

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CENTRO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SOBRE AS AMÉRICAS  
PROGRAMA DE ESTUDOS COMPARADOS SOBRE AS AMÉRICAS

**NO CALEIDOSCÓPIO DO RECONHECIMENTO:  
Políticas de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial no Brasil e no Equador**

Irmina Anna Walczak

Brasília, 2012

IRMINA ANNA WALCZAK

**NO CALEIDOSCÓPIO DO RECONHECIMENTO:  
Políticas de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial no Brasil e no Equador**

Trabalho de tese apresentado ao programa de Pós-graduação em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas do Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas (CEPPAC) da Universidade de Brasília, como exigência parcial para obtenção do Título de Doutor em Ciências Sociais, sob orientação do Prof. Dr. Crísthian Teófilo da Silva.

Brasília  
Dezembro de 2012

## AGRADECIMENTOS

Ao CNPq e à CAPES pela concessão das bolsas de estudo.

Ao professor Cristhian pela atenção e carinho durante o processo de orientação. À professora Catherine Walsh pela possibilidade da experiência equatoriana, pelo apoio e afeto. Ao professor Henrique pela orientação na primeira fase do curso. Às professoras Mariza Veloso e Simone Rodrigues Pinto pelas contribuições na qualificação do Projeto de Pesquisa.

Ao meu companheiro Sávio pelo amor, pela compreensão e inspiração. Obrigada pela leitura dos meus textos, pelas sugestões e correções.

À Casa do Samba pelo acolhimento. À Dona Zóila Espinosa pela disponibilidade para me guiar no Vale do Chota. A Iván Pabón pela ajuda e solidariedade.

A Dorota pelo carinho, pela escuta e por um caminhar partilhado na vida acadêmica e na maternidade.

A Luana, Le-lyne, Renata, Bruno e Ticiania que, além da amizade, compartilharam comigo leituras, reflexões e ansiedades do curso.

A Annie, Elizabeth, Márcia, Catarina e Camila pelas trocas dentro do grupo de pesquisa e pela amizade, sempre motivadora.

À minha família pelo apoio e pensamentos positivos.

## RESUMO

O intuito desse trabalho é refletir sobre as políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial como ferramentas de reprodução social do reconhecimento. As iniciativas do Estado brasileiro são comparadas com as ações da UNESCO e postas em cheque frente aos surgentes e pouco intervencionistas projetos equatorianos. A voz dos próprios sujeitos produtores do samba e da bomba, representações musicais de origem afro, é priorizada no debate que envolve também as questões estruturais das sociedades latino-americanas, tais como a colonialidade e o projeto decolonial. Enfim, a interculturalidade, inscrita da constituição equatoriana de 2008 é estudada como uma opção metodológica para as políticas de salvaguarda.

**Palavras-chave:** reconhecimento, patrimônio imaterial, colonialidade, interculturalidade, Samba de Roda, Bomba de Chota.

## ABSTRACT

The purpose of this paper is to reflect on policies for the safeguarding of intangible heritage as tools of the social reproduction of recognition. The initiatives of the Brazilian state are compared with the actions of UNESCO and put in check in the face of emerging and not so interventionists Ecuadorian projects. The voice of producers of samba and of bomba, musical representations of African origins, is prioritized in the debate that also involves the structural issues of Latin American societies such as colonialism and the decolonial project. Anyway, interculturality, introduced into the Ecuadorian Constitution of 2008, is studied as a methodological option for policies for the safeguarding.

**Key-words:** recognition, intangible heritage, colonality, interculturality, Samba de Roda, Bomba de Chota.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1.....</b>	<b>23</b>
1.1 RECONHECIMENTO NA TRADIÇÃO SOCIAL.....	24
1.2 RECONHECIMENTO E PRÁTICA POLÍTICA.....	29
1.3 RECONHECIMENTO NAS POLÍTICAS DE SALVAGUARDA.....	37
1.3.1 INICIATIVAS DA UNESCO.....	38
1.3.2 LIDERANÇA BRASILEIRA.....	41
1.3.3 INSTITUIÇÕES E FERRAMENTAS EQUATORIANAS.....	50
1.3.4 PATRIMÔNIO IMATERIAL AFRODESCENDENTE.....	58
1.4 RECONHECIMENTO DO SAMBA DE RODA DO RECÔNCAVO BAIANO E DA BOMBA DO VALE DE CHOTA.....	65
<b>CAPÍTULO 2.....</b>	<b>71</b>
2.1 VALLE DEL CHOTA E RECÔNCAVO BAIANO.....	73
2.1.1 CARURU DE SÃO COSME E DAMIÃO.....	77
2.1.2 FIESTA DE LA VIRGEN DE LAS NIEVES.....	87
2.2 NÓS SOMOS PATRIMÔNIO.....	94
2.2.1 AS MULHERES DO SAMBA.....	97
2.3 RECONHECER AS DIFERENÇAS, CORRIGIR AS DESIGUALDADES.....	102
2.4 AS COLONIALIDADES.....	113
2.4.1 COLONIALIDADE NA RODA DO SAMBA.....	115
<b>CAPÍTULO 3.....</b>	<b>122</b>
3.1 DESCOBRIMENTO VERSUS ENCOBRIMENTO.....	124
3.2 INTERCULTURALIDADE CRÍTICA.....	128
3.3 INTERCULTURALIDADE FORMAL.....	130
3.4 INTERCULTURALIDADE E AFRO-EQUAUTORIANOS.....	134
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>143</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>148</b>

Desde o Renascimento, compreendeu-se que nenhuma civilização pode pensar sobre si própria, se não dispuser de uma ou várias outras que lhe sirvam de elemento de comparação. Para conhecer e compreender sua própria cultura, é necessário aprender a vê-la do ponto de vista do outro, confrontar nossos costumes e crenças com aquelas de outros tempos e de outros lugares.

Laurent Lévi-Strauss

## INTRODUÇÃO

Com o avanço de concepções elaboradas a partir dos anos 80 do século XX, que afirmam os direitos culturais como parte dos direitos humanos e o componente elementar às estratégias de desenvolvimento, o patrimônio cultural ganha um espaço privilegiado na encruzilhada de discussões internacionais de ordem cultural e sócio-econômica.

O patrimônio imaterial, definido pela Agenda para a Educação, Ciência e Cultura das Nações Unidas (Unesco) 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. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (Unesco, 2003)

conquista neste novo regime um lugar central. Contribuem para isso: o caráter coletivo de sua produção, a promoção da diversidade cultural e da responsabilidade pelo meio-ambiente, bem como o laço que estende do passado às gerações futuras.

O momento auge dessa crescente importância é o debate que se deu durante a *Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura* (UNESCO), realizada entre 29 de setembro e 17 de outubro de 2003 em Paris, em especial, sua 32ª sessão e a assinatura da *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível*. Por meio dela, a sociedade internacional legitimou a ideia de que o patrimônio imaterial e o patrimônio material fazem parte de um todo e como tal necessitam de proteção e apoio iguais, o que contribuiu significativamente à criação e ao desenvolvimento dos programas de salvaguarda.

Grandes inspiradores dessas práticas de preservação do patrimônio intangível, popularizadas no mundo ocidental no final do século passado, são Japão, Tailândia e Filipinas que, a partir dos anos 50, têm implantado as políticas de salvaguarda, direcionadas aos mestres de artes, visando à necessidade de transmissão de conhecimentos prestes a desaparecerem.

Como bem explica Márcia Sant'ana (2001), a elaboração dessa legislação específica está estreitamente ligada ao modo de viver e pensar a cultura no mundo asiático que valoriza o saber de viver a tradição através do exercício, da reprodução fiel das celebrações milenares e não se prende aos objetos, edifícios na sua forma histórica, originalmente conservada. Seguindo essa lógica, os japoneses reconstróem seus templos periodicamente numa forma idêntica e ritual para mantê-los sempre novos. Portanto, não é a permanência da coisa, sua autenticidade, que importa, mas o saber de fazer e refazer bem como a sua transmissão. A experiência oriental serviu, portanto, de modelo aos países ocidentais e à própria Unesco que, a partir de 1993, tem promovido entre países membros o projeto *Tesouros Humanos Vivos*.

Além da secular tradição asiática de respeitar e elevar socialmente detentores de saberes tradicionais, o movimento relevante em prol da proteção das culturas

populares tradicionais tem-se formado no Cone Sul. A sua visibilidade maior é datada de 1972, ano da afirmação da *Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural*. Foi em seguida da conclusão da convenção que, sob a liderança da representação da Bolívia, os países em desenvolvimento, membros da organização, reivindicaram a proteção jurídica das “expressões populares de valor cultural” vendo nelas “importante aspecto do patrimônio cultural da humanidade” (IPHAN, 2000). O apelo resultou na elaboração da *Recomendação Sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular* (1989) que até hoje constitui o fundamento das ações da Unesco em matéria do patrimônio intangível, tendo como seu primeiro fruto palpável a criação da premiação intitulada *Proclamação de Obras-Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade*. Além dessa, ao longo dos anos 70 e 80, várias outras recomendações internacionais foram geradas a partir dos encontros organizados no terceiro mundo, no México em especial.

