. "Diversifying Incomes and Losing Landscape Complexity in Quilombola Shifting Cultivation Communities of the Atlantic Rainforest (Brazil)". *Human Ecology*, v. 41, n. 1, pp. 119-37, 2013.

ALTIERI, Miguel. *Agroecologia*: as bases científicas da agricultura alternativa. Rio de Janeiro: PTA/Fase, 1989.

ANDRIOLLI, Carmen S.; FRANCESCO, Ana A. de; POSTIGO, Augusto de A.; CASTRO, Rodrigo R. de. "Ações, discursos e conflitos no território: o caso dos caiçaras da Juréia. *OLAM – Ciência & Tecnologia*, v. 13, n. 2, pp. 269-97, 2013.

ARANTES, Antonio A. "Patrimônio cultural". In: SOUZA LIMA, A. C. de (coord.). *Antropologia & Direito*. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / laced / Nova Letra, 2012, pp. 110-24.

BARBOSA DE ALMEIDA, Mauro W.; ALMEIDA, Alfredo W. B. de; MARIN, Rosa E. (coord.). *Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil – São Paulo 1:* Comunidades tradicionais caiçaras da Jureia, Iguape-Peruíbe. Manaus UEA Edições, 2013.

BRASIL. *Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília: Presidência da República, 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>.

CÂMARA, Jerusha Mattos. *O Parque Itinguçu, Município de Iguape–SP*: a problemática da relação Estado e população local. Dissertação (Mestrado em Ecologia Aplicada) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

CAMPOS, Simone Vieira. *Mudanças Sociais e Conservação na Estação Ecológica da Juréia-Itatins*: o caso do Despraiado. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

CASTRO, Rodrigo Ribeiro de. *Expulsão por cansaço e resistências*: etnografia das relações depoder no conflito territorial da Jureia (SP). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

_____; BARBOSA DE ALMEIDA, Mauro W.; REZENDE, Roberto S. "Caminhos fechados: coerção aos meios de vida como forma de expulsão dos caiçaras da Jureia". In: SOUZA FILHO, C. F. M. de et al. (org.). *Direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais em situação de conflitos socioambientais*. Brasília: Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos Sociais, 2015, pp. 545-67.

COSTA, Celiane de Oliveira. *Análise espacial da agricultura tradicional caiçara no parque estadual do prelado, SP*: 1962 – 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência e Tecnologia Ambiental) – Universidade Federal do ABC, Santo André, 2018.

_____ et al. *Dinâmica espacial da agricultura itinerante Caiçara (1962-2011) no Parque Estadual do Prelado*. GT3 – Políticas Públicas e Meio Ambiente. São Paulo: ANNPAS, 2017.

FF – Fundação para a Conservação e a Produção Florestal do Estado de São Paulo. *Portaria Normativa FF/DE, Nº 076/2009*. Divulga a lista de ocupantes tradicionais das unidades de conservação que compõem o Mosaico da Jureia–Itatins. São Paulo: Fundação Florestal, 2009.

FONSECA, Gustavo da; PRADO, Dauro Marcos do. "Discussão sobre o conceito de meio ambiente natural, antrópico e de mosaico e sua apropriação didática no ensino de ecologia e educação ambiental no baixo Vale do Ribeira/SP". *Revista Didática Sistêmica*, v. 8, pp. 101-12, 2008.

FRANCO, Paulo Cesar. *Oficinas de fandango caiçara como vivência de educação popular na Associação dos Jovens da Jureia-AJJ/Barra do Ribeira – Iguape–SP*: reafirmando o potencial das comunidades tradicionais caiçaras. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de São Carlos, Campus Sorocaba, Sorocaba, 2015.

GEA, Natália. *Deslocamentos populacionais ocasionados pela criação da Estação Ecológica Jureia-Itatins, SP*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Engenharia Ambiental e Urbana) – Universidade Federal do ABC, Santo André, 2018.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Fandango Caiçara*: expressões de um Sistema Cultural. Atividade da contratação

para a execução de trabalho técnico de instrução para o Registro do Fandango Caiçara. Dossiê Contrato 01/2011. Brasília: Iphan / MinC, 2011. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossiê Fandango Caicara.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2021.

IPHAN. "Fandango caiçara". Portal do Iphan: Patrimônio Imaterial – Bens Registrados, 2012. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/83>. Acesso em: 2 jun. 2020.

_____. "Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira". Portal do Iphan: Detalhes, 2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1944>. Acesso em: 29 jan. 2021.

LIMA, Adriana de Souza de; HAYAMA, Andrew T.; CASTRO, Rodrigo R. de. "O cuidado da casa comum caiçara". *Le Monde Diplomatique Brasil*, São Paulo, 3 ago. 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-cuidado-da-casa-comum-caicara/>. Acesso em: 29 jan. 2021.

LIMA, Antonio Carlos de Souza de. *Antropologia e direito:* temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro / Brasília: Contra capa / LACED, 2012

MENDONÇA, Ana L.; SIQUEIRA, Andréa A. *Cadastro Geral de Ocupantes da Estação Ecológica de Jureia–Itatins*: Trabalho de identificação das comunidades tradicionais e outras, em atendimento ao disposto no Decreto nº 32412 – 1/10/90. São Paulo: CPRN/SMA–SP, 1991.

MPF – Ministério Público Federal. "Parecer Técnico nº 526/2017". *SEAP*, Brasília, v. 73, n. 61, 2017.

NUNES, Márcia. *Do passado ao futuro dos moradores tradicionais da Estação Ecológica Juréia–Itatins/SP*. Dissertação (Mestrado em Geografia Física) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

OLIVEIRA, Rogério Ribeiro de. "Mata Atlântica: paleoterritórios e história ambiental". *Ambiente & sociedade*, São Paulo, v. 10, p. 11-23, 2007.

PANZUTTI, Nilce. "Migração: esperança de vida e trabalho em Itinguçu". *Informações Econômicas,* São Paulo, v. 33, n. 6, pp. 7-21, 2003.

PERONI, Nivaldo; HANAZAKI, Natalia. "Current and lost diversity of cultivated varieties, especially cassava, under swidden cultivation systems in the Brazilian Atlantic Forest". *Agriculture, Ecosystems & Environment*, v. 92, n. 2-3, pp. 171-83, 2002.

QUEIROZ, Rubens Caixeta de. *Atores e reatores da Juréia*: ideias e práticas do ecologismo. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1992.

RODRIGUES, Carmen Lúcia. *O lugar do fandango caiçara*: natureza e cultura de "povos tradicionais", direitos comunais e travessia ritual no Vale do Ribeira (SP). Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

SILVA, André Luiz Ferreira. *Onde os direitos ambientais sobrepõem direitos humanos na Mata Atlântica brasileira*: estudo a respeito da diversidade

cultural em comunidades tradicionais sobrepostas por Unidades de Conservação no Vale do Ribeira, SP. Dissertação (Mestrado em Ecologia Aplicada) – Universidade de São Paulo, Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, Piracicaba, 2012.

TJ–SP – Tribunal de Justiça de São Paulo. "Justiça barra demolição de casa na Estação Ecológica Jureia–Itatins". *JusBrasil*: Notícias, 12 jul. 2019. Disponível em: <https://tj-sp.jusbrasil.com.br/noticias/731536656/justica-barra-demolicao-de-casa-na-estacao-ecologica-Jureia–itatins>. Acesso em: 29 jan. 2021.

VALENTE, Rubens. "Sob protesto de caiçaras e especialistas, governo de SP derruba casas na Jureia". *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 5 jul. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/07/fundacao-florestal-de-sp-destroi-casas-em-unidade-de-conservacao-na-jureia.shtml>. Acesso em: 29 jan. 2021.

ZHOURI, Andréa. *Discursos verdes*: as práticas da ecologia (um estudo antropológico da participação dos ecologistas paulistas nas eleições de 1986). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1992.

PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL, CONSERVAÇÃO E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL EM TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS DO VALE DO RIBEIRA–SP

Laudessandro Marinho da Silva[1], Raquel Pasinato[2]

RESUMO

Trazemos neste texto uma breve contribuição apresentada no workshop sobre patrimônio imaterial e desenvolvimento sustentável, na mesa de debate sobre o tema "Usos do desenvolvimento sustentável: participação social, meio ambiente e território". Nessa mesa o autor e a autora fizeram abordagens a partir de seus lugares de fala atrelados às suas lutas contra o racismo ambiental que permeia as relações entre as políticas ambientais, legislações e os povos e comunidades tradicionais. Contamos um pouco sobre o caso dos quilombos do Vale do Ribeira e como o sistema agrícola praticado pelos quilombolas se tornou um patrimônio cultural brasileiro. Também discutimos quais os passos dados, o que esse sistema representa para a conservação do bioma Mata Atlântica e a sustentabilidade dos territórios quilombolas enquanto espaços de bem-viver que promovem desenvolvimento sustentável. O reconhecimento de seus territórios é sinônimo da manutenção da vida nas dimensões material e imaterial.

Palavras-chave: Território. Quilombo. Racismo Ambiental. Agricultura tradicional.

ABSTRACT

We bring in this article a brief contribution presented in the Workshop on intangible heritage and sustainable development, at the panel regarding the theme "Uses of sustainable development: social participation,

1 Agricultor familiar nascido e criado no Quilombo Ivaporunduva, no Vale do Ribeira, município de Eldorado-SP. Possui formação técnica em Agricultura pelo Centro Paula Souza e bacharelado em Administração de Empresas pela Universidade São Francisco (USF). Coautor do livro *Roça é Vida* (2020), publicado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). E-mail: laudessandromarinho@gmail.com.

2 Bióloga e socioambientalista, mestre em Ecologia de Agroecossistemas pela Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (ESALQ), da USP. Desde 2005 é Assessora Técnica no Programa Vale do Ribeira do Instituto Socioambiental (ISA). Tem experiência na área de Ecologia, com ênfase em Desenvolvimento Socioambiental. E-mail: raquel@socioambiental.org.

environment and territory." From different positions, the authors approached their struggles against environmental racism that permeates the relations between environmental policies, legislation and traditional peoples and communities. We write about the case of *quilombos* in Vale do Ribeira and how the agricultural system practiced by the *quilombolas* became a Brazilian cultural heritage. We also discuss what steps have been taken, what this system represents for the conservation of the Atlantic Forest biome and the sustainability of quilombola territories as areas of good living that promote sustainable development. The recognition of these territories stands for the maintenance of life in the material and immaterial dimensions.

Keywords: Territory. *Quilombo*. Environmental Racism. Traditional Agriculture.

APRESENTAÇÃO

> Muitos tombaram fisicamente na luta. Alimentaram a terra com o próprio sangue para garantir nossos direitos. Se juntaram aos nossos ancestrais e a luta tem que ser fortalecida. (SILVA, 2020, p. 29.)

Este artigo surge do workshop realizado nos dias 9 e 10 de março de 2020 no Centro de Pesquisa e Formação do Sesc São Paulo, com o apoio do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), realização do Sesc e atores de abrangência nacional e internacional, como é o caso da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHES).

Adiante traremos conhecimentos e práticas relacionados à roça de coivara — reconhecida pelo Iphan desde setembro de 2018 como patrimônio cultural imaterial brasileiro, dada sua complexidade como Sistema Agrícola Tradicional dos Quilombos do Vale do Ribeira.

No primeiro momento, abordaremos a discussão promovida na mesa de debate intitulada "Usos do desenvolvimento sustentável: participação social, meio ambiente e território", que contou com a participação de Dauro Prado e Adriana Lima, ambos da Associação de Moradores da Jureia; Laudessandro Marinho da Silva, do Quilombo Ivaporunduva e Raquel

Pasinato, do Instituto Socioambiental (ISA), com a mediação de Marcelo Paiva, da Universidade de São Paulo.

Estamos felizes de que nossa discussão, as diferentes perspectivas e experiências trazidas por cada um e cada uma serão cristalizadas e materializadas na forma do dossiê "Patrimônio Cultural Imaterial e Desenvolvimento Sustentável", fruto de nossos debates realizados durante o workshop de mesmo nome no Centro de Pesquisa e Formação, do Sesc São Paulo.

Optamos pela escrita em dupla no intuito de abarcar os temas de afinidades, considerando também nossa localização geográfica e nossas vivências quilombolas no Vale do Ribeira.

Enquanto autor e autora, é importante contextualizar que nossos lugares de atuação e escrita estão alicerçados no engajamento em múltiplos processos de libertação humana, e neste caso explicitaremos questões atreladas à luta contra o racismo ambiental, o que implica pertença ao território quilombola e, enquanto profissionais, ao trabalho socioambiental junto às comunidades tradicionais quilombolas.

É na nossa condição de quilombola e administrador com foco no território e de bióloga e profissional engajada em projetos socioambientais que coletivamente escrevemos atravessados pelas tensões do racismo ambiental que afetam os povos tradicionais que vivem o/do território.

Participar de um evento dessa proporção é sem dúvida ocupar os espaços a que historicamente os povos tradicionais têm sido impedidos de participar em função do racismo estrutural reproduzido pelas entidades acadêmicas institucionais, e sobretudo as que promovem conceitos sobre nós sem a nossa participação.