Vale a pena lembrar que a ideia de patrimônio como tal nasceu no final do século XVIII, com a Revolução Francesa: “foi a idéia de nação que veio garantir o estatuto ideológico [do patrimônio], e foi o Estado nacional que veio assegurar, através de práticas específicas, a sua preservação” (FONSECA, 1994:54-59, grifo meu) e por mais de um século era exclusivamente europeia. Buscando o fim dessa privação, em 1972, 80 países não-europeus assinaram a *Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural* contra essa presença exclusiva dos países do continente europeu no encontro de Atenas em 1931 (CHOAY, 1996). Porém, a ideia do patrimônio instituída pela modernidade europeia universalizante que entende castelos medievais, edifícios religiosos de fé cristã, obras de arte erudita e vestígios de antiguidade clássica como bens dignos de reconhecimento coletivo, formal permaneceu até o começo do século.

O protagonismo significativo dos países em desenvolvimento e dos países da América Latina, em particular, na luta pelo reconhecimento internacional do valor e da importância dos bens imateriais foi um dos primeiros elementos que despertaram o meu interesse pelo tema. Achei mister observar como a luta e as conquistas no nível internacional vão se traduzir para os compromissos e os projetos nacionais internos.

Com o Decreto no 5.753, de 12 de abril de 2006, o Brasil, como um dos primeiros países latino-americanos, ratificou a *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível*. Antes disso, apresentou duas candidaturas para o prêmio *Proclamação de Obras-Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade*, que inicialmente previa a aprovação de uma candidatura por país, de dois em dois anos. Em 2003 foi contemplada Arte Kusiwa - pintura corporal e arte gráfica dos índios Wajãpi e na terceira edição do evento, em 2005, foi o Samba de Roda do Recôncavo Baiano que representou o Brasil e recebeu a premiação.

A candidatura do Samba de Roda foi iniciativa do Ministro da Cultura na época, músico e compositor, Gilberto Gil. Nomeado para o cargo em janeiro de 2003, o ministro fez o pedido para que o samba, como o símbolo da brasilidade e a base da identidade nacional, seja o candidato para a premiação internacional. Entretanto, para cumprir com as exigências e diretrizes do regulamento da premiação, foi necessário apresentar especificações, tais como: o território de produção, associações de detentores, descrição das variações musicais, instrumentos utilizados etc. A abrangência do samba como um gênero musical não permitia elaboração desse tipo de estudo. Foi preciso fazer uma escolha entre diversos sambas brasileiros: samba carioca, jongo, coco etc., e a decisão foi tomada em virtude do Samba de Roda do Recôncavo Baiano, dado como a raiz de todos os sambas, especialmente o mais popular samba carioca.

Em dois meses, grupos de pesquisadores, dos quais a maioria já estava em contato com os grupos do samba de roda, realizaram pesquisa de campo em trinta e três localidades do Recôncavo Baiano (vinte e um municípios). O grupo foi coordenado pelo etnomusicólogo pernambucano Carlos Sandroni, experiente em pesquisar o samba, autor do livro *Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro* (2001).

A documentação unida (gravações de áudio e vídeo, registro fotográfico, dados primários e secundários) na ocasião da candidatura foi utilizada também para contemplar o Samba de Roda como o Patrimônio Cultural do Brasil. O samba de roda

foi registrado como patrimônio imaterial brasileiro, no Livro das Formas de Expressão, em setembro de 2004, poucas semanas antes do envio do dossiê de candidatura à Unesco.

No primeiro capítulo do presente trabalho, descrevo os atos de reconhecimento e cito um pouco do histórico do Brasil em matéria de produção de conhecimento sobre o patrimônio imaterial, registros realizados e lançamento das iniciativas para a compreensão das mudanças surgidas no campo, que fizeram dele um líder regional em matéria de preservação do patrimônio e com isso um caso interessante para se estudar.

Um Estado forte e presente, cuja tradição de salvaguarda dos bens imateriais remete ao ano de 1937 e à figura de Mário de Andrade e desde aquele tempo apresenta a existência de várias entidades de catalogação, pesquisa e salvaguarda da cultura popular, folclore e posteriormente do patrimônio intangível, comparo com um Estado pouco experiente em questão de salvaguarda e catalogação do seu patrimônio – Equador. Mesmo que em 2008 o Equador tenha ratificado a *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível*, as políticas de salvaguarda implementadas por ele são, ainda, muito emergentes.

“Nossas atividades em material de patrimônio imaterial são ainda muito jovens, mas existe um esforço grande e um compromisso da parte do governo [governo de Rafael Correa] para mudar essa situação” (Diretora da Subsecretaria del Patrimonio en el Ministerio de Cultura, entrevista concedida em setembro de 2009, tradução livre, grifos meus).

El Instituto Nacional del Patrimonio Cultural (INPC), criado em 1978, responsável pela operacionalização dos programas e projetos para a salvaguarda do patrimônio cultural intangível, tem se dedicado ao registro dos bens culturais – patrimônios histórico, artístico e natural do país. Os bens intangíveis são, por enquanto, o objeto de projetos pontuais conduzidos tanto pelo INPC e Ministerio de Cultura, como governos locais. O maior dele é um inventário que faz parte do mapeamento de todos

os bens culturais materiais e imateriais do país. No momento o INPC está passando por reformulações com a finalidade de se tornar um centro de pesquisa e estudos.

A escolha do Equador foi orientada, também, pelas mudanças introduzidas na Constituição equatoriana de 2008 que objetivam uma transição de um Estado formalmente multicultural para um Estado efetivamente plurinacional e intercultural. O exame da abordagem dada à questão da interculturalidade pelo governo e pelas instituições culturais do país é um dos objetivos desse trabalho. Observo, a partir dos programas e projetos implantados, assim como discurso que os sustenta, a distância existente entre aquilo que Catherine Walsh chama de interculturalidade funcional e interculturalidade crítica. A primeira, operacionalizada pelo Estado equatoriano, parece basear-se no conceito de tolerância e a segunda, um tipo ideal weberiano dos autores da decolonialidade, mostra certa proximidade com o conceito de dádiva trabalhado por Marcel Mauss e trazido ao campo da discussão por Alain Caillé.

Na escolha dos casos de bens imateriais específicos, sigo a lógica da diferença na atuação do Estado, optando por Bomba de Chota no Equador e o Samba de Roda no Brasil. Enquanto a Bomba não recebeu nenhuma titulação, nem ajuda oficial, o Samba de Roda do Recôncavo Baiano foi reconhecida internacional e nacionalmente e, após as nomeações, tem ganho ampla visibilidade midiática que, aparentemente, elevou suas oportunidades para a reprodução social do reconhecimento.

Apesar dessa diferença crucial para o estudo, ambas expressões têm raízes negras e são cultivadas pelas comunidades afro-descendentes. Seu modo expressivo comum, baseado em música e dança, a origem multi-étnica e o caráter religioso, festivo e híbrido são elementos altamente representativos para patrimônios vivos latino-americanos.

#### O Samba de Roda baiano

é uma expressão musical, coreográfica, poética e festiva das mais importantes e significativas da cultura brasileira. Presente em todo o estado da Bahia, ele é especialmente forte e mais conhecido na região

do Recôncavo (...). Seus primeiros registros, já com esse nome e com muitas das características que ainda hoje o identificam, datam dos anos 1860. (...) Essa expressão musical possui inúmeras variantes, que podem ser divididas em dois tipos principais: o samba chula, cujo similar na região de Cachoeira chama-se “barravento”, e o samba corrido. No primeiro, ninguém samba enquanto os cantores principais estão tirando ou gritando, a chula, nome dado à parte poética dos instrumentos e das palmas, com destaque para o ponteado feito na viola. No samba corrido, o canto alterna-se rapidamente entre um ou dois solistas e a resposta coral dos participantes. A dança acontece simultaneamente ao canto, e várias pessoas podem sambar de cada vez. A viola típica da região de Santo Amaro é chamada de machete e tem dimensões reduzidas, sendo pouco maior que um cavaquinho. Na coreografia, o gesto mais típico é o chamado miudinho, feito sobretudo da cintura para baixo. Consiste num quase imperceptível deslizar para frente e para trás dos pés colados ao chão, com a movimentação correspondente dos quadris, num ritmo assimilável ao compasso dito 6/8. (Certidão de registro do Samba de Roda do Recôncavo Baiano como Patrimônio Cultural do Brasil, emitida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em 2005).

Segundo dados levantados pelo IPHAN, por Recôncavo costuma-se “designar uma vasta faixa litorânea que circunda a Baía de Todos os Santos, à entrada da qual se ergue a cidade de Salvador” (2004:25). A falta do consenso na delimitação geográfica dessas terras em “volta d’água” não tem tanta importância, visto que “trata-se de uma unidade regional que foi concebida e é situada por dentro da história dos engenhos de cana, da escravidão e da indústria açucareira no Brasil” (Ibid.). Quer dizer, o Recôncavo é mais um conceito histórico e cultural que fisiográfico.