O intelectual Silvio Almeida, em seu livro *Racismo estrutural,* diferencia três concepções de racismo, quais sejam, individualista, institucional e estrutural:

> Concepção individualista. O racismo, segundo esta concepção, é concebido como uma espécie de "patologia" ou anormalidade. Seria um fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados (...) devendo ser combatido no campo jurídico por meio da aplicação de sanções civis (...) ou penais.
>
> Concepção institucional. (...) Sob esta perspectiva, o racismo não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagem e privilégio com

> base na raça (...), é no interior das regras institucionais que os indivíduos se tornam *sujeitos*, visto que suas ações e seus comportamentos são inseridos em um conjunto de significado previamente estabelecido pela estrutura social (...) a principal tese dos que afirmam a existência de racismo institucional é que os conflitos raciais são parte das instituições (...) fundamentalmente porque as instituições são hegemonizadas por grupos raciais que utilizam mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos.
>
> Concepção estrutural. (...) As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos. Dito de modos mais direto: as instituições são racistas porque a sociedade é racista. (ALMEIDA, 2020, pp. 36; 47.)

Pela parceria realizada, agradecemos às instituições envolvidas que reconhecem a importância de promover eventos de ordem conceitual junto às próprias populações que ocupam e vivem os territórios tradicionais, potencializando o desenvolvimento sustentável e garantindo a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial vivido nos territórios.

Traremos contribuições a partir de nossos lugares de enfrentamento e participação social, visando o desenvolvimento sustentável apontando os usos e os desafios das populações tradicionais, para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial desenvolvido em nossos territórios de forma intergeracional e centenária, baseado na experiência, na oralidade e na ciência, portanto de base de matriz africana, como preconiza o filósofo, intelectual e tradicionalista Hampâté Bâ:

> Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana.
>
> Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a "cultura" africana, não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo — um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 169.)

Discorrer sobre desenvolvimento sustentável a partir da perspectiva dos povos tradicionais e/ou de matriz africana é ir na contramão da noção separatista e cartesiana, que entende a sociedade apartada, ou em escala de hierarquia, superior sobre a natureza.

USOS DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: PARTICIPAÇÃO SOCIAL, MEIO AMBIENTE E TERRITÓRIO

O tema debatido, "Usos do desenvolvimento sustentável: participação social, meio ambiente e território", só faz sentido ao levar em consideração os sujeitos, homens, mulheres e crianças, potencializadores do desenvolvimento sustentável em territórios tradicionais. Neste caso, traremos a experiência do Vale do Ribeira, no estado de São Paulo, situado dentro da Mata Atlântica e com 33 comunidades quilombolas.

O debate deste tema articula pessoas e território, sem sobreposição e/ou hierarquização. O território é coletivo e categoria central ao pensarmos as vivências das comunidades tradicionais do Vale do Ribeira–SP, interligadas à fauna, à flora e às relações inter e intracomunitárias que se dão dentro dele.

Politicamente é importante destacar que existem tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário, e ao debatermos sobre territórios tradicionais estamos respaldados em documentos de abrangência nacional e internacional, elaborados com a participação dos sujeitos quilombolas e de outros povos e/ou comunidades tradicionais politicamente entendidos como:

> Art. 4º Observado o disposto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, e no Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, os quilombolas entendidos como povos ou comunidades tradicionais são:
>
> 1. Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais;
> 2. Possuidores de formas próprias de organização social;
> 3. Detentores de conhecimentos, tecnologias, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

> 4. Ocupantes e usuários de territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica. (BOTÃO; NORTE; ROSA, 2012, pp. 10-1)

Os territórios tradicionais não se restringem aos quilombolas, mas a vários segmentos, tais como:

> Art.5º Observado o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e no Decreto nº 6.040/2007, os territórios tradicionais são:
>
> 1. Aqueles nos quais vivem as comunidades quilombolas, povos indígenas, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, faxinalenses e comunidades de fundo de pasto, dentre outros;
> 2. Espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária. (Ibidem, p. 11.)

Como indicam as definições apresentadas na citação acima, para as comunidades tradicionais não há reprodução cultural, social e econômica sem o território, sem o território não há desenvolvimento sustentável, portanto o território é condição para o desenvolvimento e a reprodução cultural. Por isso a luta das comunidades tradicionais pela titulação e reconhecimento de seus territórios é sinônimo da manutenção da vida nas dimensões material e imaterial.

As comunidades tradicionais caracterizam-se pelo modo de sociabilidade em que a terra, um dos meios de produção de maior relevância, é coletiva, opondo-se dessa forma aos interesses privados e individuais, marcas do modo de sociabilidade capitalista em que a terra é vista como mercadoria e para fins comerciais e de lucro.

> … A terra, desde o começo do mundo, tudo que nós temos vem dela, tudo… (…) então a terra pode ser amada como mãe, né, e quem que não respeita a mãe, né? Quem que na questão de comercialização, quem que vai vender sua própria mãe? Então, o quilombola, ele pensa desse jeito sabe… Que na terra de quilombo não pode ter loteamento, não pode pensar em comércio, porque nós temos que garantir o futuro das

> gerações vindouras no território, que são nossos filhos, nossos netos, daí por diante, né. (ALVES[3], apud LUIZ, 2014, pp. 14-5.)

Para os quilombolas e demais povos tradicionais, a terra é como uma mãe que propicia a vida, alimenta e abriga, um ente provido de direitos, portanto não é subjugada, tampouco apartada do meio ambiente, entendido em sua totalidade sem fragmentação ou dualidade homem/natureza.

O território, as gentes do lugar, o rio, a floresta são entes com direitos. É com esse entendimento que quilombolas e outros povos tradicionais fundaram e são engajados em movimentos a favor do rio Ribeira de Iguape, e outros tantos, para que continuem a correr livremente. Movimentos como o Moab (Movimento dos Ameaçados por Barragem) e o MAB (Movimento dos Atingidos por Barragem) constituem parte da luta contra as barragens e em defesa do território e de tudo o que dele faz parte.

Nesse sentido, a participação social, o meio ambiente e o território são, além de importantes temas a serem discutidos, a possibilidade de manutenção da própria vida e dos grupos sociais historicamente marginalizados, que se mantêm vivos e produzindo cultura — articulando os conhecimentos e saberes tradicionais aos conhecimentos da academia, que precisa pensar-se em sua dimensão social e, portanto, engajada nas demandas sociais que extrapolam os muros institucionais. O território é base da existência quilombola.

Dialogando com Milton Santos (2007), importante geógrafo brasileiro, é fundamental entendermos as dinâmicas e os conflitos sociais envolvendo a questão territorial; nesse sentido o autor faz a consideração de que o território é o chão mais a população que nele habita, e que o *território usado* é tanto uma arena de lutas como possibilidade de solidariedade.

Essa solidariedade é um legado ancestral e visível entre as comunidades tradicionais de formas inter e intracomunitária nas lutas e resistências de comunidades irmãs em defesa da existência e dos direitos sociais que são historicamente negados ao segmento negro da população brasileira, exemplificados na história, com a lei de terras de 1850, e na atualidade, com a insistência do Estado brasileiro em manter a morosidade em relação à titulação das terras quilombolas, direito este garantido na Constituição Cidadã de 1988.

As comunidades estão organizadas em formas de Associações cujo objetivo maior é a garantia do território coletivo. A participação social de

3 Benedito Alves (Ditão), liderança quilombola, em palestra realizada no Quilombo Ivaporunduva, em 24 de junho de 2010.

homens, mulheres e crianças de comunidades tradicionais é pautada na defesa do território e na busca por políticas públicas que caminhem no sentido de ações coletivas de engajamento nos movimentos sociais diversos, em favor da equidade social e da distribuição de renda de forma justa e solidária.

Nas comunidades quilombolas, a maior parte da alimentação consumida é produzida pelos próprios quilombolas, que praticam a agricultura de subsistência, entendida como uma forma de cuidado, preservação da natureza e da própria vida. Agricultura essa que vem garantindo a permanência dos quilombolas em seu territórios, produzindo alimentos saudáveis não só para suas próprias famílias, mas também para muitas outras no Brasil, principalmente no estado de São Paulo, através dos programas de governo como Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e Programa Nacional de Alimentação Escolar (Pnae), além de comercialização interna e externa através de feiras e a visitantes/turistas que vêm consumir os produtos dos quilombolas.

A base econômica está na agricultura, reconhecida como familiar, no turismo e na venda de produtos artesanais e serviços públicos. Boa parte das comunidades quilombolas do Médio e Alto Ribeira, integrantes do Sistema Agrícola Tradicional Quilombola (SATQ) do Vale do Ribeira, tem seus produtos agrícolas reconhecidos pelo Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento pela sua qualidade orgânica. Em especial o Quilombo Ivaporunduva, o primeiro a conquistar a certificação orgânica auditada de seus produtos, a qual atesta que os alimentos produzidos e consumidos ali são saudáveis, garantindo a segurança alimentar dos consumidores.

Nos quilombos Ivaporunduva, São Pedro, André Lopes, Sapatú e Mandira é realizado o turismo de base comunitária e o turismo eco-étnico-cultural que consiste numa forma de circular a renda dentro dos quilombos com a venda de artesanato e de produtos da agricultura familiar. Mas o principal objetivo é a circulação do conhecimento da população negra, das suas histórias e memórias a partir da perspectiva dos quilombolas, e não sob a perspectiva do opressor que ainda é a colocada em muitos livros, que equivocadamente apresentam os descendentes de africanos e africanas escravizadas e escravizados como escravos e escravas, o que além de ser um grave erro conceitual é um difusor de distorções históricas que dificultam a valorização da identidade negra e quilombola por parte de toda a sociedade.

Como estratégia para o fortalecimento e valorização da agricultura tradicional, os quilombolas formaram uma cooperativa para melhor

organizar, produzir e comercializar sua produção. Criada em 2012, a Cooperativa de Agricultores Quilombola do Vale do Ribeira (Cooperquivale) congrega 16 comunidades quilombolas dos municípios de Jacupiranga, Eldorado, Iporanga e Itaóca, com cerca de 236 cooperados. A cooperativa tece como principal estratégia a comercialização de mais de 78 alimentos da sua agrobiodiversidade para o Programa de Aquisição de Alimentos na modalidade de Doação Simultânea (PAA-DS), do governo federal, que funcionou entre 2013 e 2018. Em 2016, começou a atender os projetos de merenda escolar do município de Eldorado e, em 2017, o município de São Paulo.

Com a criação da Cooperquivale os quilombolas deram um passo importante para a construção da autonomia na comercialização dos alimentos destas comunidades. Com ela foi possível a valorização dos alimentos do SATQ através da organização e coordenação conjunta para aumento do volume vendido, melhora do preço pago e maior regularidade na venda e pagamento. As consequências deste processo de valorização da agrobiodiversidade destas comunidades foram o reconhecimento de cultivos diversos, fazendo frente à monocultura, e o respeito às sazonalidades dos alimentos, gerando recursos financeiros fundamentais para a composição da renda dos quilombolas.

Desta forma, apesar das transformações existentes nos contextos sociais e econômicos da região e das comunidades tradicionais quilombolas, o SATQ tem continuidade como o alicerce da segurança alimentar (ANDRADE et al, 2019).

O SISTEMA AGRÍCOLA TRADICIONAL QUILOMBOLA DO VALE DO VALE DO RIBEIRA: PATRIMÔNIO IMATERIAL E ESTRATÉGIA DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

Os quilombolas habitam e manejam a floresta atlântica no Vale do Ribeira há mais de 400 anos. Não por acaso, o Vale do Ribeira é o maior remanescente de Mata Atlântica contínuo: dos 7% que restaram do bioma de Mata Atlântica em território nacional, 21% estão localizados no Vale do Ribeira. É a área mais conservada de São Paulo, contrastando com o restante do Estado, que está desmatado e não abriga comunidades quilombolas.

Ou seja, as maiores áreas de Mata Atlântica no Estado de São Paulo estão nos municípios do Vale (Tabela 1), onde vivem populações tradicionais e existem áreas protegidas, como os Territórios Quilombolas. Entendendo a ocupação histórica da região nos últimos séculos, as condições da

geografia de relevo acidentado com áreas desfavoráveis à agricultura de larga escala e o baixo desenvolvimento de infraestrutura, como estradas, por exemplo, observam-se as circunstâncias criadas para que as comunidades continuem a viver até hoje da agricultura tradicional. As técnicas de plantio de baixo impacto, aliadas à baixa densidade populacional da região e à permanência dos quilombolas no território, impedindo a entrada de exploradores, são fatores que se somam e contribuem para que a vegetação esteja conservada no Vale do Ribeira.

Mostrar essas informações é relevante para que possamos combater o racismo ambiental praticado contra os povos tradicionais do Vale, que vivenciam situações de tolhimento de seus modos de vida em detrimento da conservação da biodiversidade. Em muitas ocasiões, a política ambiental paulista criminalizou, perseguiu e contribuiu para a extinção dessas comunidades e seus modos de fazer e viver. Felizmente, quilombos são sinônimos de resistência.

Tabela 1.: Municípios com as maiores áreas de floresta no estado de São Paulo

Município	Área total (ha)	Área de floresta (ha)
Iguape	197.795	153.487
Eldorado	165.426	118.195
Cananeia	123.938	102.725
Iporanga	115.205	94.066
Sete Barras	106.270	74.280

Fonte: Inpe (2018).