Nessa terra que do seu passado colonial herdou, não somente a fama de grande produtor de açúcar e fumo, mas também a desigualdade social e racial, bem como a pobreza generalizada, “o samba é o primeiro folclore que existe”, citando as palavras da dona Anna do Samba de Saubara. O primeiro não pela ordem de surgimento, mas

pela importância e frequência com qual é exercido. O samba, porém, constitui o eixo que interliga tradições religiosas afro-brasileiras com festividades de fé cristã e diversas expressões culturais populares. Ele marca sua presença no Recôncavo várias vezes ao ano, acompanhando carurus de São Cosme e Damião, rodas de capoeira, festas juninas e de candomblé, festa de Nossa Senhora da Boa Morte, que se tornou atração turística de Cachoeira, e celebrações familiares, de modo que “permeia atividades econômicas, religiosas e lúdicas” (Ibid:11).

Bomba é uma expressão musical característica das comunidades negras da bacia do Rio Mira e dos Vales de Chota e Salinas<sup>1</sup>. É um ritmo alegre, festivo com estrofes que relembram os sentimentos, refletem sobre modos de produção e meio ambiente e denunciam relações sociais, castigo e tortura. Na época da escravidão foi a principal forma de expressão poética e musical da região, sofrendo as influências de brancos e indígenas ao longo dos séculos.

Com o nome bomba denomina-se também o instrumento principal na banda – um tambor cilíndrico, bibembráfono, fabricado de tronco de madeira ou haste do cânhamo, coberto nas extremidades com o couro de cabra.

Como explica Cristóbal Barahona, artesão mais antigo:

Para confeccionar la bomba se necesita madera de ceibo o méxico, que se consigue en Guallupe, comunidad ubicada en la vía Ibarra – San Lorenzo. También es necesario el cuero de chivo, sogas y cuatro aros de madera denominada “Juan Querendón”, que sirven para sujetar el cuero que se coloca en la parte superior e inferior de los aros. Esta madera es delgada y tiene el nombre de una telenovela que fue vista por las mujeres de Guallupe. Antes de sujetar con fuerza el cuero de chivo a la madera (con las sogas) es necesario remojarlo al menos durante media hora. Cuando la bomba está lista hay que dejarla en el patio toda la noche para que se seque (AGUAS, 2011).

Outro instrumento principal é um violão de seis cordas - influência dos colonizadores -que, em conjunto com a bomba, produz uma harmonia de sons sensuais e exóticos. A convivência com indígenas deixou o seu marco na vestimenta típica das dançarinas da

---

<sup>1</sup> Veja mapa anexada ao final do texto – Anexo 2.

Bomba: blusa de manga longa, saia plisada, um lenço na cabeça, sapatos baixos e delicados e inúmeros colares.

A coreografia típica dessa dança, realizada tanto *solo* como em pares, é um movimento sensual de quadris, movimentos circulares em volta do próprio tronco e agachadinhas. As dançarinas mais habilidosas fazem os passos com uma garrafa grande em cima da cabeça.

María Belermina Congo de Jesús, de 79 anos, assegura que:

moverse con la botella sobre su cabeza es un lujo para el que baila y para los mirantes. Disfruta bailando con la botella o con una tina llena de frutas.

Pero además de un “lujo”, como ella dice, es una muestra de equilibrio. Sobre su cabeza, además de botellas, las mujeres del Valle del Chota pueden caminar y bailar con baldes llenos de ropa y trastes que lavan en las orillas del río (Ibid.).

Com fins de realizar uma comparação simétrica, ainda na I parte do trabalho, descrevo os programas das instituições equatorianas referentes aos patrimônios intangíveis e apreendo o caminho pelo qual a Bomba de Chota, naturalmente, está sendo levada. Além disso, friso casos de cooperação institucional entre os dois países e de intercâmbios pessoais dos agentes do campo.

No arcabouço teórico referente ao patrimônio, tomo como dado o caráter dinâmico, fluido, transformador do patrimônio imaterial (ARANTES, 2001; SANT`ANA, 2001; SANTOS, 2006; GUANCHE, s/d) e com isso, opto pelo uso livre dos adjetivos vivo, imaterial e intangível, sabendo que não existe consenso no âmbito internacional em relação à nomenclatura do conceito<sup>2</sup>. Os dois mais comuns, intangível e imaterial, usados o primeiro pela Unesco e no Equador, e o segundo no Brasil, não satisfazem a

---

<sup>2</sup> A partir dos anos 90, observa-se paulatina substituição do termo cultura tradicional popular por patrimônio imaterial ou intangível. Ação promovida pela Unesco que, como explica Márcia Sant`ana, visa

“[...] necessidade de não circunscrever esse universo apenas às manifestações culturais de determinada camada social – concebendo-o como resultado de um conceito problemático de cultura popular – e também de não excluir expressões contemporâneas da cultura como resultado de interpretação restritiva do termo <<tradicional>>” (2001:155).

todos pesquisadores, gestores, acadêmicos e produtores culturais. No Brasil, em face de tal situação:

(...) A Comissão instituída em 1998 pelo ministro Francisco Weffort propôs não definir o conceito de patrimônio imaterial deixando que o próprio processo de nomeações vá criando e definindo-o. A construção desse campo semântico é também o objeto de política pública (FONSECA, 2004).

Além disso, lanço mão da teoria de campo de Bourdieu. À luz da teoria do sociólogo francês, o patrimônio vivo será o campo do nosso estudo; "campo de forças", uma estrutura que constrange os agentes envolvidos e "campo de lutas", em que os agentes atuam conforme suas posições relativas, capital acumulado e estratégias específicas (BOURDIEU, 1996; 2003).

O sujeito, na concepção de Bourdieu, é um ente inserido na estrutura e uma força estruturante de um campo ao mesmo tempo. A visão que o autor tem sobre a estrutura é dinâmica. Os campos são estruturas flexíveis; são produtos da história das suas posições constitutivas e das disposições que elas privilegiam (BOURDIEU, 2001).

Uma das propriedades de todo e qualquer campo é conflito. Na reflexão de Lowenthal (1998 *apud* TAMASO, 2006) ele é elemento “endêmico ao patrimônio”. O que define a existência e limites do campo, também do patrimônio vivo, são conflitos entre agentes dotados de um *habitus* e as instituições nele inseridas. Todos eles, dispendo de vários tipos de capital conversível (simbólico, econômico, cultural) lutam pela mudança de sua posição dentro do campo e, em última instância, pela dominação. A posição do agente é determinada pelo volume e qualidade do capital que detém. A luta é tanto explícita, material, como política, ou ainda travada no plano simbólico. Os interesses de reprodução da ordem dominante opõem-se aos de subversão pela via da violência simbólica (autoridade).

Em ambos os casos escolhidos para o estudo, opto por priorizar o olhar e o entendimento dos próprios produtores dos bens vivos, chamados também de detentores. A minha proposta é entender o campo a partir do seu olhar, da sua posição

em relação aos outros agentes, tanto coletivos, como institucionais e individuais (que chamamos de personagens cruciais), do capital possuído e das estratégias elaboradas.

Escolha essa deve-se à minha convicção do direito dos produtores do patrimônio imaterial ao protagonismo no campo, o que inclui auto-definição, auto-gestão, produção do conhecimento e dos sentidos sobre o bem. Mesmo que os projetos e as políticas que contemplam os patrimônios imateriais e seus produtores busquem promover e implantar esse protagonismo, é natural a produção de sentidos outros, realizada a serviço de interesses de indivíduos ou de grupos preocupados com a reprodução da ordem existente, recorrendo à linguagem de Bakhtin.

Na obra *Marxismo e filosofia da linguagem* (1997), na qual o autor disserta sobre o caráter multi-significativo do signo, ele profere que: “Todo signo está sujeito aos critérios de avaliação ideológica (isto é: se é verdadeiro, falso, correto, justificado, bom, etc.)” (Ibid.: 32). Cada signo recebe um “ponto de vista” e representa a realidade a partir de um lugar valorativo determinado sócio-historicamente. A produção de sentidos sobre o mesmo signo realiza-se a serviço de interesses de indivíduos ou grupos que em sociedades caracterizadas por contradições e desigualdades são múltiplos e contrastantes.

“Vozes diversas ecoam nos signos e neles coexistem contradições ideológico-sociais entre o passado e o presente, entre várias épocas do passado, entre os vários grupos do presente, entre os futuros possíveis e contraditórios” - escreve Valdemir Miotello na sua leitura dos autores do círculo de Bakhtin (2005).

Citada pelo autor, a esfera ideológica faz parte da proposta do lingüista russo. Não se trata, contudo, daquela “velha” ideologia - a falsa consciência, nem de expressão de uma idéia qualquer, mas de expressão de uma tomada de posição determinada. Bakhtin, ao fazer uma reconstrução do problema de ideologia marxista, propõe colocar ao lado da ideologia oficial a ideologia do cotidiano, compreendendo a relação das duas como dialética. A ideologia do cotidiano é considerada como nascedouro mais primário da ideologia. Ela se constitui e renova num processo dinâmico de interação humana, isto é, num contato ininterrupto que se dá entre

indivíduos socialmente organizados no dia-dia. A acumulação de energias criadoras e de novas posições que se produz através de negociação de sentidos, no que concerne à ideologia do cotidiano, reflete nas revisões parciais ou totais dos sistemas ideológicos oficiais. Nas palavras do autor:

Todo signo, como sabemos, resulta de um consenso entre indivíduos socialmente organizados no decorrer de um processo de interação. Razão pela qual *as formas do signo são condicionadas tanto pela organização social de tais indivíduos como pelas condições em que a interação acontece*. Uma modificação destas formas ocasiona uma modificação do signo (Ibid.: 44).