Os quilombolas do Vale do Ribeira praticam uma agricultura de coivara herdada dos povos indígenas e dos ancestrais africanos escravizados que ocuparam a mesma região. É a forma de agricultura milenar de povos e comunidades tradicionais em florestas tropicais. Até o passado recente, foi esta agricultura que garantiu alimento para as famílias quilombolas e todas as outras da região. Hoje essa mesma agricultura, que concilia produção com conservação, alimenta os quilombolas e outras famílias que recebem a comida produzida por meio dos programas institucionais PAA e Pnae, já citados.

A agricultura quilombola do Vale do Ribeira vem sendo amplamente estudada pela academia, e os conhecimentos dos quilombolas sobre suas práticas e manejos, relatados e documentados. Esse binômio, conhecimento tradicional e conhecimento científico, foi o alicerce do dossiê que embasou o pedido de registro como patrimônio cultural ao Iphan.

A partir de 2009, cinco anos de pesquisas inventariaram 180 bens da cultura imaterial das comunidades da região. Na conclusão do *Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira* (ANDRADE; TATTO, 2013), a prática agrícola apresentou-se como alicerce central na vida dos quilombolas e foi recomendado que a diversidade agrícola encontrada, a quantidade de bens culturais associados às roças e a importância dessa prática de manejo de capoeiras tão ameaçada fossem protegidas de alguma forma. Diante disso, em 2014 os quilombolas deram início ao pedido de registro junto ao Iphan.

O que é chamado de SATQ contempla práticas e saberes de um sistema de manejo dos territórios quilombolas do Vale do Ribeira que tem como objetivo central prover os alimentos, e para tanto essas populações têm um conjunto de conhecimentos extremamente complexos e relacionados em que a prática central, o alicerce desse saber é a roça tradicional, o trabalho agrícola. Abrange o cultivo nas roças de coivara itinerantes, a diversidade de plantas manejadas, o preparo dos alimentos, a cultura material associada, os arranjos produtivos locais, as redes de comercialização e os contextos de transmissão de conhecimento e de consumo alimentar que envolvem expressões de música e dança (ANDRADE; KISHIMOTO, 2017).

Esse modo de fazer roça também é denominado sistema agrícola itinerante (SAI), pois é baseado no rodízio de áreas de plantio: o quilombola escolhe uma área, corta a mata, coloca o fogo apenas nesse trecho. Depois, observando os ciclos da lua, ele planta. O solo se mantém fértil por alguns anos — e as cinzas que sobram do fogo, assim como os troncos que não foram queimados, são essenciais para isso. Dali ele retira o alimento que garante a sua sobrevivência: arroz, feijão, milho, cará, mandioca, pimenta, laranja, entre outros cultivares. O excedente do cultivo é comercializado e gera renda para atender as necessidades básicas das famílias. Depois, entre três e cinco anos, o agricultor abandona aquela área, permitindo que a floresta se regenere. Depois de dez a quinze anos, a roça vira novamente mata fechada.

Entre os documentos que embasam o dossiê entregue ao Iphan está um conjunto de pesquisas científicas realizadas pelo grupo de estudos em Ecologia Humana de Florestas Neotropicais, da Universidade de São Paulo, pesquisadores da Unicamp e do Instituto de Botânica do Estado de São Paulo em cooperação com instituições internacionais de ensino. Os estudos falam sobre vegetação, fauna, solos, saúde nutricional, transformações na paisagem, agrobiodiversidade e produtividade agrícola. Todos realizados no Vale do Ribeira, em territórios quilombolas (ADAMS et al., 2017). Esse conjunto de dados mostrado pelos pesquisadores reforça os

saberes dos quilombolas sobre a floresta, seus ciclos, biodiversidade e manejo. Fica portanto escurecido[4] que aquilo que foi considerado um patrimônio imaterial presta um serviço socioambiental para a conservação da natureza, em um sistema sustentável de desenvolvimento e integração homem–ambiente.

Uma constatação a partir dos sistemas de manejo praticados e das pesquisas realizadas é de que não são as roças dos quilombolas as responsáveis pelo desmatamento na Mata Atlântica. Há no Vale outras ameaças ao bioma que merecem artigos e denúncias, por exemplo, a mineração, as Pequenas Centrais Hidrelétricas e a pulverização área de agrotóxicos nos bananais às margens do rio Ribeira de Iguape.

Para conhecer mais sobre o SATQ, pode-se acessar o dossiê que foi elaborado entre 2014 e 2017, em um processo amplamente documentado pelos pesquisadores, os detentores dos saberes e seus parceiros. Entregue ao Iphan em 2017, foi avaliado pela superintendência paulista do órgão e seguiu para o Departamento Nacional de Patrimônio Imaterial. Na reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, o parecer favorável ao registro foi da renomada antropóloga Manuela Carneiro da Cunha. Foi uma conquista importantíssima para as comunidades quilombolas, especialmente porque mostra que há outros olhares sobre as roças e os modos de vida, que o fazer roça é compatível com a conservação da floresta e que o equilíbrio do ambiente também depende do manejo que os povos tradicionais, que o conhecem, fazem dele.

DESAFIOS E CONSIDERAÇÕES: DE GERAÇÃO EM GERAÇÃO

Todo esse vasto sistema de conhecimento ancestral que engloba o SATQ e acontece nos territórios quilombolas enfrenta desafios para sua manutenção e seu reconhecimento enquanto um modelo de bem viver que traz desenvolvimento sustentável à região. E o desafio maior está em entender essa complexidade não como um modelo de vida atrasado, mas sofisticado e sustentável do ponto de vista socioambiental. É necessário que o sistema seja conhecido e valorizado em meios educacionais formais e informais para que o preconceito seja superado.

Os territórios quilombolas precisam ser titulados! Na porção paulista do Vale existem 33 comunidades quilombolas com processos de

4 Palavra empregada aqui para substituir o termo racista “esclarecimento”.

regularização fundiária em andamento; destes, 29 estão com território reconhecido pelo Estado; 4 com pedido de reconhecimento aberto e 6 parcialmente tituladas. É nestas comunidades que há mais de 400 anos vive o sistema agrícola tradicional que é patrimônio cultural brasileiro pela sua complexidade de relações, agrobiodiversidade, saberes e fazeres envolvidos. A autonomia territorial é fundamental para que ele sobreviva.

A aplicação da legislação ambiental a partir do olhar que criminaliza e desconsidera o modelo agrícola e de manejo da floresta carece de uma revisão urgente, porque em muitos lugares do mundo o olhar já é mais integrado e muitas das pesquisas já apontam a complexidade dos sistemas socioecológicos, que envolvem o humano e o biofísico interagindo no espaço e no tempo, e que tudo isso vai se adaptando ao longo do tempo, sem prejuízo para a conservação (OSTROM, 2009). E aqui no Vale do Ribeira, há mais de trinta anos, um dos lemas de luta dos povos tradicionais e movimentos é "Meio ambiente com gente".

Outros desafios pairam no campo das políticas públicas de fomento ao SATs (Sistemas Agrícolas Tradicionais) oferecidas pelo Estado aos povos e comunidades tradicionais. Infelizmente ainda são insuficientes, e no caso dos SATs é inexistente. Por exemplo, mesmo o PAA e o Pnae adquirindo alimentos da agrobiodiversidade desses SATs, não há uma linha específica de valorização de SATs que são patrimônio cultural. Outro exemplo, os programas de crédito, como o Pronaf, priorizam crédito às monoculturas, não reconhecendo os SATs biodiversos como linhas prioritárias ou mesmo linhas especiais da agroecologia.

Do lugar de quilombola e administrador com foco no território e de bióloga, e profissional engajada com projetos socioambientais, observamos que existem caminhos escurecidos e necessários para que o SATQ do Vale do Ribeira e outros SATs do Brasil sejam promotores de desenvolvimento sustentável inclusivo:

- Fomentar políticas de comercialização e crédito rural que valorizem e reconheçam o papel sociocultural e de segurança alimentar que esta agricultura desempenha;
- A política de patrimônio imaterial do Iphan, ao reconhecer os SATs, dá visibilidade ao importante papel dos povos tradicionais e indígenas na manutenção da agrobiodiversidade e dos ambientes onde estão inseridos, como as florestas tropicais; essa política precisa ser fortalecida, e não desmontada;

- Ações de relevância como o prêmio BNDES, lançado em 2018, em parceria com o Iphan e a Embrapa, que dá oportunidade para os SATs serem reconhecidos como uma agricultura que tem um valor socioambiental para o país, precisam continuar e ser ampliadas;
- Que as políticas de ATER (Assistência Técnica e Extensão Rural) também dialoguem com os SATs;
- Fortalecer a autonomia na gestão do território dos povos indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais, seu acesso e direito ao território, e desenvolver ações de incentivo e fomento à produção tradicional são estratégias que podem gerar impactos positivos na renda, na alimentação, na cultura e na proteção da agrobiodiversidade mantida pelo exercício dos SATs.

Por fim, ressalta-se que a garantia do direito e acesso ao território é uma premissa fundamental para garantir o direito à vida com soberania destes povos. Quando pensamos em desenvolvimento sustentável e patrimônio imaterial, devemos considerar que são sistemas de valores e conhecimentos complexos e imbricados pelos processos históricos de colonização e de nossa formação enquanto país. E quando se trata de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, há um racismo estrutural e, decorrente dele, também um racismo ambiental que infelizmente ainda faz com que órgãos públicos, gestores, cientistas, organizações não governamentais e muita gente em geral suponham que estes povos não sabem gerir seus espaços de vida, que a presença deles é incompatível com a conservação e que muitas vezes eles representam uma ameaça ao desenvolvimento dos empreendimentos das regiões onde vivem. Mas então é preciso refletir qual modelo de desenvolvimento está sendo proposto. Todavia, o SATQ do Vale do Ribeira vive, resiste e prova o contrário há mais de 400 anos.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Cristina et al. *Dossiê Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira-SP*. Vol. 2. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/dossie-sistema-agricola-tradicional-quilombola-do-vale-do-ribeira-sp-vol-2>.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro / Jandaíra (Pólen), 2020.

AMÉRICO, Márcia C.; DIAS, Luiz M. de França; LUIZ, Viviane Marinho; SILVA, Laudessandro Marinho da. *Roça é Vida*. Ilustração Amanda Nainá dos Santos (Nainá), Vanderlei Ribeiro (Deco). São Paulo: Iphan – Grupo de Trabalho da Roça, 2020. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/prov61.pdf>.

ANDRADE, Anna Maria; TATTO, Nilto. *Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/pdf-publicacao-final_inventario.pdf>.

_____; KHISHIMOTO, Alexandre (org.). *Dossiê Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira – SP- Vol. 1*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/03D00023.pdf>.

BOTÃO, Renato U. dos Santos; NORTE, Silvane A. da Silva; ROSA, Edina dos Santos. *Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012*. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. São Paulo: Núcleo de Inclusão Educacional – Equipe Educação Escolar Quilombola e Educação para as Relações Étnico-Raciais, Governo do Estado de São Paulo, 2012.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. "A tradição viva". In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História geral da África I:* metodologia e pré-história da África. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010, pp. 167-212.

INPE – Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais. *Atlas dos remanescentes florestais da Mata Atlântica*. São José dos Campos / São Paulo: Inpe / Fundação SOS Mata Atlântica, 2018.

LUIZ, Viviane Marinho. "Participação infantil no cotidiano de uma comunidade quilombola: aprendendo com os líderes". *Comunicações,* Piracicaba, ano 21, n. 1, pp. 9-21, jan.-jun. 2014.

OSTROM, Elinor. "A General Framework for Analyzing Sustainability of Social-Ecological Systems". *Science*, v. 325, pp. 419-22, 2009.

SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Edusp, 2007.

SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL NA CHINA CONTEMPORÂNEA: ENTRE SUSTENTABILIDADE E MERCANTILIZAÇÃO

Philipp Demgenski[1]

RESUMO

Este artigo trata da questão da sustentabilidade no contexto da preservação e mercantilização do Patrimônio Cultural Imaterial (PCI) na China contemporânea, oferecendo uma visão global das diferentes formas de mercantilização do PCI que podem ser observadas hoje nesse país. Ademais, envolve-se no debate entre acadêmicos, especialistas, oficiais e alguns praticantes sobre a definição de quais formas de mercantilização são aceitáveis e consideradas alinhadas com a noção de PCI e o que poderia ser classificado como "mercantilização excessiva". Mostra, além disso, que a dependência a curto prazo das demandas do mercado (com frequência orientadas por políticas estatais) levanta questões importantes no que diz respeito à sustentabilidade dessa abordagem de preservação.

Palavras-chave: Patrimônio Cultural Imaterial. China. Mercantilização. Sustentabilidade.

ABSTRACT

This paper addresses the issue of sustainability in the context of Intangible Cultural Heritage (ICH) safeguarding and marketization in contemporary China, providing an overview of the different forms of marketization of ICH that are observable today in this country. It further engages the debate among academics, experts, officials and some practitioners as to what forms of marketization are acceptable and considered in line with the notion of ICH and what would classify as "over-marketization".