Interessada em apreender a mudança ou mudanças que acontecem no campo e as modificações do próprio bem vivo após os atos de premiação, titulação e/ou nomeação nacional e internacional, analiso nesse trabalho as condições sociais e a posição social dos seus detentores, as interações entre os indivíduos e grupos de detentores, entre os grupos e as instituições contempladoras, entre os grupos e pesquisadores, e por fim, entre os grupos e a sociedade local.

Ao último par, dedico uma atenção dobrada por suspeitar que as sociedades latino-americanas continuam assombradas por “males de origem”, como: patrimonialismo, clientelismo, ideologia do favor e outras formas de parasitismo e esses, do mesmo modo que a colonialidade, são, frequentemente, reproduzidos em escala local, entre os iguais. Mariza Veloso adverte (2006: 445): “(...) mesmo com o processo de democratização e modernização da sociedade brasileira, o poder local e sua capacidade de manipulação da tradição, da memória coletiva e da identidade local não podem jamais ser desprezados”.

Tomo o patrimônio intangível como o signo multi-significativo por responder às condições citadas abaixo:

Para que o objeto, pertencente a qualquer esfera da realidade, entre no horizonte social do grupo e desencadeie uma reação semiótico-ideológica, *é indispensável que ele esteja ligado as*

*condições sócio-econômicas essenciais do referido grupo, que concerne de alguma maneira às bases de sua existência material.* Evidentemente, o arbítrio individual não poderia desempenhar aqui papel algum, já que o signo se cria entre indivíduos, no meio social; *é portanto indispensável que o objeto adquira uma significação interindividual;* somente então é que ele poderá ocasionar a formação de um signo” (BAKHTIN, *Ibid.*: 45, grifos meus).

A exigência de adquirir o significado durante as relações entre os indivíduos é respondida pela própria definição do patrimônio imaterial citada no começo do texto. Um bem vivo é reconhecido como o patrimônio se um grupo o tiver como parte da sua identidade; se ele fizer o mesmo sentido para a história de diversos membros da mesma comunidade. A Bomba de Chota, apesar de não possuir um título formal de patrimônio, é tratada e reconhecida pela comunidade do Vale de Chota como tal.

Enquanto à ligação dos patrimônios imateriais com a existência material dos seus detentores, defendo a sua inseparação e mostro que sem uma condição econômica mínima, os produtores não alcançam à condição de cidadãos plenos e freiam a reprodução social do reconhecimento obtido.

“Nos países em desenvolvimento, onde as diferenças sociais são gritantes e a identidade nacional está fundada no orgulho coletivo das tradições, na riqueza simbólica do passado, o tema do ganho econômico e da melhoria de vida constitui uma grande mácula (*Ibidem*)” afirma Isabela Botelho.

A busca pelo auto-sustento a partir do bem produzido é a demanda dos próprios detentores, na sua maioria sujeitos empobrecidos. Ela é uma estratégia orientadora de várias atividades em ambos regimes estudados e, a meu ver, deve ser abraçada pelas políticas de salvaguarda. Por isso, entre outros, contesto a aplicação das políticas multiculturalistas no campo do patrimônio na América Latina e sustento que o único projeto que permitiria, nas sociedades latino-americanas, a reprodução social do reconhecimento, transformação social, empoderamento dos sujeitos em questão é o projeto decolonial e a abordagem intercultural das políticas de salvaguarda, vendo a descolonialização das relações sociais como uma condição para a reprodução social

do reconhecimento. Contudo, observo que a busca pela profissionalização ameaça a espontaneidade que caracteriza os momentos da produção e da apresentação dos bens, ou melhor, da sua vivência.

Ainda no teor de discussão sobre as condições materiais, toco na questão da exploração e da apropriação da qual parte emblemática constituem questões sobre direitos de autor e propriedade intelectual.

A formulação e a aprovação da *Recomendação Sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular* (1989) e, conseqüentemente, os avanços nessa matéria no seio da Unesco foram possíveis devido à separação das questões gerais de folclore, incluindo a compreensão do conceito, sua preservação e revitalização, do aspecto da propriedade intelectual das manifestações folclóricas e das tradições populares. Embora aceita pelos Estados-membros, a ideia da proteção do folclore sem considerar o ponto de vista do Direito de Autor, colocando-o fora do contexto comercial, foi inicialmente criticada e 20 anos depois tem se mostrado insuficiente. A demanda, cada vez maior, pela lei que proteja direitos coletivos vem da parte dos possuidores de recursos genéticos e de conhecimentos tradicionais, na sua maioria habitantes dos países em desenvolvimento. As bases de dados (registros) que estão sendo criadas constituem “forma de dificultar atos de apropriação indébita” (BELAS, 2001:199), mas a verdadeira preocupação é com a proteção jurídica, o elemento ausente nos decretos e planos de salvaguarda do patrimônio vivo.

Frente ao volume crescente da demanda, a *Assembléia Geral da Organização Mundial de Propriedade Intelectual* (OMPI), criou, em outubro de 2000, através do documento n.º. WO/GA/26/6, a *Comissão Intergovernamental (CIG) da OMPI sobre Propriedade Intelectual e Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e Folclore* (CIG) que tem como objetivo facilitar a comunicação intergovernamental acerca do assunto e criar disposições políticas, jurídicas e práticas de proteção dos recursos genéticos e conhecimentos tradicionais.

Nos casos estudados, a preocupação pelos direitos de autor confunde-se com orgulho de ter produzido algo digno de apreciação e apropriação. Definir o próprio sentido de noção de proteção e salvaguarda é o que falta às organizações dos detentores.

Segundo documentos elaborados pela CIG:

la “protección” en materia de P.I. puede distinguirse de “salvaguardia” o “preservación” del patrimonio cultural, que se refiere generalmente a la identificación, la catalogación, la transmisión, la revitalización y la promoción del patrimonio cultural tangible o intangible para garantizar su mantenimiento y viabilidad (OMPI, 2008).

A proteção, em sentido do sistema de Propriedade Intelectual, significa a proteção da criatividade intelectual e inovação contra seu uso não-autorizado.

Nas páginas da Convenção de 2003, “salvaguarda” é definida como identificação, documentação, preservação, mas também como valorização. Entre objetivos determinados no texto, encontramos: “a conscientização no plano local, nacional e internacional da *importância do patrimônio cultural imaterial e de seu reconhecimento*”.

Com a fala de mesmo teor, deparamo-nos no documento normativo brasileiro onde “O registro é, antes de tudo, *uma forma de reconhecimento e busca a valorização desses bens*, sendo visto mesmo como um instrumento legal” (IPHAN, 2006b:22, grifos meus). O reconhecimento, portanto, é visado como o “produto” principal do ato de nomeação. Ao proclamar um saber, um fazer ou um mestre como o patrimônio nacional ou uma obra-prima da humanidade ou ainda um tesouro humano, as instituições de renome e Estados objetivam dar visibilidade àquele bem e aos seus detentores e provocar sua valorização social, produzir um respeito, o reconhecimento da sua importância não somente para aquele grupo, mas para toda a nação ou até

humanidade.

Segundo Alencar (2010) não se trata somente do reconhecimento, mas também de uma recompensa. A recompensa, diríamos, pela exclusão institucional e social que esses bens e grupos têm sofrido em diversos níveis. Primeiramente, por serem expulsos da lista dos bens originários da identidade nacional e da riqueza cultural que até pouco tempo atrás (anos 90) se limitavam aos bens de “pedra e cal”. Segundo, pela exclusão social e econômica dos produtores dos bens imateriais que, na condição de artesãos, artistas populares ou tradicionais, têm sido colocados abaixo dos artistas eruditos, dos produtores da cultura de massa e dos intelectuais.

O objetivo dessa tese é examinar o potencial das políticas de salvaguarda para promover a mudança social. Em particular, investigar se o reconhecimento objetivado pelas instituições acontece. Busco entender: se e como acontece uma reprodução social do reconhecimento dentro do campo do patrimônio vivo? E caso aconteça, procuro saber, se ele tem o caráter simétrico em relação ao reconhecimento do patrimônio histórico e artístico? É pleno, isto é, simbólico e material simultaneamente?

Para lançar essas perguntas, baseio-me novamente nas observações de Pierre Bourdieu. Dessa vez, referentes à força dos atos de nomeação. O autor sustenta que quando legitimados por instituições e opinião pública, eles conseguem até (re)criar as coisas. Executados por especialistas, ganham reconhecimento universalizante quase que por regra e podem servir para a produção de uma nova ordem social. Sua força está associada, portanto, ao poder simbólico que, como nota Bourdieu (2007), se exerce com cumplicidade daqueles que estão sob sua influência. Nas palavras do autor:

É na medida e só na medida em que os atos simbólicos de nomeação propõem princípios de visão e de divisão objetivamente ajustadas às divisões preexistentes de que são produto, que tais atos têm toda a sua eficácia de enunciação

criadora que, ao consagrar aquilo que enuncia, o coloca num grau de existência superior (Ibid.: 238).

O reconhecimento que é a palavra-chave, o objetivo principal das políticas de salvaguarda é o conceito central desse trabalho. Ou melhor, um ponto de partida para a discussão sobre as políticas implementadas e um meio para a sua avaliação.

Vendo nas políticas de salvaguarda o modelo das políticas de reconhecimento de cunho multicultural, dedico uma parte desse trabalho à discussão das teorias de reconhecimento, a fim de aprender sua capacidade para a reprodução social do reconhecimento nas sociedades latino-americanas e no campo do patrimônio, em particular. Devido às evidências encontradas no campo, trago à discussão duas abordagens principais do termo reconhecimento: a da tolerância (TAYLOR, 1993) e a da dádiva (CAILLÉ, 2008). A constante discussão entre as duas é o reflexo das divergências entre os enunciados e a prática dessas políticas, entre a maneira como são pensadas e a maneira como são vivenciadas pelos sujeitos. Além disso, elas são alimentadas pelas contradições internas das instituições e das organizações dos detentores.

A minha reflexão teórica, que parte das teorias de reconhecimento, deságua no conceito de interculturalidade, entendido como a construção de relações entre grupos, práticas, lógicas e conhecimentos distintos, às vezes, porém não sempre, com o objetivo de confrontar e transformar as relações de poder e as estruturas e instituições que as mantêm, que naturalizam as assimetrias e desigualdades sociais (WALSH, 2010).

A minha busca pelo conceito é o reflexo do caminho percorrido durante o curso de doutorado. Já na primeira parte da pesquisa do campo, que teve lugar em novembro de 2008 no Recôncavo Baiano, evidenciou-se a insuficiência dos métodos usados no Brasil, de inspiração multicultural, apesar da sua inquestionável liderança em matéria de proteção e registro dos patrimônios na região. Visto que as deficiências encontradas tiveram a ver com a naturalização das desigualdades sociais e raciais, a desvalorização dos conhecimentos tradicionais e da organização social comunitária,

entre outros, as propostas e os conceitos elaborados por pensadores decoloniais pareceu-me uma inspiração e um caminho possível.

Depois da segunda estada entre os sambadores e as sambadeiras, nos meses de setembro a novembro de 2009, entrei em contato com a Universidade Andina Simón Bolívar, sede Equador, com o propósito de realizar a segunda parte do estudo junto ao Curso de Doutorado em Estudos Culturais Latinoamericanos, conhecido pelo seu aprofundamento em estudos pós-coloniais e da decolonialidade. Uma vez aprovada minha candidatura, passei no Equador os meses de julho a setembro. Na condição de pesquisadora associada, frequentei as aulas do segundo ano do curso e realizei a minha pesquisa de campo sobre as políticas patrimonialistas equatorianas e sobre a Bomba del Valle de Chota. Durante esse tempo, contei com a orientação da coordenadora do curso, especialista em tema da interculturalidade e coordenadora do Fundo Documental Afro-Andino, militante intelectual - Catherine Walsh.

O aprendizado da realidade equatoriana, bem como das teorias decoloniais, serviu para estabelecimento de uma comparação das práticas e viabilizou uma reflexão teórica com potencialidades políticas.

Uma reflexão, seguindo o pensamento de Homi K. Bhabha, que não se estrutura a partir do princípio binário de oposição de contrários: “nós” e “eles”, “oprimidos” e “opressores”, “colonizados” e “colonizadores” ou a partir da negação e do silenciamento da posição do outro. Pelo contrário, sem deixar de reconhecer a existência das oposições mencionadas e sem deixar de notar as históricas relações de poder e de exploração presentes nos mais diversos extratos do tecido social, ela busca, antes de uma negação, uma “negociação”.

Quando falo de *negociação* em lugar de *negação*, quero transmitir uma temporalidade que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios: uma dialética sem a emergência de uma História teleológica ou transcendente, situada além da forma prescritiva da leitura sintomática, em que os tiques nervosos à superfície da

ideologia revelam a “contradição materialista real” que a História encarna (BHABHA, 1994:51).

Com a negociação estabelecida entre os pontos de vista dos detentores do patrimônio e das instituições, busco produzir um discurso teórico capaz de escapar das armadilhas de sua condição de eurocêntrico e de se tornar instrumento de questionamento e combate, parafraseando as palavras de Bhabha. Isso sem esquecer que as instituições representam o Estado e seus especialistas e possuem uma rede ampla de divulgação do seu posicionamento, enquanto produtores dos bens imateriais, na sua maioria grupos subalternizados, estão fora da esfera política e deparam-se com o número reduzido de espaços representativos para divulgação das suas opiniões. Portanto, sem negar a posição dos que fazem as políticas, foco na posição dos que são por elas influenciados. Consequentemente, examino mais espaços públicos, nos quais as políticas de salvaguarda são postas em prática e se modelam as identidades, demandas e estratégias, que a esfera política, tão pouco alcançável pelos grupos detentores.

Entendo aqui o subalterno como marginalizado, sem a voz, porém, historicamente orientado, politicamente ativo, heterogêneo, fronteiriço. A condição subalterna dos sujeitos produtores dos patrimônios imateriais vejo de duas maneiras: em termos de hierarquia cultural e de desigualdade social.

A primeira tem a ver com a mencionada anteriormente oposição patrimônio histórico versus cultura popular, dada, durante séculos, como inferior e, no caso do Brasil, ausente da política federal de preservação do patrimônio por um longo tempo. O enfoque das ações de preservação iniciou-se na década de 30 e foi direcionado apenas à dimensão material do patrimônio, mais detalhadamente, aos monumentos e edificações que fazem referência à cultura erudita e europeia.

A segunda é um reflexo (inseparável) dessa dualidade, empregado à divisão social. Uma leitura atenta das listas dos bens imateriais registrados ou reconhecidos como patrimônio nacional pelos países latino-americanos indica os subalternos internos como maiores possuidores e reprodutores desses bens, entre eles: comunidades negras, povos indígenas, mulheres, isto é, classes desfavorecidas, inferiorizadas e

empobrecidas.

Pensei a comparação proposta no estudo a partir de dois momentos: macro e micro. O macro compreende a comparação de duas formas distintas com quais os estados brasileiro e equatoriano tratam o patrimônio imaterial.

Equador possui políticas emergentes no campo do patrimônio cultural, suas instituições são recém-reestruturadas e ainda buscam especialização definitiva. A presença do estado nas comunidades produtoras de cultura popular é rara e as políticas e os programas direcionados aos sujeitos produtores e/ou bens imateriais restringem-se a poucas iniciativas pontuais de *Ministerio de Cultura* e a construção de uma base de dados com registros de bens patrimoniais da cultura nacional. Desde 2008, com a declaração do caráter plurinacional e intercultural do estado equatoriano, o discurso sobre a necessidade de inclusão dos bens das culturas negra e indígenas tem tido mais forte e frequente.

Brasil, por sua vez, é um país onde o Estado possui presença forte nas comunidades produtoras com suas políticas de salvaguarda bastante avançadas que se originam na década de 30. Desde o ano 2000, o IPHAN tem desenvolvido a política de inventário, registro e salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial. Segundo dados do instituto<sup>3</sup>, há 58 inventários realizados e 25 registros completados<sup>4</sup>. Além do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, os sujeitos produtores podem contar com outros programas de apoio a cultura, como Cultura Viva. Além disso, os esforços brasileiros referentes à definição do conceito do patrimônio cultural imaterial, bem como à sua inclusão nas políticas de salvaguarda do patrimônio cultural ganharam reconhecimento internacional e fizeram dele um líder na região.

Portanto, pelas diferenças em: engajamento internacional no tema, experiência no assunto e quantidade de práticas exercidas entre dois países, esse estudo, no nível macro, pode ser definido como estudo orientado pelas diferenças.

---

<sup>3</sup> Dados da página do instituto com última atualização feita em 19 de janeiro de 2010.

<sup>4</sup> Veja no anexo a lista completa dos bens registrados.

Nesse plano, minha pesquisa foi documental, com uma ampla consulta na rede e entrevistas realizadas junto às instituições públicas em ambos os países<sup>5</sup>.

No plano micro, na minha escolha de casos, tive o cuidado e a preocupação de selecionar duas expressões culturais parecidas. A opção pelo Samba de Roda e Bomba del Chota deve-se, portanto, a suas semelhanças de origem histórico-racial, de classe social, de caráter, bem como à representatividade dos gêneros musiciais para a comunidade afro-descendente em cada país. A diferença crucial para o nosso estudo entre os dois é a quantidade de titulações recebidas e advindas disso intervenções, modificações e influências. Enquanto Bomba del Chota foi inventarizada, o que constitui em uma curta descrição geral para o banco de dados do *Instituto Nacional del Patrimonio Cultural*, Samba de Roda foi honrada com a premiação da Unesco e nomeada o Patrimônio Nacional Brasileiro, entrando assim no programa de salvaguarda que, além do plano de ações, previnha apoio do Iphan em gestão da sede e dos recursos recebidos, bem como participação em outros programas e projetos do Estado.