1 Professor assistente/pesquisador associado no Instituto de Pesquisa em Antropologia, Departamento de Sociologia da Universidade de Zhejiang, Hangzhou, China. Trabalha atualmente no projeto "Fricções da Unesco: construção do patrimônio na governança global", que analisa a implementação da Convenção Unesco de 2003 na China, no Brasil e na Grécia. É vice-secretário do Centro de Pesquisa em Patrimônio Cultural Imaterial da Universidade de Zhejiang. Obteve seu doutorado em Antropologia na Universidade Chinesa de Hong Kong. De 2012 a 2015, conduziu um trabalho etnográfico de campo de dezoito meses sobre a revitalização do centro de Qingdao e o patrimônio urbanístico dessa cidade. Está atualmente redigindo um livro sobre o assunto. E-mail: pdemgenski@zju.edu.cn.

Also, the dependence on short-term market demands (often driven by respective state policies) raise important questions regarding the sustainability of such a safeguarding approach.

Keywords: Intangible Cultural Heritage. China. Sustainability. Marketization.

O "constrangimento" tal como discutido no artigo de Chiara Bortolotto (ver este volume), observável entre certos administradores do Patrimônio Cultural Imaterial (PCI) no plano internacional, origina-se no fato de o PCI estar profundamente envolvido com o neoliberalismo e a lógica do mercado. Há dois argumentos que se referem a esse fato (COOMBE, 2012): primeiramente, a própria governança global do patrimônio pode ser vista como perpetuadora da lógica neoliberal, no caso do PCI, ao reivindicar o empoderamento de "comunidades locais", que essencialmente promove a criação de sujeitos autônomos que precisam se alinhar aos novos modos de avaliação e de reflexão em suas práticas diárias. Em segundo lugar, as políticas patrimoniais e a noção de PCI de fato surgiram e ainda existem *dentro* de um contexto neoliberal e, talvez involuntariamente, estão arrastadas para essa lógica (COMAROFF, John; COMAROFF, Jean, 2009). Por meio de listagens internacionais, por exemplo, os programas patrimoniais promovidos pela Unesco dão origem à mercantilização de algo diferente, que alimenta diretamente a indústria global do turismo. No nível mais local, os praticantes culturais são munidos de instrumentos para promover seu patrimônio como "recursos culturais" e vendê-lo no mercado. De acordo com essa visão, instrumentos bem-intencionados da Unesco podem, de certo modo, ser considerados como formas de alienação e de apropriação que não eram inicialmente previstas.

Este artigo dá continuidade à discussão sobre os usos do PCI para finalidades mercantis e econômicas, levando-a do plano internacional à China. Mostraremos como, no contexto específico da modernização, da privatização e do desenvolvimento, a mercantilização do PCI pode ser vista como uma estratégia útil para os praticantes culturais terem um meio de subsistência que, por sua vez, garanta a existência contínua e, consequentemente, a sustentabilidade de várias práticas culturais. Contudo, quando o significado do PCI se reduz à sua eficiência econômica, ele se torna, como mostraremos, vulnerável a flutuações de curto prazo e a mudanças socioeconômicas. Isso levanta uma questão mais fundamental no que diz respeito ao propósito e à definição da sustentabilidade. A seguir, vou primeiramente apresentar o mecanismo de preservação do PCI da China,

antes de apontar exemplos específicos de mercantilização e das reações que esta provoca. Algumas considerações gerais sobre a sustentabilidade e uma conclusão preliminar fecham o artigo.

O MECANISMO DO PCI DA CHINA

A China se mostrou extremamente entusiasta ao estabelecer seu próprio quadro e sua estrutura de PCI. A lei nacional sobre o PCI, que foi promulgada em 2011, inspirou-se amplamente na Convenção da Unesco, mas também difere dela no sentido de que faz uso repetido de termos como "excelência" ou "autenticidade", que, embora sejam proeminentes da Convenção do Patrimônio Mundial (UNESCO, 1972), foram deliberadamente excluídos da Convenção PCI (BORTOLOTTO, 2017). O primeiro artigo, por exemplo, estipula que a lei tem o intuito de "herdar e promover a distinta cultura tradicional da nação chinesa" (CONSELHO, 2011, art. 1). Ademais, o artigo 4 detalha especificamente que, "ao proteger o Patrimônio Cultural Imaterial, deve-se focar sua autenticidade…" (ibidem, art. 4). Assim, ao adotar o conceito de PCI, o Estado não somente tomou como propriedade, mas combinou seletivamente diferentes conceitos de sistema de valor em suas políticas e leis sobre o PCI (MAAGS, 2018). Desse modo, perpetuou igualmente uma lógica promocional, que ressoa com a dos locais considerados Patrimônio da Humanidade e facilita a utilização do PCI como mercadoria.

Para fazer jus ao fato de as práticas do PCI serem expressões de uma pessoa ou grupo e estarem vinculadas por conhecimentos ou competências culturais, criou-se um segundo inventário, de "transmissores" do PCI, que lista praticantes culturais individuais. Esse segundo inventário está em sintonia com o Programa de "Tesouros Vivos da Humanidade", da Unesco, estabelecido em 1993 (UNESCO, 2019), mas também difere dos princípios da Convenção PCI. O inventário dos "transmissores" do PCI permite que certos praticantes culturais se tornem representantes de uma determinada prática PCI no nível em que estão listados — nacional, provincial, municipal ou de comarca. No entanto, em decorrência do reconhecimento de certas pessoas como "mestres", estas podem contestar a autenticidade e exercer sua autoridade em seus respectivos campos.

Isso ajuda o uso do PCI orientado para o mercado em que alguns negociantes que produzem bens culturais estão particularmente interessados

em se tornar transmissores de PCI. Ademais, além de obter prestígio social, são autorizados a usar o selo PCI chinês nas embalagens, na divulgação e na venda da prática PCI que representam, na forma de performances ou de produtos culturais. Alguns dos transmissores de PCI têm reportado que, uma vez listados, puderam vender seus produtos culturais por um preço bem mais alto que antes.

A lei chinesa do PCI enfatiza o desenvolvimento sustentável (CONSELHO, art. 4), ao afirmar que a "Preservação do PCI (...) beneficia a unidade nacional e étnica e promove a harmonia social e o desenvolvimento sustentável", mas, sobretudo, o discurso oficial chinês sobre o PCI é mais complacente em relação à mercantilização do PCI. A própria lei também convida mais diretamente ao uso do PCI para fins comerciais, especificamente ao incentivar e apoiar o uso dos recursos patrimoniais e a utilização adequada dos itens representativos do Patrimônio Cultural Imaterial para desenvolver produtos e serviços culturais com traços locais e étnicos e potencial comercial na base da proteção efetiva desses itens (ibidem, art. 37).

Segundo a lei chinesa sobre o PCI, a mercantilização do PCI pode assim atuar como uma medida de preservação deste. Mais recentemente, isso foi reforçado por um discurso sobre a "inovação", o qual incentiva explicitamente os praticantes a adequarem seus produtos (muitos deles artesanais) à demanda do mercado. No mesmo sentido, em 2019, o Ministério do Turismo e da Cultura (antes Ministério da Cultura) publicou um "Informativo de apoio a workshops sobre oportunidades de trabalho com o PCI para reduzir a pobreza", que faz parte de um programa mais amplo para usar o PCI como ferramenta de redução da pobreza e, desse modo, tornar comunidades vulneráveis "resilientes". O informativo afirma: "O PCI, especialmente as artes tradicionais e o artesanato, é estreitamente vinculado à vida produtiva das pessoas e possui uma vantagem única ao promover empregos e oportunidades de geração de renda". De maneira mais explicita ainda, afirma no item 4 que os canais de "venda de artes tradicionais e de produtos de artesanato" devem ser ampliados (MCT, 2019).

MERCANTILIZAÇÃO E PCI NA CHINA: ALGUNS EXEMPLOS

Nesse contexto, encontramos muitos exemplos de usos do PCI orientados para o mercado na China. Alguns, como o infame caso da Culinária da Família de Confúcio, são, antes de mais nada, maneiras de usar o selo PCI para fins comerciais e de marketing (DEMGENSKI, 2020). Nesse caso, uma iniciativa para inscrever Culinária Familiar Confuciana na Lista Representativa foi lançada e impulsionada inteiramente por

empreendedores privados, especificamente por gerentes de hotéis dentro e nos arredores de Qufu (cidade natal de Confúcio), junto com a Associação da Culinária de Shandong e representantes oficiais da cidade. Procuravam aumentar e reforçar a marca "Confúcio", que todo ano traz milhões de turistas em peregrinação a Qufu. É um exemplo típico que ilustra o uso do PCI por negócios (hotéis, restaurantes), no qual os transmissores ou "detentores de comunidades", como são chamados, estão em grande parte ausentes. De fato, quando visitei Qufu para saber mais sobre o caso, um representante oficial do Departamento de Turismo local se mostrou particularmente animado com minha presença: "Estamos realmente esperando que você nos traga o selo da Unesco". Nesses casos, os atores envolvidos têm pouco entendimento do que significam PCI, a Convenção PCI ou até a Unesco. Para eles, trata-se de outra ferramenta conveniente de marketing que gostariam de usar para se posicionar no mercado cultural global e local (MATHEWS, 2000). Os donos individuais de restaurantes com quem conversei, no entanto, mostraram pouco interesse no PCI ou na indicação junto à Unesco. Porém, não são apenas os membros da elite que podem se beneficiar da mercantilização do PCI, nem são eles os únicos atores com mente empreendedora.

Uma das formas pelas quais o PCI se torna visível na China é através dos grandes espaços de exposição. São majoritariamente projetados como espaços comerciais. Ou poderíamos chamá-los de grandes shopping centers culturais, em que as oficinas dos transmissores são projetadas e apresentadas como pequenas lojas com prateleiras, etiquetas com preços, folhetos etc. Nelas, os transmissores do PCI podem difundir e executar suas práticas, trocar serviços por dinheiro ou vender diretamente seus produtos. "Estou aqui principalmente para transmitir meus conhecimentos à próxima geração", disse-me um transmissor municipal que vivia e trabalhava no parque de exposições de PCI recém-construído nas proximidades de Xangai, "tenho alunos o tempo todo, mas, claro, se quiserem, as pessoas podem comprar meus trabalhos." Em outro parque, outro transmissor municipal de uma das 55 minorias étnicas da China (WU, 1990; HARRELL, 1996) executava um ritual, segundo um estrito cronograma, várias vezes por dia, ao passo que vendia também lembranças de sua cidade natal em uma pequena banca. "Faço algum dinheiro aqui, transmito meus conhecimentos e represento minha cidade natal, não é um mau lugar", disse-me, aparentemente muito feliz por conseguir se sustentar por meio do PCI. Em outras ocasiões, as exposições de PCI tinham mais a ver com bazares. Uma vez, por exemplo, aventurei-me em uma área projetada para o patrimônio culinário. Era um espaço a céu aberto, uma pequena alameda ladeada por pequenas bancas arrumadas que ofereciam iguarias da China inteira. Os vendedores anunciavam seus produtos gritando a

plenos pulmões ou por meio de megafones, com enormes cartazes, a prova textual da história e tradição dos produtos que preparavam no local. Em uma pequena banca, provei um licor de kiwi local e "tradicional", segundo o vendedor. Tratava-se de um negócio familiar, e a arte de fazer o licor tinha supostamente sido transmitida por várias gerações. A empresa não conseguira se candidatar pelo estatuto oficial de PCI. Quando perguntei por que estavam interessados nele, o vendedor respondeu: "Queremos esse reconhecimento. Isso vai facilitar a venda de nosso licor no país todo".

Muitos transmissores, especialmente os que trabalham com artesanato, têm empresas registradas, e o selo PCI os ajuda a "fazer negócios". É muito comum, quando converso casualmente ou faço entrevistas mais longas com transmissores dentro de exposições de PCI, que me deem seu cartão de visita comercial e me convidem a "visitar sua empresa", em geral localizada em outro lugar. Costumo voltar de trabalhos de campo com um maço de cartões de visita comerciais. No entanto, os motivos comerciais em geral não são expressos de forma explícita. "Trata-se de transmitir a tradição, de compartilhar nossa cultura, de patrimônio, não de ganhar dinheiro", é uma frase comumente ouvida. Mas os transmissores, em sua maioria, têm produtos, serviços ou apresentações que querem trocar por dinheiro ou praticar mediante salário regular.

Cito outro exemplo, da aldeia de Yangjiabu, localizada nos arredores da cidade de Weifang, na província de Shandong, uma ilha no meio de uma grande cidade do nordeste da China. É famosa e designada como local oficial de PCI por dois elementos de nível nacional: as estampas impressas do Ano-Novo e as pipas. Ambos os elementos foram oficialmente reconhecidos como "base educacional nacional para a preservação de PCI orientado para a produção", sob os cuidados da empresa Arte Popular de Weifang Yangjiabu e Cia. Ltda. em 2014. Hoje, Yangjiabu está repleta de pequenas lojas e empresas que produzem e vendem estampas e pipas. Nos limites da aldeia fica o Jardim da Grande Vista de Yangjiabu. Fiz trabalho de campo lá no verão, e era em grande parte deserto. No fundo do parque, havia duas oficinas, uma para a gravura e outra para escultura em madeira. Enquanto na oficina de gravura três transmissoras, instaladas em mesas alinhadas, trabalhavam principalmente para os turistas e recebiam um salário básico mensal de 2.000 RMB da empresa Arte Popular de Weifang Yangjiabu e Cia. Ltda., os escultores recebiam apenas 400 iuanes por mês para trabalhar na oficina do parque. Porém, não produziam itens para o parque, mas para si próprios, para seu próprio negócio. Como me disse uma das gravuristas: "São 400 iuanes por mês, e você recebe para manter seu trabalho. Fazem no parque o que fariam em casa. E ainda recebem 400 iuanes. Então, as pessoas aceitam de bom grado. Têm

uma bela oficina e uma plataforma para mostrar seu trabalho".

De fato, a ampla maioria dos transmissores com quem trabalhei me disse estar geralmente feliz com a existência do PCI. Um transmissor em uma grande exposição de PCI disse: "Desde que temos o sistema do PCI, podemos fazer muito mais. Existem mais oportunidades para nós. Estou feliz por ter essa plataforma que me permite transmitir e divulgar meu trabalho". Outro disse que representar sua cidade natal em uma exposição de PCI era fonte de orgulho não só para ele, mas também para as pessoas em casa. "Por meio do PCI, nós nos sentimos reconhecidos" foi possivelmente a frase mais ouvida. "Mais reconhecidos" pode significar muitas coisas. No entanto, um fator importante era o dinheiro. Muitos transmissores afirmaram que estavam em melhores condições financeiras desde a introdução da estrutura do PCI. Os recursos financeiros e a capacidade de se sustentar mediante a prática de um comércio cultural com frequência faziam implicitamente parte de minhas conversas e entrevistas com transmissores. Assim, é possível dizer que o sistema do PCI, especialmente as exposições e festivais, têm, ao menos para alguns transmissores específicos, criado uma plataforma para obter um ganho econômico.

O que os exemplos acima mencionados ilustram é que o PCI fornece aos praticantes culturais a oportunidade de terem um meio de subsistência a partir de suas próprias "atividades comerciais". Na China, o PCI cresceu precisamente em um momento em que as reformas de mercado avançavam a todo vapor e as pessoas eram incentivadas a se tornarem autoempreendedoras e responsáveis, que precisavam "mergulhar no mar" (*xia hai*) para obter meios de subsistência na economia privada sem precisar contar exclusivamente com o Estado (CHEN, 2001). Como muitos especialistas argumentaram, esse autoempreendedorismo criou indivíduos que seguem a lógica do neoliberalismo, da rentabilidade e uma ética de autocuidado (ZHANG; ONG, 2008). Diante desse cenário, o PCI se tornou uma fonte importante que não somente legitimou os praticantes culturais que antes existiam na fronteira da visibilidade e da legitimidade pública, mas deu-lhes mais especificamente uma plataforma para que transformassem sua prática cultural em meio de subsistência. Consequentemente, em vez de alienar e solapar as práticas de PCI, os usos do PCI orientados para o mercado e a rentabilidade podem (ou deveriam?) ser vistos como parte inerente do paradigma do PCI.

Por outro lado, se o PCI deixar de ser a opção economicamente mais viável para obter um meio de subsistência, os transmissores podem facilmente abandonar suas práticas e optar por negócios mais rentáveis. Testemunhei uma dessas situações no início deste ano, quando acompanhei um colega (um estudioso que também é conselheiro do governo sobre questões

patrimoniais) a uma aldeia que está inscrita em um inventário municipal por uma prática tradicional de fazer folhas de tofu. Quando chegamos, meu colega, que aconselhara a aldeia sobre as questões patrimoniais dez anos antes, ficou chocado ao ver que a maior parte dos negócios locais que giravam em torno da preparação tradicional de folhas de tofu havia fechado, ou não estava mais seguindo estritamente os métodos tradicionais de fabricação. "Não vale mais a pena", disse-nos um dos aldeãos, que chegara a administrar duas oficinas de folhas de tofu. "Hoje ninguém quer trabalhar nessas condições, os jovens vão para a cidade procurar trabalhos temporários". Comparativamente, era menos exaustivo e permitia às pessoas ganharem mais dinheiro.

Em geral, o plano para transformar a aldeia em "lugar de patrimônio" havia falhado completamente. Um "percurso patrimonial" projetado para os turistas havia sido transformado em campo de cultivo de kiwis para fazer licor. Visitamos uma das fábricas que ainda produzem folhas de tofu conforme os métodos tradicionais; "mas não o ano todo", contou-nos o gerente, "somente quando há pessoas visitando". Muitas outras fábricas haviam recorrido a máquinas para produzir folhas de tofu. Meu colega estava desapontado e incrédulo. "Que pena", repetiu várias vezes. Passou dias refletindo sobre a maneira de garantir que o "valor cultural" das práticas do PCI não se perca em vista da mercantilização e comercialização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão mostrou que, no contexto político e econômico da China, a mercantilização do PCI, por um lado, tem permitido que práticas e expressões culturais que de outra forma poderiam ter desaparecido continuem e até prosperem. Isso pode ser visto como uma forma de sustentabilidade no sentido de que, graças à possibilidade de mercantilização, as práticas culturais se mantêm. Mas, ao mesmo tempo, como mostram os últimos exemplos, o PCI também é particularmente vulnerável quando adquire um significado puramente econômico e só faz sentido junto aos praticantes se eles tiverem um retorno financeiro. Como vimos, quando o PCI deixa de trazer benefícios econômicos, os praticantes migram para outras oportunidades de negócios, mais lucrativas. É então que pessoas como meu colega desejam preservar certas formas de "valor cultural" e "proteger" os praticantes contra a lógica do mercado. Isso coloca a questão da sustentabilidade cultural. Aqui, sustentabilidade deveria referir-se à capacidade de "proteger" o PCI (ou qualquer forma de expressão cultural) contra a ingerência do neoliberalismo e do mercado, e de fato, no centro do debate, estão as questões de saber quais

seriam os graus aceitáveis de comercialização e o que seria visto como comercialização excessiva. Aqui, contudo, sustentabilidade se refere apenas a sustentar uma prática cultural, mas sem considerar as necessidades dos praticantes. Dito sem rodeios: quem se beneficiaria ao proibir os praticantes de perseguir ganhos econômicos? Considerando o espírito-chave subjacente ao PCI, a saber, o empoderamento da comunidade ou a "autodeterminação patrimonial" (BORTOLOTTO, 2015), se os praticantes desejarem usar sua "cultura" para fins comerciais, por que não deveriam fazê-lo?

Isso abre uma série de questões mais amplas que dizem respeito ao nosso entendimento da sustentabilidade. Arrisco-me a argumentar que devemos ser cautelosos e não condenar o PCI por problemas políticos e econômicos, desigualdades estruturais e hierarquias de poder, já que existiriam com ou sem o PCI. O caso chinês destaca como, no contexto mais amplo do programa de desenvolvimento e modernização, o PCI tem oferecido a alguns praticantes uma poderosa ferramenta para sobreviver e *participar* do desenvolvimento econômico nacional. Ainda que esses usos econômicos do PCI possam ser vistos como insustentáveis, como as mudanças de curto prazo e as flutuações do mercado podem ter efeito contrário à durabilidade de certas práticas, a solução não pode ser um apelo à necessidade de proteger o "valor cultural" em si, como meu colega desejava. Em vez disso, o desenvolvimento sustentável deve sempre ser discutido tendo em vista a situação socioeconômica dos praticantes culturais. Na China, o PCI não diz respeito ao empoderamento político ou à habilidade dos praticantes de obterem o direito de expressar a maneira como querem viver em relação às suas práticas culturais. A única maneira pela qual os praticantes do PCI têm maior livre-arbítrio é usando proativamente suas práticas e expressões culturais para fins comerciais. Isso, no entanto, é contestado por especialistas e estudiosos que querem manter uma versão autêntica de determinada prática. Assim, podemos questionar se, na ausência de um discurso mais expressivo e fundamental sobre os direitos humanos e a "boa governança", que também fundamentam a estrutura do PCI, noções como sustentabilidade não poderiam entrar no discurso sobre o PCI de alguma maneira realmente relevante?[2]

2 A pesquisa que conduziu aos presentes resultados recebeu apoio financeiro da École de Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) para o projeto "UNESCO Frictions: Heritage-Making across Global Governance" (Fricções da Unesco: construção do patrimônio na governança global), com subsídio generosamente concedido pela Agence Nationale de la Recherche, da França (UNESCO FRICTIONS – ANR-14-ACHN-0006-01). Quero agradecer a Chiara Bortolotto, Panas Karampampas e Simone Toji por seus úteis comentários sobre as versões anteriores deste artigo. Agradeço também aos editores deste dossiê pelo tempo dedicado e o ótimo trabalho que fizeram para que tornar possível sua edição.

REFERÊNCIAS

BORTOLOTTO, Chiara. "Placing Intangible Cultural Heritage, Owning a Tradition, Affirming Sovereignty: The Role of Spatiality in the Practice of the 2003 Convention". In: STEFANO, M. L. ; DAVIS, P. (org.). *The Routledge Companion to Intangible Cultural Heritage*. Londres / Nova York: Routledge, 2017, pp. 46-58.

_____. "Unesco and Heritage Self-Determination: Negotiating Meaning in the Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the ICH". In: ADELL, N. et al. (org.). *Between Imagined Communities and Communities of Practice:* Participation, Territory and the Making of Heritage. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2015, pp. 249-72.

CHEN, Nancy. "Introduction". In: _____ (org.). *China Urban:* Ethnographies of Contemporary Culture. Durham: Duke University Press, 2001, pp. 1-23.

COMAROFF, John L.; COMAROFF, Jean. *Ethnicity, Inc. (Chicago Studies in Practices of Meaning).* Chicago: University of Chicago Press, 2009.

CONSELHO de Estado [Guo Wu Yuan]. "Zhong hua ren min gong he guo fei wu zhi wen hua yi chan fa" (Lei do Patrimônio Cultural da República Popular da China). Beijing, 2011. Disponível em: <http://www.ihchina.cn/3/10377.html>. Acesso em: 29 dez. 2017.

COOMBE, Rosemary J. "Managing Cultural Heritage as Neoliberal Governmentality". In: BENDIX, R. F.; EGGERT, A.; PESELMANN, A. (org.). *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2012, pp. 357-87.

DEMGENSKI, Philipp. "Culinary tensions: Chinese Cuisine's Rocky Road Toward International Intangible Cultural Heritage Status". *Asian Ethnology*, v. 79, n. 1, pp 115-35, 2020.

HARRELL, Stevan (org.). *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers.* Seattle: University of Washington Press, 1996.

MAAGS, Christina. "Creating a Race to the Top: Hierarchies and Competition within the Chinese ICH Transmitters System". In: _____; SVENSSON, M. (org.). *Chinese Cultural Heritage in the Making:* Experiences, Negotiations and Contestations. Amsterdã: Amsterdam University Press / IIAS, 2018, pp. 121-44.

MATHEWS, Gordon. *Global Culture/Individual Identity:* Searching for Home in the Cultural Supermarket. Londres / Nova York: Routledge, 2000.

MCT – Ministério da Cultura e do Turismo."Wenhua he lüyoubu bangongting guowuyuan fupinban zonghesi guanyü tuijin feiyi fupin jiuye gongfang jianshe de tongzhi" (Informativo de apoio a workshops sobre oportunidades de trabalho com o PCI para reduzir a pobreza). *Opinion*, n. 166, 2019. Disponível em: <http://www.ihchina.cn/Article/Index/detail?id=20475>. Acesso em: maio 2020.

UNESCO. "Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage". Paris: Unesco, 2003. Disponível em: <https://ich.unesco.org/doc/src/15164-EN.pdf>. Acesso em: abr. 2020.

_____. "Living Human Treasures: A Former Programme of UNESCO". Paris: Unesco, 2019. Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/living-human-treasures>. Acesso em: abr. 2019.

WU, David Y. H. "Chinese Minority Policy and the Meaning of Minority Cultures: The Example of Bai in Yunnan, China". *Human Organisation*, v. 49, n. 1, pp. 1-13, 1990.

ZHANG, Li; ONG, Aihwa. "Introduction: Privatizing China: Powers of the Self, Socialism from Afar." In: _____; _____ (org.). *Privatizing China*: Socialism from Afar. Ithaca: Cornell University Press, 2008, pp. 1-20.

SUSTENTABILIDADE E PLANOS DE SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL NA GRÉCIA

Panas Karampampas[1]

RESUMO

Este artigo se propõe a examinar como a resposta dos atores e das instituições patrimoniais à "crise" econômica grega intensificou seu envolvimento com o Patrimônio Cultural Imaterial em conexão com o mercado. A sustentabilidade tornou-se uma questão-chave nos planos de salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial para rejuvenescer o mercado local e garantir a continuidade de trabalhos tradicionais ameaçados. Este estudo etnográfico é baseado em trabalho de campo na Grécia, com grupos praticantes do patrimônio e representantes do Ministério da Cultura grego (MC), que conceberam a estratégia do Patrimônio Cultural Imaterial nacional para o país. A partir da implementação da Convenção na Grécia, que ocorreu durante a crise econômica, a própria crise tornou-se parte do contexto desta pesquisa. Por meio do estudo de dois casos, demonstraremos como os atores patrimoniais na Grécia promovem técnicas tradicionais e seus produtos sob o selo de Patrimônio Cultural Imaterial e sob os termos do desenvolvimento sustentável.