O trabalho está dividido em três capítulos que se utilizam, simultaneamente, das teorias e das análises de dados levantados durante a pesquisa de campo.

No primeiro capítulo discuto o conceito do reconhecimento, suas origens e compreensão dentro das ciências sociais, bem como as políticas de reconhecimento, suas implicações, objetivos e limites, estando em diálogo constante com as políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial que sustento terem como objetivo principal a produção social do reconhecimento.

Depois de um levantamento histórico-teórico, apresento as ferramentas de reconhecimento implantadas pelo Brasil e Equador, inspiradas na discussão e nas conquistas internacionais, e descrevo os processos de nomeação ocorridos no caso de Samba de Roda do Recôncavo Baiano.

---

<sup>5</sup> Veja anexo 5 para a lista das instituições, grupos musiciais e pessoas entrevistadas.

No segundo capítulo trato sobre a distribuição do reconhecimento produzido dentro dos regimes culturais estudados e busco nomear os tipos de reconhecimento encontrados. Observo as relações entre agentes do campo e, utilizando-me da descrição de duas festas, comparo a atenção dada ao samba e à bomba pelo poder local, pelas elites locais e pela comunidade. Em seguida, verifico a (in) suficiência da política brasileira de salvaguarda na base dos relatos e das histórias de vida dos sambadores e das sambadeiras.

Em resultado desse exame, recorro às noções de colonialidade e colonialidade interna que me ajudam na compreensão das relações entre os atores do campo e na busca por uma nova opção teórica para a situação encontrada.

O terceiro capítulo dedico ao conceito de interculturalidade, compreendido como a construção de relações entre grupos, práticas, lógicas e conhecimentos distintos com a visão de levar ao confronto e à transformação das relações de poder e das estruturas e instituições que as mentêm; as mesmas que naturalizam as assimetrias e desigualdades sociais.

Minha discussão está dividida entre a interculturalidade crítica, o ponto de reflexão de diversos pensadores da decolonialidade, e a formal ou ainda integracionista, isto é, aquela praticada pelo Estado equatoriano. Para concluir, apresento dados que constata a existência da colonialidade, bem como da colonialidade interna no Equador e confirmam, ao mesmo tempo, avanços da sociedade equatoriana em debater e pôr em prática as ações que visam o fortalecimento e o empoderamento das comunidades negras e indígenas, até há pouco excluídas dos espaços decisórios.

## **CAPÍTULO 1**

Nessa parte da tese discuto o conceito do reconhecimento, suas origens e compreensão dentro das ciências sociais, bem como as políticas de reconhecimento, suas implicações, objetivos e limites, estando em diálogo constante com as políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial que sustento terem como objetivo principal a reprodução social do reconhecimento.

Depois de um levantamento histórico-teórico, apresento as ferramentas de reconhecimento implantadas pelo Brasil e Equador, inspiradas na discussão e nas conquistas internacionais, e descrevo os processos de nomeação ocorridos no caso de Samba de Roda do Recôncavo Baiano.

## 1.1 RECONHECIMENTO NA TRADIÇÃO SOCIAL

O que significa ser reconhecido? Qual a relação entre o reconhecimento e a identidade? Como se estabelece o valor social dos indivíduos e das coletividades? Quais são os limites do multiculturalismo? - essas são algumas das questões abordadas pelos teóricos contemporâneos da luta pelo reconhecimento e autores, que em outras teorias sociais, abordam os conceitos da diferença, da desigualdade e do valor social. Essas questões, orientadas para as coletividades, os grupos culturais e detentores de patrimônio imaterial especificamente, constituem a base para a nossa compreensão das políticas do reconhecimento, seus benefícios, limites e dificuldades.

Na raiz de todas as reflexões sobre o reconhecimento encontra-se a dialética do Senhor e do Escravo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Segundo Taylor (1993), foi a partir dela que o conceito de reconhecimento ganhou importância e tomou força com que se apresenta nos dias de hoje. Na tradição da filosofia Hegeliana, o reconhecimento significava uma relação ideal de reciprocidade, dentro da qual, cada sujeito via o outro como igual e distinto de si mesmo. Essa relação, constitutiva para a subjetividade, implicava a construção do indivíduo somente em virtude do reconhecimento pelo outro sujeito.

O renascimento das teorias de luta pelo reconhecimento que atualmente estamos vivendo deve-se, em grande parte, ao citado filósofo político canadense Charles Taylor, ao sociólogo e filósofo social alemão Axel Honneth e à cientista política norte-americana Nancy Fraser. Todos eles re-trabalham, cada um a seu modo, as ideias originais hegelianas, intercalando-as com inspirações distintas e buscando respostas às questões de diversa ordem. Taylor, que será o nosso interlocutor principal, realiza uma tarefa de fundamentação filosófica e histórica da tese do reconhecimento social como vínculo fundamental e mais básico entre os indivíduos. Honneth, mais fiel ao legado hegeliano, procura “sociologizar” a sua teoria e aproximá-la à investigação empírica.

No livro *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais* (2003), ele trabalha os primeiros escritos de Hegel, assim chamados trabalhos da juventude de

Jena, e partindo de três etapas de reconhecimento colocados pelo autor - o amor, o direito e a solidariedade - define a estrutura das relações sociais de reconhecimento. Nancy Fraser, por sua vez, foca na análise dos movimentos sociais, suas lutas políticas específicas e numa perspectiva dualista postula uma relação intrínseca dos paradigmas do reconhecimento e da distribuição para a existência da justiça social: “(...) *justice today requires both redistribution and recognition. Neither alone is sufficient*” (FRASER, 2003:9).

Ao longo da discussão, volto a algumas colocações de Honneth e Fraser do seu diálogo *Redistribution or recognition?*, por agora, entretanto, utilizo de dois textos que me são úteis na busca pelas respostas às questões colocadas: *A política de reconhecimento* (1993) - o texto mais importante e influente de Charles Taylor sobre o multiculturalismo e no artigo de Alain Caillé, intitulado *Reconhecimento e sociologia* (2008), no qual o sociólogo francês realiza uma reinterpretação do pensamento dos clássicos de ciências sociais em termos de teorias do reconhecimento.<sup>6</sup> Ambos os textos começam frisando a importância que as teorias de luta pelo reconhecimento e políticas de reconhecimento ganharam no mundo atual. Segundo Taylor, a sua popularidade deve-se ao fato que muito da vida social e política moderna gira em torno das questões do reconhecimento. O sociólogo francês compartilha esta observação – elas “estão em consonância com os novos tempos” (2008:152) e acrescenta: “elas [as teorias da luta pelo reconhecimento] parecem indicar o caminho para uma ultrapassagem efetiva da oposição individualismo e holismo” (Idem., grifos meus), a principal linha de divisão dentro da tradição sociológica.

A reconstrução histórico-filosófica do discurso de reconhecimento feita por Taylor traz, entre outras, referências aos pensamentos de Rousseau e de Herder<sup>7</sup>. Segundo o autor, os dois contribuíram, significativamente, para o desenvolvimento da noção de autenticidade que, junto ao ideal de dignidade, surgiu com o declínio da sociedade

---

<sup>6</sup> A minha discussão apresenta aportes gerais das teorias de reconhecimentos dos autores citados e foca nas questões que convergem com as políticas de salvaguarda de patrimônio imaterial, tais como: identidade, diferença e desigualdade. Para uma análise mais completa do pensamento de Taylor, Honneth e Fraser e seus debates, veja: MATTOS, 2006.

<sup>7</sup> Mais sobre a contribuição de Herder em: TAYLOR, Charles: A importância de Herder em: *The ethics of Authenticity*, 1991. Para saber mais sobre a reconstrução filosófica, veja: TAYLOR, Charles: *As fontes do self: A Construção da Identidade Moderna*, 1997.

hierárquica e reformulou a compreensão do reconhecimento. A partir daí, o que é valorizado não são as características que me igualam aos outros, mas aquilo tudo que tenho de particular em mim - minha maneira específica de ser. Ser autêntico e estar em contato com suas próprias intuições morais ganha uma importância ímpar. Herder aplicou essa concepção de originalidade, tanto em nível do indivíduo, como do povo detentor de uma cultura. “Tal como os indivíduos, (reproduz Taylor as ideias de Herder), um *Volk* deve ser verdadeiro para consigo mesmo, isto é, para com a sua própria cultura” (1993: 51).

As ideias da autenticidade e da originalidade foram enriquecidas, na metade do século, pelo pensamento de existencialistas, tais como: Jean Paul Sartre, Franz Fanon e Simone de Beauvoir. A discussão sobre o reconhecimento, lançada por eles, focalizava a questão da inferiorização e da naturalização da diferença. Esses intelectuais e militantes avançaram na compreensão do conceito e na elaboração da teoria do reconhecimento na medida que ampliaram sua compreensão sobre categorias de gênero e raça. Além de representarem e darem voz aos subalternos e colonizados, pronunciaram luta política e armada pelo reconhecimento de seus direitos.