Palavras-chave: Grécia. Turismo. Cooperativa. Planos de Preservação. Desenvolvimento Sustentável. Patrimônio Cultural Imaterial.

ABSTRACT

This paper will examine how heritage actors' and institutions' response to the Greek economic "crisis" heightened their engagement with Intangible Cultural Heritage in connection to the market. Sustainability

1 Pesquisador com pós-doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris. Trabalha atualmente com políticas de Patrimônio Cultural Imaterial e governança global. Foi professor visitante no Departamento de Antropologia Social da Universidade de St. Andrews (Escócia), onde completou seu doutorado, e, mais recentemente, na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Nacional de Pesquisa – Escola Superior de Economia (Universidade ESE), em Moscou. Sua pesquisa de doutorado focalizou a cena gótica, a antropologia digital, a dança e o cosmopolitismo. Seu trabalho tem sido publicado em revistas especializadas, tais como *Social Anthropology/Anthropologie Sociale, International Journal of Heritage Studies* e *Journal of Youth Studies*, e coeditou *Collaborative Intimacies in Music and Dance* (Berghahn Books, 2017). E-mail: p.karampampas@gmail.com.

became a key issue in the Intangible Cultural Heritage Safeguarding Plans in order to rejuvenate the local market and ensure the continuity of endangered traditional jobs. This ethnographic paper is based on fieldwork in Greece with heritage practitioners as well as officials of the Hellenic Ministry of Culture (MoC) who design the national Intangible Cultural Heritage strategy for Greece. Since the implementation of the Convention in Greece, which took place during the economic crisis, the crisis became part of the context of this research. Through two case studies, it will be demonstrated how heritage actors in Greece promote traditional techniques and their products under the label of Intangible Cultural Heritage and under the terms of sustainable development.

Keywords: Greece. Tourism. Cooperative. Safeguarding Plans. Sustainable Development. Intangible Cultural Heritage.

A Convenção da Unesco de 2003 para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (de agora em diante, a Convenção) foi o prenúncio de um entendimento diferente, e para muitas pessoas ambíguo, do patrimônio cultural e de uma nova era de medidas (e políticas) globais e locais que dizem respeito diretamente ao Patrimônio Cultural Imaterial (PCI). A denominada salvaguarda do PCI inclui a sustentabilidade dos grupos de praticantes do patrimônio e dos lugares em que o PCI é praticado, já que ambos os fatores estão entremeados na (re)produção do PCI (KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 2004, p. 53).

O objetivo deste artigo é analisar como operaram as ideias de desenvolvimento sustentável quando os costumes e tradições foram reintroduzidos no mercado, com novo valor nominal, ao serem reformulados como PCI. Ademais, a partir da implementação da Convenção na Grécia, que ocorreu durante a crise econômica, a própria crise se tornou parte do contexto desta pesquisa (embora examinar a crise econômica muito detalhadamente não faça parte do escopo deste trabalho).

Este artigo é baseado em uma pesquisa etnográfica da Direção do Patrimônio Cultural Moderno (DPCM), do Ministério da Cultura e do Esporte da Grécia, e na pesquisa desenvolvida junto a diferentes associações culturais (ONGs) e atores patrimoniais na Grécia, que venho realizando desde fevereiro de 2017 até o presente. Meu principal método de pesquisa foi a observação participante: uma vez estabelecida uma relação mais próxima com os participantes da pesquisa, conduzi entrevistas semiestruturadas, abertas e/ou profundas, com foco em questões-chave e

participantes-chave da pesquisa. Isso permitiu que eu aprofundasse minha análise, extraindo dados de maneira mais estruturada e focada e expandindo dados reunidos por meio da observação participante. A observação participante começou na DPCM, e durante seus eventos encontrei pela primeira vez muitos participantes de minha pesquisa que não pertenciam à DPCM. Isso expandiu meu campo de trabalho para várias associações culturais e lugares na Grécia toda, para os quais fui convidado pelos participantes da pesquisa. Estes eram representantes da DPCM, acadêmicos e outros especialistas do patrimônio, bem como pessoas que a Convenção chama de "detentores" de elementos do PCI, isto é, praticantes de tradições e costumes designados como elementos do PCI.

O REGIME PATRIMONIAL, A "CRISE" E A RATIFICAÇÃO DA CONVENÇÃO DE 2003 NA GRÉCIA

O patrimônio foi e continua a ser uma questão central para os gregos. A Antiguidade Clássica (*c.* século VIII a.C. até o século VI d.C.) teve um papel crucial na construção da identidade nacional e na legitimação do Estado grego moderno (instaurado oficialmente em 1832), ao fornecer provas de uma "continuidade cultural" da Grécia antiga até a Grécia moderna (DANFORTH, 1984; HAMILAKIS, 2007; TZIOVAS, 2014; HERZFELD, 2020). Elementos essenciais nesse processo de construção da nação, os monumentos da Grécia antiga foram usados como um dispositivo para transmitir a glória da Grécia antiga ao moderno Estado-nação grego (YALOURI, 2001), ao passo que tradições folclóricas e costumes eram vistos como o elo perdido entre a antiga e a moderna identidade grega (MERAKLIS, 1990; NITSIAKOS, 2008; HERZFELD, 2020). Folcloristas, e mais tarde etnólogos, contribuíram para a consolidação das narrativas nacionalistas associadas aos conceitos de tradição, folclore e "cultura" grega, que foram mais amplamente difundidas junto à população grega por meio da educação pública e de associações culturais.

As associações culturais são do interesse de ONGs sem fins lucrativos, e seu principal objetivo é desenvolver ou praticar qualquer coisa que possa ser incluída na ampla categoria daquilo que pode ser designado "cultura". A atividade mais popular e central de muitas associações culturais estabelecidas em toda a Grécia, em cidades grandes ou pequenas e em aldeias rurais, foi e continua sendo a das chamadas "danças tradicionais gregas". As associações culturais mais reconhecidas e influentes desenvolvem também outras atividades, como aulas de música folclórica e aquisição de roupas tradicionais; algumas até estabeleceram museus. Esse

quadro permitiu que membros das associações culturais, professores de danças folclóricas e indivíduos com educação um pouco mais elevada (especialmente professores do ensino fundamental) se tornassem folcloristas amadores (POLITIS 1909, pp. 155-59; KAKAMPOURA, 2006).

No entanto, o conceito de PCI foi introduzido na Grécia quando, em dezembro de 2006, o Parlamento grego ratificou a Convenção da Unesco de 2003 para a Salvaguarda do PCI, mediante a lei nº 3.521/2006 (sobre os conceitos que prevaleciam na Grécia antes da Convenção, ver KARAMPAMPAS, 2020). Mesmo assim, o conceito de Patrimônio Cultural Imaterial começou a ser mencionado na Grécia apenas em 2010, quando Espanha, Grécia, Itália e Marrocos uniram forças para inscrever, com sucesso, a Dieta Mediterrânea na Lista Representativa da Unesco para o PCI[2]. Contudo, o conceito começou a se difundir apenas em 2012, quando a DPCM iniciou a implementação da Convenção. Isso passou pela criação do Inventário Nacional do PCI da Grécia, e elementos do PCI (e o próprio conceito) começaram a atrair a atenção pública. O ponto central para a introdução do conceito foi a maneira como a DPCM promoveu o PCI.

Desde 2012, cinco representantes da DPCM responsáveis pelo PCI, junto com o diretor da DPCM, sempre estiveram em ação, organizando "eventos de divulgação do PCI" no país todo para difundir o conceito do PCI junto a organizações culturais, governos locais, praticantes do patrimônio e a mídia. Nesses "eventos de divulgação do PCI", os representantes da DPCM promoveram o PCI como um conceito mais abrangente se comparado às tradições, aos costumes e ao folclore, já que, como costumavam explicar durante tais eventos, "[o PCI] inclui o que até hoje chamamos de tradição, folclore e costumes, e assim nada muda realmente". Ao mesmo tempo, os representantes têm consciência de que o PCI não é de fato igual, já que os leigos têm um entendimento diferente do que significa tradição, folclore e costumes, como nossas conversas pessoais revelaram.

O motivo pelo qual eles promoviam conscientemente o PCI como um termo novo para se referir a tradições e costumes era que essa mudança ajudaria os praticantes patrimoniais a obterem um entendimento inicial daquilo que o PCI de fato é, e, consequentemente, evitaria longos debates sobre a terminologia. Com isso, acreditavam que essa "mentira inofensiva" mudaria o foco para a implementação da Convenção que "daria poder

2 A Convenção estabelece duas listas e um registro: a Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, a Lista do Patrimônio Cultural Imaterial com Necessidade Urgente de Salvaguarda e o Registro de Boas Práticas de Salvaguarda. Sobre seus propósitos ver "Purpose of the Lists of Intangible Cultural Heritage and of the Register of Good Safeguarding Practices", disponível em:<https://ich.unesco.org/en/purpose-of-the-lists-00807>. Acesso em: 6 fev. 2020.

às comunidades", como afirmaram usando o repertório da Convenção (sobre motivações e crenças dos representantes patrimoniais, ver BORTOLOTTO et al., 2020). Como os praticantes do patrimônio se envolveram mais tarde com a Convenção, os representantes da DPCM os ajudaram a entender melhor o conceito.

A dificuldade que os leigos têm para entender o conceito é previsivelmente comum, em muitos idiomas é um conceito novo, e sua definição não esclarece a diferença em relação aos termos anteriores. Existem ainda implicações políticas e questões de propriedade que devem ser levadas em conta. Assim, PCI e folclore são termos usados de maneira irrefletida e intercambiável (KUUTMA, 2015, p. 51), como é o caso na Grécia. Ademais, na maioria das vezes, o termo PCI é usado por especialistas e praticantes para se referir a práticas pré-patrimoniais (ou tradições) e à "produção metacultural" (TAUSCHEK, 2011), criando ainda mais confusão, sendo associado também à definição de "cultura" pela Unesco[3]. Isso reflete a complexidade do processo de patrimonialização, pois "a construção discursiva do patrimônio é em si parte dos processos culturais e sociais que são patrimônio" (SMITH, 2006, p. 13). Logo, o modelo binário de práticas pré-patrimoniais/"produção metacultural" acaba tendo limites indistintos, de modo que as duas práticas não podem ser claramente separadas (KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 2006; TAUSCHEK, 2011).

PATRIMÔNIO E MERCADO

Além das mudanças acima mencionadas, a reformulação das tradições, dos costumes e do folclore no PCI revelou o potencial de seu uso para fins comerciais. Não é surpreendente — existem vários exemplos que demonstram como a atribuição do status de patrimônio a locais pela irmã mais velha da Convenção PCI (a Convenção sobre o Patrimônio do Mundial, de 1972) tem resultado na sua utilização para proveito econômico. Assim, o patrimônio torna-se outra ferramenta pela qual esses atores podem melhorar sua vida (KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 2006, pp.

3 A definição de "cultura" pela Unesco foi inicialmente elaborada com base nas definições derivadas do campo do folclore, antes que o conceito se expandisse pela abordagem antropológica de "cultura". Consequentemente, para a Unesco, "cultura" tem se tornado um conceito abrangente que inclui contradições como a valorização dos aspectos dinâmicos dos processos culturais, enquanto ao mesmo tempo inclui uma abordagem estatística que apresenta as "culturas" como osmóticas, mas também como claramente circunscritas (ERIKSEN, 2001, pp. 131-36; KIRSHENBLATT-GIMBLETT 2004, p. 57; NIELSEN, 2011, pp. 277-80, 288; BRUMANN, 2018, pp. 1.221-23).

194-95; BENDIX, 2009, p. 259; 2018, p. 266; TAUSCHEK, 2011, 52). Ademais, as Diretrizes Operacionais da Convenção explicam que "os Estados-parte devem empenhar-se em reconhecer, promover e melhorar a contribuição do patrimônio cultural imaterial na geração de rendimentos e de meios de subsistência sustentáveis" (UNESCO, 2018, parágrafo 185) e "para o emprego produtivo e o trabalho digno das comunidades, dos grupos e dos indivíduos" (ibidem, parágrafo 186). Ademais os Estados-parte são incentivados tanto a avaliar como a promover o potencial do PCI para o "turismo sustentável" em benefício das comunidades (ibidem, parágrafo 187). Contudo, não há instruções quanto à maneira como isso deveria ser feito, e, embora a Unesco promova um debate aberto aos especialistas e praticantes do patrimônio sobre maneiras de evitar a "comercialização excessiva do PCI", não fornece respostas concretas (KARAMPAMPAS; DE REGT 2019, pp. 6-7). Consequentemente, nem mesmo a mercantilização do patrimônio é discutida abertamente, mantendo-se sempre na superfície, e as pessoas com frequência encontram maneiras de obter benefícios econômicos além dos benefícios morais e sociais. Ao mesmo tempo, os representantes do PCI concentraram seus argumentos em ideias de sustentabilidade que são elaboradas nas Diretrizes Operacionais da Convenção e na própria Convenção. Isso resulta dos esforços dos representantes do PCI para seguir a Convenção "ao pé da letra", porque "desde o momento em que o Parlamento grego ratificou a Convenção, ela própria se tornou também legislação grega. Seguimos os artigos da Convenção. Não precisamos de outra lei nacional (…). Fazemos o que ela diz" (comunicação informal com o diretor da DPCM, primavera de 2019). Assim, o envolvimento entre patrimônio e mercado é arbitrado por ideias de sustentabilidade resultantes da interpretação dos textos da Convenção pelos representantes da DPCM.

O início da implementação da Convenção na Grécia coincide com a deflagração da "crise grega". Uma das dimensões da "crise" é a maneira como geralmente nos referimos à austeridade econômica contínua que estava em vigor desde 2008, e essa definição inclui também uma série de reformas que levaram ao empobrecimento e à perda de renda e propriedade (KNIGHT, 2018)[4]. Com a criação de uma estratégia de PCI pontual e prática, os representantes da DPCM tentaram combater alguns dos efeitos negativos da "crise". Como os representantes da DPCM frequentemente expressaram durante as oficinas de divulgação, eles querem "combater os golpes que a imagem do país (Grécia) recebeu no estrangeiro" (Lasíti,

4 A crise grega é mais precisamente analisada como uma combinação de crises, entre as quais estão a crise econômica e a crise dos refugiados (KIRTSOGLOU; TSIMOURIS, 2016; CABOT, 2019).

Creta, 5 abr. 2017) ou, desde que "a imagem do país está manchada por narrativas [de certa mídia internacional] de que os gregos não são produtivos, (...) a maior parte dos elementos inscritos nas listas da Unesco tem a ver com a produtividade dos gregos" (Nestani, Peloponeso, 22 abr. 2017).

Seu objetivo é promover o aumento das vendas da indústria local, a criação de novos empregos e a melhoria da imagem da Grécia, demonstrando "um panorama da cultura folclórica grega que ressalte a labuta (*móhthos – μόχθος*) dos gregos" (Lasíti, Creta, 5 abr. 2017), opondo-se assim a estereótipos negativos aos quais os gregos são frequentemente associados, como a "preguiça" e o "atraso", termos cujo uso se intensificou na mídia internacional e entre as pessoas desde os primeiros anos da austeridade grega (HERZFELD, 2016, p. 12; ver também KNIGHT, 2013). Assim, a DPCM se esforça para promover o bem comum por meio da mercantilização do PCI e das ferramentas burocráticas de que dispõe, neste caso o Inventário Nacional do PCI (BEAR; MATHUR, 2015). Na prática, essa estratégia se manifestou, de 2013 a 2016, na priorização da inscrição no Inventário Nacional do PCI e nas listas da Unesco de elementos que demonstram o "*móhthos* dos gregos", como artesanato tradicional e técnicas agrícolas, além da venda de itens fabricados por esses meios. Como resumiu um dos participantes de minha pesquisa, membro da DPCM:

> A DPCM deseja o êxito econômico das comunidades, mas não somos economistas nem gerentes de negócios. Nosso foco é destacar o valor cultural dos elementos do PCI e colaborar com todos os atores (outros representantes, as ONGs, as comunidades e o mercado) que elaboram e implementam políticas que tragam crescimento econômico e coerência às comunidades.

Entretanto, até 2018, os representantes da DPCM incentivaram os atores do patrimônio a fornecer o tipo de elementos de PCI que haviam promovido entre 2013 e 2016, ao passo que muitas práticas sociais com aspectos performáticos, como danças folclóricas, rituais e comemorações, também estavam inscritas no Inventário Nacional, que procurava igualmente atrair mais turistas e, consequentemente, melhorar a economia local. Por meio dos "eventos de divulgação do PCI" e da estratégia do PCI centrado no mercado, desenvolvida pela DPCM, as definições dadas pela Convenção foram difundidas pela Grécia. Todo esse movimento tinha por objetivo redimensionar a mercantilização do PCI na Grécia.

DOIS CASOS DE MERCANTILIZAÇÃO DO PCI

1 - Reposicionar o patrimônio no mercado: da construção de barcos de pesca ao setor do turismo

"O ofício de construir barcos de madeira" (ou coloquialmente construção de barcos) é um excelente exemplo da tentativa de aplicar a estratégia nacional da DPCM em relação ao PCI. A pessoa-chave para a elaboração dessa estratégia era a diretora do Patrimônio Cultural Moderno, formada em arqueologia, história e etnologia, com anos de experiência em reuniões da Unesco sobre o PCI e que fora escolhida como parecerista das indicações à Lista Representativa. Na maior parte dos "eventos de divulgação do PCI", durante 2017 e 2018, ela assinalara os seguinte:

> Sabemos também, a partir de estudos econômicos, que existe um potencial econômico na construção dos barcos de madeira que hoje são utilizados para atividades lúdicas (entre as quais o iatismo e o turismo marítimo), um potencial que pode criar uma quantidade considerável de novos empregos nos estaleiros, em áreas assoladas pelo desemprego, como [a cidade portuária de] Perama, Siro [ilha] etc.

O ofício de construir barcos de madeira foi inscrito no Inventário Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial da Grécia em 2013 com a intenção de submetê-lo à Lista do Patrimônio Cultural Imaterial com Necessidade Urgente de Salvaguarda da Unesco. O motivo principal para uma salvaguarda urgente se explica pelo fato de a Grécia ter implementado a Regulamentação (EU) nº 508/2014 do Parlamento Europeu e do Conselho da União Europeia[5] que determinava a redução das licenças de pesca profissional. Essa regulamentação procurava estabelecer um nível mais sustentável de prática da pesca e permitir que áreas excessivamente exploradas se recuperassem. Sob essa regulamentação, os pescadores profissionais que renunciavam à sua licença eram compensados com uma quantia significativa; no entanto, os legisladores gregos exigiam também que os barcos fossem destruídos, apesar de o Artigo 34 da Norma permitir que os donos de barcos mantivessem suas embarcações, caso achassem que "os

5 A Regulamentação (EU) nº 508/2014 do Parlamento Europeu e do Conselho da União Europeia de 15 de maio de 2014, sobre o Fundo Europeu Marítimo e da Pesca, revogou as Regulamentações do Conselho (EC) nº 2.328/2003, (EC) nº 861/2006, (EC) nº 1.198/2006, (EC) nº 791/2007 e a Regulamentação (EU) nº 1.255/2011 do Parlamento Europeu e do Conselho.

barcos serviam para atividades outras que não a pesca comercial" ou "conservavam uma função patrimonial baseada em terra". Essa regulamentação foi o motivo pelo qual muitos barcos de madeira foram destruídos e, como hoje a quantidade dessas embarcações é bem menor, muitos construtores tradicionais de barcos ficaram sem trabalho. Isso porque sua atividade era muito mais demandada para a manutenção dos barcos do que para a construção de novas embarcações.

Como se afirma no formulário de inscrição nacional: "O incentivo à arte de construir barcos de madeira deveria ser baseado em políticas plurissetoriais (cultura, turismo, transporte marítimo, desenvolvimento local)" (DAMIANIDIS, 2013). Os esforços centrais da DPCM, realizados em colaboração com atores locais (museus, acadêmicos e artesãos), voltaram-se para a obtenção de financiamentos com vistas à criação de escolas técnicas. Com essas escolas ambicionam formar uma nova geração de construtores de barcos, criar novas oportunidades de emprego e melhorar a economia de determinadas ilhas gregas.

Nessas propostas de financiamento, a inscrição do "Ofício de construção de barcos de madeira" no Inventário Nacional e a inscrição potencial na Lista da Unesco foram essenciais para destacar sua relevância. É importante ressaltar também a urgência do pedido de financiamento e a descrição do "valor agregado" do PCI em relação ao projeto proposto (cf. BENDIX, 2018, p. 264). Além do aspecto econômico, a caracterização da construção de barcos como "patrimônio" e não como "tradição" é uma tentativa de combater a percepção de que os ofícios tradicionais costumam ser desvalorizados (BILLETT, 2014). Isso é essencial não só para a finalidade de atrair financiamentos, mas também para a possibilidade de incentivar alunos a aprender um ofício que, por enquanto, é amplamente visto como impopular (cf. BENDIX, 2018, p. 231). Essa intenção foi afirmada inúmeras vezes pelos representantes da DPCM durante o evento "Vocações Tradicionais e Arte na Educação Técnica Contemporânea", organizado em conjunto com a Escola Pública de Artes e Ofícios de Sivitanidios em 20 de fevereiro de 2019. A tentativa de aumentar o valor simbólico da construção de barcos de madeira também é evidente no formulário de inscrição no Inventário Nacional. Nesse contexto, não é mais apresentada como uma prática de conexão entre a Grécia antiga e a moderna. Em vez disso, o formulário de inscrição muda o foco das narrativas nacionalistas de orgulho e valor histórico para o valor prático da construção de barcos de madeira, com os aspectos econômicos em primeiro plano (ver DAMIANIDIS, 2013, p. 11), conforme as sugestões feitas pela DPCM aos postulantes para que mantivessem suas candidaturas ao PCI alinhadas com a Convenção.

Nos "eventos de divulgação do PCI" acima mencionados, a diretora da DPCM apresentou um modelo baseado no turismo que incluía exemplos de países vizinhos, como a Turquia, que já haviam utilizado barcos semelhantes como parte do desenvolvimento turístico. A demonstração da DPCM procurava incentivar os gregos a considerar a possibilidade de vincular a construção de barcos de madeira ao setor do turismo, assegurando que essa iniciativa seria bem-sucedida, com base nas provas trazidas pelo exemplo turco. Logo, o incentivo à construção de barcos de madeira por meio do turismo não só foi apresentado como uma maneira mais sustentável de manter a prática no mercado, mas como a única solução para manter vivo o ofício que fora projetado com base nas ideias dos atores locais gregos para o desenvolvimento sustentável. No entanto, esse enfoque não seria possível dentro do conceito de tradição. Na Grécia, o conceito de tradição é dissociado da economia (nas artes performáticas), às vezes nem é destacado (nas técnicas artesanais), ao passo que o PCI, na maneira como é interpretado pela DPCM e promovido na Grécia, é conectado a narrativas de desenvolvimento, frequentemente por meio da melhoria da economia local (KARAMPAMPAS, 2020). Esses são os primeiros passos para "o estabelecimento de um vínculo entre a indústria do turismo e a produção de barcos de madeira que deveria ser uma prioridade concreta", como se afirma no formulário de inscrição no Inventário Nacional do PCI da Grécia, e a criação de um "nicho no mercado que possa ser explorado por bons artesãos"[6].

Assim, a DPCM tentou revitalizar um setor gerador de empregos que crescera por meio da pesca e do comércio e começara a decair quando os barcos com tecnologias mais recentes substituíram os barcos de madeira. Consequentemente, a construção de barcos de madeira quase desapareceu, em grande parte por causa de uma legislação prejudicial, e finalmente a DPCM tentou reanimar um setor gerador de empregos com uma nova política patrimonial centrada no turismo.

2 - Expansão do mercado: do cultivo de maçãs ao cultivo de uma imagem pública positiva

"Colaboração e Solidariedade: Cooperativa Rural de Zagora em Pelion" foi um elemento inscrito no Inventário Nacional do PCI da Grécia em fevereiro de 2018. A candidatura fez parte do plano de marketing da cooperativa agrícola de Zagora para promover indiretamente seus produtos na

6 Descrição detalhada no formulário do elemento (em inglês): <http://ayla.culture.gr/en/xilonaupigiki_wooden_shipbuilding/>. Acesso em: 22 out. 2019.

Grécia. Isso incluía a possível extensão dessa abordagem no estrangeiro, com a apresentação do mesmo elemento para sua inscrição, junto à Unesco, no Registro de Boas Práticas de Salvaguarda do PCI, em março de 2020.

A cooperativa agrícola de Zagora é uma das mais antigas da Grécia, e em 2016 comemorou seu centenário tendo com seu principal produto a maçã conhecida como *zagorin*. A preparação das comemorações começara dois anos antes, com a contratação de um titular de doutorado em Folclore Digital e Educação, especializado em pesquisa em arquivos e gerenciamento cultural. Essa pessoa projetou também o programa de um ano de duração para as comemorações do centenário. O objetivo era consolidar uma estratégia de marketing para apresentar uma nova imagem da cooperativa, mais orientada para a cultura, isto é, uma cooperativa com responsabilidade social corporativa que tivesse um impacto positivo sobre a sociedade local e grega. Como parte desse plano, ele sugeriu a inscrição de um elemento de PCI relacionado à cooperativa. Esse foi o motivo para entrar em contato com a DPCM, e como ele me explicou: "Os representantes da DPCM gostaram da iniciativa, e um representante da DPCM sugeriu que esse elemento poderia focalizar os conceitos de Colaboração e Solidariedade. Achei a ideia muito inovadora e decidi debatê-la com a cooperativa". Isso veio de uma estratégia da DPCM para promover uma imagem positiva, por exemplo, do fazendeiro grego extremamente trabalhador, em oposição a estereótipos negativos sobre a preguiça grega. O especialista repassou a sugestão para a diretoria da cooperativa, que gostou da ideia como fora apresentada pelo especialista. Ao destacar esses dois conceitos, a diretoria objetivou criar uma imagem atraente e positiva da cooperativa que contribuiria também para sua expansão. Assim expandiriam a cooperativa mediante o aumento de seus membros, com a inclusão de pessoas interessadas oriundas de aldeias próximas de Zagora.