As escritas revolucionárias de Fanon<sup>8</sup> têm para o nosso caso um significado maior do que simples antecedente. Suas ideias sobre relações entre colonizadores brancos dominantes e colonizados negros subjugados e identidades depreciativas e negativas dos negros construídas a partir delas são uma evidente fonte de inspiração para análises de Taylor a respeito do reconhecimento errôneo. Condensando a tese de Fanon numa frase, diríamos: Numa sociedade na qual um grupo é subalternizado pela diferença de cor, raça, etnia, gênero, opção sexual etc. e a ideia da sua condição inferior é constantemente reforçada para a consolidação da hegemonia dos dominantes, é praticamente impossível mudar o quadro e fazer com que esse grupo construa uma imagem positiva de si.

A tese principal de Taylor é que a nossa identidade é moldada, em grande parte, pela existência do reconhecimento ou pela falta dele. “O não reconhecimento, ou o

---

<sup>8</sup> Veja, especialmente,: *Os condenados da terra*, 2002 (1961).

reconhecimento incorreto [...] podem ser uma forma de agressão” no sentido de reduzir a pessoa a uma imagem restringida (Idem.: 45). Segundo o autor, a nocividade de tal agressão radica em, além de projetar uma imagem de inferioridade da pessoa, contribuir para que ela adote essa imagem diminuída. A introjeção da inferioridade causa baixa auto-estima e impressão da incapacidade, impossibilitando a ação do indivíduo quando surgem oportunidades, quando os obstáculos institucionais são superados. Os efeitos nefastos do não-reconhecimento ou do reconhecimento errôneo são gerados na esfera particular e pública. O indivíduo que não se enxerga digno de respeito e admiração não tem coragem nem atitude para qualquer espécie de participação pública. Além do mais, com o passar do tempo, ele não visa mais a ser reconhecido, não busca mais agir para fazer sentido a si mesmo e aos outros.

Além disso, os ecos da tese fanoniana encontram-se na questão da constituição das identidades. Taylor afirma que a formação da identidade se dá em relações dialógicas que a pessoa estabelece com os outros e diretamente depende delas. Segundo o autor, a capacidade de entendimento e definição de identidade está ligada à aquisição de linguagens humanas de expressão. Entende-se a linguagem num sentido amplo que inclui não somente a fala, mas também modos de expressão, gestos, a arte, o amor etc. O aprendizado dessas linguagens acontece, dialogicamente, através dos *outros-importantes* e em relações com eles. Mesmo quando rompemos com as ideias de nossos outros significativos, ainda assim, estamos dialogando com eles. Entretanto, o autor afirma: “precisamos das relações [com os outros-importantes] para nos realizarmos, mas não para nos definirmos” (Idem.: 53, grifos meus) e lembra que outros podem formar e deformar, no decurso da relação, a nossa identidade.

À luz desses parágrafos fica claro que a luta pelo reconhecimento é, entre outras, a luta pela formação da identidade sua ou até pela conservação do seu estado. As análises feitas por Taylor destinavam-se aos indivíduos, mas as mesmas ideias podem ser lidas pelo prisma dos grupos produtores dos patrimônios imateriais, pois como afirma Alain Caillé, nas lutas pelo reconhecimento, misturam-se reconhecimento individual e reconhecimento coletivo. Os sujeitos em toda sua diversidade, nas modalidades variáveis de indivíduos, membros de grupos, cidadãos, devotos etc. intervêm, simultaneamente, na mesma ação social. Mais ainda, essas faces do sujeito

representam, frequentemente, interesses, reivindicações e demandas complementares e contraditórias ao mesmo tempo.

Para explicar essa complexidade descrita por Caillé, recorremos a Amartya Sen (2007) e sua tese sobre as identidades múltiplas. O autor indiano afirma que, além de sermos diferentes, cada um a sua maneira, somos também “*diversely different*”. Dito em outras palavras, cada pessoa possui diversas identidades definidas a partir das categorias existentes no mundo diversificado em que vivemos. Dependendo da nossa filiação, podemos nos definir a partir das categorias de: religião, opção sexual, profissão, opção política, etnia, língua, nacionalidade, grupo cultural, movimento social etc. Uma pessoa pode, facilmente, pertencer a diversos grupos, descobrir sua autenticidade em diálogo com pessoas radicalmente diferentes e até identificar-se com as categorias contrastantes. Reivindicações e demandas contraditórias fazem parte desse universo emaranhado.

## 1.2 RECONHECIMENTO E PRÁTICA POLÍTICA

O levantamento histórico realizado por Taylor resultou em afirmação que a preocupação com a categoria reconhecimento surgiu com a modernidade: “A democracia introduziu a política de reconhecimento igualitário”, chamada de política de universalismo - “um cabaz idêntico de direitos e imunidades” (TAYLOR, 1993: 58) para todos os sujeitos, cidadãos. Com a crescente importância das identidades e da singularidade postulada pelas pessoas, grupos étnicos, minorias sexuais etc. a política de reconhecimento tomou o rumo à diferença, criando um segundo significado para as políticas de reconhecimento – a política de diferença que implica o reconhecimento “da singularidade que [até então] tem sido ignorada” (Ibid., grifos meus). Desde então, a política de reconhecimento pode ser embasada no princípio da igualdade ou no princípio da diferença o que pode causar certa desordem. As políticas de reconhecimento elaboradas atualmente podem estar embasadas em duas concepções contraditórias. Mais ainda, Nancy Fraser chama a nossa atenção para os casos que se afirmam em ambos os princípios e, com isso, tornam a análise da situação ainda mais complexa. São os casos de movimentos que envolvem a questão de gênero ou de raça<sup>9</sup>. O movimento negro, por exemplo, deve lutar contra a inferiorização da sua cultura, reivindicando o seu valor igual à cultura dominante, porém, enfatizando ao mesmo tempo a sua especificidade. Além disso, os negros devem lutar contra a divisão do trabalho assalariado entre as ocupações domésticas, braçais que são mal pagas, predominantes entre a população negra e ocupações técnicas, administrativas, bem remuneradas que são características da população branca.

Com isso, Fraser mostra que a raça é a diferenciação baseada não somente em padrões culturais, contaminados pelos estereótipos, mas também diferenciação baseada na política e na economia. Segundo ela, a injustiça econômica está ligada à injustiça cultural e vice-versa: “Two-dimensionally subordinated groups suffer both maldistribution and misrecognition in forms where neither of these injustices is an indirect effect of the other, but where both are primary and co-original” (FRASER, 2003:19).

---

<sup>9</sup> A característica de dupla dimensão “two-dimensionality” é para Fraser uma norma entre os grupos subordinados, sendo os casos de gênero e raça mais evidentes (FRASER, 2003: 16-26).

Como remédio para a injustiça econômica, a autora propõe algum tipo de mudança na estrutura político-econômica. Como medidas nesse sentido, ela pensa em: redistribuição de renda, reorganização do trabalho ou sujeição de investimentos à tomada de decisões democráticas. O remédio para a injustiça social visa em algum tipo de mudança cultural, por exemplo: reavaliação positiva de identidades discriminadas, valorização da diversidade cultural, transformação dos padrões sociais. Todas essas estratégias, a autora divide em duas categorias: de afirmação e de transformação. As medidas afirmativas tendem a atingir os resultados indesejados e a corrigi-los. As medidas transformativas, por sua vez, têm por objetivo corrigir a estrutura que produz os resultados indesejados.

A tese principal de Fraser é que as questões de reconhecimento são, indevidamente, associadas apenas às lutas culturais por proteção à identidade grupal, deixando de lado a necessária problemática da redistribuição. A proposta dela é, portanto, um dualismo de perspectiva com o qual ela aspira avaliar analiticamente as demandas por reconhecimento e distribuição, sem tem que isolar alguma das duas dimensões. A autora insiste que a separação é apenas analítica, uma vez que a economia e a cultura estão totalmente conectadas:

As we shall see, economic ordering is typically institutionalized in markets; cultural ordering may work through a variety of different institutions, including kinship, religion, and law. In all societies economic ordering and cultural ordering are mutually imbricated (Ibid.: 50)

e faz a crítica ao multiculturalismo “*mainstream multiculturalism*” afirmando que suas abordagens deixam intocadas as estruturas de classe que estão por trás do não-reconhecimento de minorias<sup>10</sup>.

Outro ponto em que Fraser diverge de Taylor e de Honneth é a questão da definição do reconhecimento. Enquanto Taylor e Honneth definem o reconhecimento como a

---

<sup>10</sup> Além de criticar o multiculturalismo pela sua abordagem culturalista, Fraser afirma que os pós-estruturalistas, tais como Judith Butler ou Iris Young, que rejeitam as distinções entre economia e cultura, postulando seu total entrelaçamento, não são capazes de resolver questões, nas quais essas duas dimensões se contradizem.

questão de auto-realização, uma condição para a formação e o desenvolvimento de uma identidade positiva, Fraser propõe entendê-lo como a questão de justiça.