O especialista preparou o formulário de inscrição no inventário, e no fim do outono de 2017 a diretoria da cooperativa recebeu a informação de que a DPCM era favorável à inscrição do elemento no Inventário Nacional de PCI, e que o ministro da Cultura e do Esporte ia confirmar a decisão. A notícia informal e a inscrição coincidiram com o fim das comemorações do centenário da cooperativa, que haviam tomado quase dois anos, e assim, em todos os eventos remanescentes, o êxito da inscrição do elemento foi anunciado, contribuindo para a reinvenção da identidade da cooperativa.

Durantes minhas visitas a Zagora no verão de 2018, no contexto de meu trabalho de campo, a diretoria e os membros da cooperativa, junto com pessoas de Zagora, redirecionaram suas narrativas para centrá-las na colaboração e na solidariedade. Começaram a pensar sobre as maneiras como "a colaboração e a solidariedade têm sido uma parte do [seu]

patrimônio desde a criação da cooperativa". Especificaram também como essas qualidades permitiam que sua aldeia se diferenciasse de outras cidades gregas. A colaboração e a solidariedade eram conceitos centrais da manutenção da cooperativa até agora (KAPANIARIS; VALASSAS, 2017), mas as pessoas de Zagora nunca haviam refletido ou dado uma atenção especial a eles. Esses conceitos foram deliberadamente postos em destaque para serem promovidos como PCI sob a influência dos representantes da DPCM e de suas ideias sobre o desenvolvimento sustentável. Essa afirmação posterior à inscrição mostra como as pessoas de Zagora tentam aumentar seu capital social pela demonstração de qualidades de que, segundo eles, outros gregos carecem. Assim, mais uma vez, o patrimônio estava sendo utilizado para alcançar novos benefícios morais. Contudo, nenhuma dessas pessoas tinha uma ideia clara do que era o PCI nem de sua relação com a cooperativa. Mesmo assim, estavam dispostas a preparar a indicação para inscrição de seus elementos no Registro de Boas Práticas de Salvaguarda da Unesco, de modo a atrair visibilidade sobre si mesmos e sobre suas maçãs.

"Colaboração e Solidariedade: a Cooperativa Rural de Zagora em Pelion" é um exemplo de como o patrimônio pode promover uma imagem positiva das empresas. Esse caso exemplifica também a maneira como as pessoas redefinem e entendem suas práticas por meio do processo de patrimonialização. As pessoas podem usar o PCI de modo mais flexível, mesmo que não entendam completamente o conceito (como no exemplo de Zagora).

CONCLUSÃO

Por meio desses dois exemplos, demonstrei como diversas práticas e elementos têm passado de uma falta de semelhança para um alto grau de parentesco, por meio de sua reconceitualização enquanto PCI. A categorização como PCI permitiu que esses elementos ganhassem características relacionadas e fossem comercializados de forma similar. A cooperativa de Zagora era incapaz de identificar quaisquer elementos que pudessem ser vinculados ao uso da tradição e dos costumes na Grécia. O ofício de construção de barcos de madeira, que parecia expressar a tradição, era depreciado por todos, exceto pelos construtores de navios e por alguns acadêmicos.

Mais importante ainda, a sustentabilidade era um elemento-chave em todos os níveis de patrimonialização nos casos acima demonstrados. As práticas da cooperativa Rural de Zagora foram reformuladas como PCI centrado na "Colabora*ção e na* Solidariedade", apresentadas como práticas

"sustentáveis" a partir de sua concepção pelos representantes da DPCM e promovidas como tais pelo especialista que preencheu os formulários de indicação e a diretoria da cooperativa que comunicou os conceitos à população local e à mídia. No caso da construção de barcos de madeira, a regulamentação europeia que promoveu a sustentabilidade de ecossistemas e a pesca sustentável ameaçou a sustentabilidade de um trabalho tradicional, o da construção artesanal de barcos de madeira, assim como a economia local. Mesmo assim, o PCI se tornou uma solução viável ao propiciar uma maneira sustentável de manter viva a técnica da construção de barcos de madeira e ao dinamizar a economia local.

Em ambos os casos, certo grau de mercantilização já existia antes da reformulação dos elementos como PCI. A cooperativa de Zagora sempre estivera envolvida no mercado, mas o PCI atuou como uma forma de publicidade, com a qual a cooperativa podia ser apresentada como uma empresa com alto grau de responsabilidade social corporativa. As práticas de construção de barcos de madeiras reconquistaram parte do seu valor perdido e, em vez de caminhar para uma morte certa, obtiveram uma última chance, indiretamente, por meio do setor do turismo. Embora a construção de novos barcos não tenha aumentado, por meio da modificação dos barcos de pesca em barcos adaptados para o turismo, os construtores de barcos puderam gerar potencialmente um meio de subsistência ao manterem os barcos para a satisfação dos turistas. Ademais, se o setor do turismo se mostrar suficientemente rentável, os estudantes das futuras escolas de construção de barcos terão a oportunidade de conservar o ofício com a construção de novos barcos de madeira turísticos. Em cada caso que destaquei, novas possibilidades foram abertas aos atores patrimoniais, que puderam "recondicionar coisas usadas em novas embalagens caprichadas e vendê-las como se fossem novas" (BENDIX, 2009, p. 264). As práticas de reformulação enquanto PCI, com todas as suas conotações e consequências, fornecem uma estrutura melhor para uma mercantilização mais eficiente dos elementos patrimoniais, se comparada aos conceitos de tradição, costumes e folclore (ver KARAMPAMPAS, 2020).

Os benefícios econômicos e o turismo são fatores que devem ser considerados importantes, assim como a formulação e reformulação de práticas resulta em uma série complexa de traduções, e muitos atores estão mais preocupados com o status que eles próprios estão recebendo. A obtenção de um status "mais elevado", o de PCI, com a preocupação de se libertar das restrições dos conceitos de tradução e costumes, abriu novos espaços, tendo como meta: o desenvolvimento do turismo, no caso dos construtores de barcos que consertam as novas embarcações turísticas; e atrair visitantes a Zagora mediante um museu etnológico que a cooperativa começou a

criar recentemente para promover os aspectos daquilo que considera ser seu patrimônio, em complemento ao seu elemento inscrito.

Dito isso, a situação poderia ter sido diferente se a implementação da Convenção na Grécia tivesse começado antes da austeridade econômica grega. Isso resultou em planos de salvaguarda (como o da construção de barcos de madeira) centrados na mercantilização do PCI filtrada por ideias de desenvolvimento sustentável. Essas ideias, baseadas na interpretação dos representantes da DPCM de que era preciso implementar a Convenção "ao pé da letra", adotadas pelos atores patrimoniais locais e pelas associações culturais por meio dos "eventos de divulgação sobre o PCI", foram o motivo que os levou a inventar e reinventar maneiras de encontrar benefícios econômicos na prática de seu PCI.

REFERÊNCIAS

BENDIX, Regina F. "Heritage between Economy and Politics: An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology". In: SMITH, L.; AKAGAWA, N. (org.). *Intangible Heritage*. Londres: Routledge, 2009, pp. 253-69.

_____. *Culture and Value:* Tourism, Heritage, and Property. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2018.

BILLETT, Stephen. "The Standing of Vocational Education: Sources of Its Societal Esteem and Implications for Its Enactment". *Journal of Vocational Education and Training*, v. 66, n. 1, pp. 1-21, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13636820.2013.867525>.

BORTOLOTTO, Chiara et al. "Proving Participation: Vocational Bureaucrats and Bureaucratic Creativity in the Implementation of the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage". *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, v. 28, n. 1, pp. 66-82, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12741>.

BRUMANN, Christoph. "Anthropological Utopia, Closet Eurocentrism, and Culture Chaos in the UNESCO World Heritage Arena". *Anthropological Quarterly*, v. 91, n. 4, pp. 1.203-33, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/anq.2018.0063>.

CABOT, Heath. "The European Refugee Crisis and Humanitarian Citizenship in Greece". *Ethnos*, v. 84, n. 5, pp. 747-71, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00141844.2018.1529693>.

DAMIANIDIS, Kostas. "Δελτίο Στοιχείου Άυλης Πολιτιστικής Κληρονομιάς: Ξυλοναυπηγική" [Formulário de Elemento do Patrimônio Cultural Imaterial: Construção de Barcos de Madeira]. *Εθνικό Ευρετήριο Άυλης Πολιτιστικής*

Κληρονομιάς της Ελλάδας [Inventário Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial da Grécia]. Atenas: Ministério da Cultura e dos Esportes, 2013.

DANFORTH, Loring M. "The Ideological Context of the Search for Continuities in Greek Culture". *Journal of Modern Greek Studies*, v. 2, n. 1, pp. 53-85, 1984. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/mgs.2010.0012>.

ERIKSEN, Thomas Hylland. "Between Universalism and Relativism: A Critique of Critique of the Unesco Concept of Culture". In: COWAN, J. K. et al. (org.). *Culture and Rights:* Anthropological Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 127-48.

HAMILAKIS, Yannis. *The Nation and Its Ruins*: Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HERZFELD, Michael. "The Hypocrisy of European Moralism: Greece and the Politics of Cultural Aggression – Part 1". *Anthropology Today*, v. 32, n. 1, pp. 10-13, 2016.

_____. *Ours Once More*: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece. Nova York: Berghahn Books, 2020.

KAKAMPOURA, Rea. "Λαογραφικά Αρχεία Και Εθνική Ταυτότητα: Μια Σχέση Αλληλεπίδρασης" [Arquivos de folclore e identidade nacional: uma relação interativa]. In: DIMITRIOU, S. (org.). *Κριτική Διεπιστημονικότητα, Τόμος 2ος, Έθνος Και Ταυτότητα. Πολιτισμικές Αντιστάσεις* [Interdisciplinaridade crítica – vol. 2: Nação e identidade. Resistências Culturais]. Atenas: Savvalas, 2006, pp. 108-35.

KAPANIARIS, Alexandros; VALASSAS, Dionisios. *Αγροτικός συνεταιρισμός Ζαγοράς Πηλίου, 1916–2016*: Ένας αιώνας συνεταιριστικής παράδοσης και αγώνα [Cooperativa Agrícola de Zagora em Pelion, 1916–2016: um século de tradição e luta cooperativa]. Zagora: Ekdoseis Sineteristikou Organismou Zagoras, 2017.

KARAMPAMPAS, Panas. "(Re)inventing Intangible Cultural Heritage thought the market in Greece". *International Journal of Heritage Studies*, v. 27, n. 6, pp. 654-67, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13527258.2020.1844277>.

_____; DE REGT, Wouter. *Safeguarding Intangible Cultural Heritage through TVET*. Report of the Unesco-Unevoc Virtual Conference. Bonn / Paris: Unesco / Unevoc, 2019.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International*, v. 56, n. 1-2, pp. 52-65, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1350-0775.2004.00458.x>.

_____. "World Heritage and Cultural Economics." In: KARP, I. et al. (org.). *Museum Frictions:* Public Cultures/Global Transformations. Durham (NC): Duke University Press, 2006, pp. 161-202.

KNIGHT, Daniel Martyn. "The Greek Economic Crisis as Trope". *Focaal*, n. 65, pp. 147-59, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.3167/fcl.2013.650112>.

KNIGHT, Daniel Martyn. "The Desire for Disinheritance in Austerity Greece". *Focaal*, n. 80, pp. 30-42, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.3167/fcl.2018.800103>.

KUUTMA, Kristin. "From Folklore to Intangible Heritage". In: LOGAN, W. et al. (org.). *A Companion to Heritage Studies*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2015, pp. 41-54.

MERAKLIS, Mihalis "Θέσεις για την λαογραφία". *Διαβάζω*, n. 245, pp. 16-22, 1990.

NIELSEN, Bjarke. "UNESCO and the 'Right' Kind of Culture: Bureaucratic Production and Articulation". *Critique of Anthropology*, v. 31, n. 4, pp. 273-92, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0308275X11420113>.

NITSIAKOS, Vasilis. *Προσανατολισμοί: Μία Κριτική Εισαγωγή Στη Λαογραφία* [Orientações: uma introdução crítica ao folclore]. Atenas: Kritiki, 2008.

POLITIS, Nikolaos. "Λαογραφικαί εργασίαι εν κρήτη". *Λαογραφία*, n. 1, pp. 154-60, 1909.

SMITH, Laurajane. *Uses of Heritage*. Londres / Nova York: Routledge, 2006.

TAUSCHEK, Markus. "Reflections on the Metacultural Nature of Intangible Cultural Heritage". *Journal of Ethnology and Folkloristics*, v. 5, n. 2, pp. 49-64, 2011.

TZIOVAS, Dimitris. "Introduction: Decolonizing Antiquity, Heritage Politics, and Performing The Past". In: _____ (org.). *Re-Imagining the Past*: Antiquity and Modern Greek Culture. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. VII-XXXII

UNESCO. *Operational Directives for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Heritage*. Paris: Unesco, 2018.

YALOURI, Eleana. *The Acropolis*: Global Fame, Local Claim. Oxford: Bloomsbury, 2001.