Para entendermos bem essa distinção, citaremos uma resumida e excelente comparação das fontes da moralidade em Kant e Hegel, elaborada por Patrícia Mattos na sua tese de doutorado. Mattos escreve:

Kant constrói os pressupostos da razão fundamental na idéia de que a característica central dos seres humanos é possuírem um potencial comum de racionalidade. A partir disso, ele criou os pressupostos da razão prática, no qual as ações são justificadas e validadas pelo seu caráter universalista. Explicando melhor, qualquer sujeito moral agiria tendencialmente do mesmo modo, pela generalização do imperativo moral obtido a partir do seu monólogo interior. Assim, exercer a minha liberdade até o limite da liberdade alheia – na realidade um rephraseamento da conhecida máxima cristã – seria algo que qualquer pessoa de posse da razão elementar poderia fazer. Existem imperativos da razão que comandam as ações humanas e que estariam internalizados no sujeito moral.

Hegel, ao contrário, defende que a circunstância primordial do sujeito moral é a de que ele está, desde sempre, “situado” dentro de um contexto ético maior que o define, em grande medida, também como ator moral. A teoria do reconhecimento desenvolvida por ele (...) tem por objetivo exatamente mostrar que todo processo de interação é constituído pelo reconhecimento mútuo e que todos os conflitos estão baseados na violação desse consenso que fundamenta acordos intersubjetivos. A evolução dos indivíduos e da sociedade se dá na medida em que esse reconhecimento se amplia e permite novas formas de individuação e inclusão social. (MATTOS, 2006: 167)

Sintetizando, para Kant, a moralidade emerge do monólogo do sujeito baseado nos imperativos da razão. Para Hegel, por sua vez, a fonte da moralidade está nos acordos intersubjetivos embasados no reconhecimento mútuo dos sujeitos.

Voltando à discussão, Taylor e Honneth, como neo-hegelianos, enxergam o reconhecimento errôneo ou o não-reconhecimento em termos de subjetividade debilitada e danificada. Nas palavras de Honneth: “[D]enial of recognition (...) is injurious because it impairs (...) persons in their positive understanding of self – an understanding acquired by intersubjective means” (HONNETH *apud* FRASER, 2003: 28). Portanto, ambos autores entendem a injustiça em termos éticos, como déficit da capacidade subjetiva para se conseguir “vida boa”.

Ao contrário disso, a autora estadunidense, seguindo a tradição kantiana, busca explicar a categoria do reconhecimento de acordo com um padrão universal de justiça, aceito por todos. A partir do pressuposto de igual valor do ser humano, compreende o reconhecimento errôneo como um ato de injustiça que impede o sujeito de ter uma participação plena na vida social. Citando a autora, o não-reconhecimento:

(...) constitutes an institutionalized relation of subordination and a violation of justice. To be misrecognized, accordingly, (...) is rather to be constituted by institutionalized patterns of cultural value in ways that prevent one from participating as a peer in social life. (...) then, misrecognition is relayed not through deprecatory attitudes or free-standing discourses, but rather through social institutions (FRASER, 2003: 28).

Citando exemplo dado pela autora: um indivíduo branco é visto como pessoa que obedeça às leis enquanto um negro é taxado como fora da lei, perigoso, violento e, empacotado na classe dos desvalorizados, perde diversas oportunidades de interação social.

Partindo daí, a autora elabora um modelo de reconhecimento que chama de modelo de reconhecimento embasado em *status* social – “*status model of recognition*”. Em busca da desinstitucionalização dos padrões de valores culturais presentes, que impedem a

participação igual de todos na vida social, e de sua substituição pelos padrões que permitam a participação igualitária, ela propõe a participação paritária. É importante citar o que Fraser coloca como vantagens conceituais do seu modelo sobre a proposta de Taylor e Honneth<sup>11</sup>.

Primeiramente, no entender da autora, o modelo de reconhecimento embasado em *status* social permite justificar as lutas pelo reconhecimento como moralmente obrigatórias, pois a demanda é feita de acordo com os critérios universais da razão e não seguindo um valor ético ou de auto-realização que no mundo moderno são plurais.

Em segundo lugar, o fato que o não-reconhecimento é visto em termos de subordinação de *status* permite colocar “o errado” em relações sociais e não em relações individuais, inter-subjetivas. Por não tratar as demandas por reconhecimento como questões éticas, mas, sim, como a violação de justiça, facilita a integração de lutas por reconhecimento com as lutas por distribuição de recursos e riquezas.

Sendo assim, fica claro que o modelo de Fraser é pensado não somente a partir dos movimentos sociais, mas também quase exclusivamente para eles. O caso das políticas de salvaguarda não se encaixa no modelo, pois atua através de programas e planos de ação e recomendações e não com leis de garantia de direito. O reconhecimento do bem imaterial como patrimônio nacional não constitui um direito legal garantido pelo sistema judicial, além de ter, no caso do Brasil, a validade de 10 anos condicionada ao cumprimento do plano de salvaguarda elaborado, em princípio, em conjunto entre os detentores do patrimônio e o IPHAN.

Além disso, é difícil não concordarmos com a afirmação de Caillé de que: “(...) é duvidoso que o Direito seja suficiente para produzir o reconhecimento desejado” (CAILLÉ, 2008:156). E não falamos tanto sobre o sentimento de reconhecimento produzido nas pessoas contempladas no ato, senão no restante da sociedade. A questão fundamental para os nossos casos é: um ato de reconhecimento seria capaz de

---

<sup>11</sup> Colocamos: “o modelo de Taylor e Honneth” para fins de facilitar a leitura e a compreensão do argumento, sabendo das divergências existentes entre os pensamentos dos dois autores. Entretanto, a posição em questão discutida no momento é, como já mostrado, compartilhada por eles.

redefinir as relações sociais? Em quais direções esse ato deve proceder para ter a força de produzir os novos sentidos e transformar as relações existentes, redefinir os padrões de valores? Enfim, os métodos utilizados no Brasil e no Equador possuem esse potencial? Antes de me direcionar a análise dessas questões chave, teço algumas considerações a mais a respeito da proposta de Nancy Fraser.

Ainda sobre a base do seu modelo, isto é, a compreensão do reconhecimento em termos da teoria da justiça e, com isso, a postulação da racionalidade universal e de um padrão de justiça aceito por todos, parece-nos inadequada para as sociedades latino-americanas que, cada vez mais cientes da sua diversidade, caminham rumo ao pluralismo jurídico<sup>12</sup>.

No entanto, reconheço a importância dada pela autora à necessidade de estabelecimento das novas normas de participação igualitária. Porém, o método de participação paritária parece-me insuficiente para a realização dessa obra. Utilizando dos conceitos da própria Fraser, a participação paritária está mais próxima a uma “medida afirmativa”. Para se chegar ao estabelecimento das novas normas e valores, é indispensável uma “medida transformativa”, isto é, uma reestruturação da sociedade bem mais profunda e ampla que agisse, tanto na esfera pública, como no espaço público. Sendo o primeiro tomado como “o universo discursivo onde normas, projetos e concepções de mundo são publicizadas e estão sujeitas ao exame e debate público” e o segundo “como o campo de relações situadas fora do contexto doméstico ou da intimidade onde as interações sociais efetivamente têm lugar” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2011:12).

No que tange ainda aos pontos de contato entre o pensamento de Fraser e as políticas de salvaguarda, vale a pena lembrar o enfoque dado pela autora na esfera da subordinação político-econômica e as atividades de cunho econômico aplicadas no plano de salvaguarda do Samba de Roda. Atividades essas, importante mencionar, vão ao encontro das expectativas dos detentores dos bens, cujas demandas e ações

---

<sup>12</sup> Mais sobre a questão em: WALSH, Catharine: Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico em: SALGADO, Judith (org.): Justicia Indígena: Aportes para un debate, 2002; VERDUM, Ricardo (org.): *Povos indígenas, Constituições e Reformas Políticas na América Latina*, 2009; DE SOUSA SANTOS, Boaventura: *O Discurso e o Poder: Ensaio sobre a Sociologia da Retórica Jurídica*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988.

descrevo na II parte do texto, junto a análise sobre a validade das respostas dadas pelas instituições para a produção social do reconhecimento.

Por fim, gostaria de citar rapidamente algumas observações a respeito das teorias do reconhecimento e das políticas de reconhecimento formuladas por Alain Caillé. Além das ideias já citadas, parecem-me enriquecedoras do debate suas pistas para uma teoria do valor social. A pergunta que o autor se coloca é: Em que consiste o valor social das pessoas visto que “Lutar para ser reconhecido não significa nada além do que lutar para se ver reconhecer, atribuir ou imputar um valor”? (CAILLÉ, *Ibid.*: 158).

Recorrendo às análises do jargão dos jovens franceses dos subúrbios, do caso da expulsão do jogador Zinedine Zidane da Copa do Mundo de 2006 e dos comentários que esse fato produziu entre os mesmos jovens, Caillé chega a conclusão que o elemento chave para se entender o reconhecimento é entender o conceito de gratidão. Na sua percepção: “Dar o reconhecimento não é apenas identificar ou valorizar, é também e talvez inicialmente provar e testemunhar nossa gratidão” (*Ibid.*) Essa afirmação leva o sociólogo francês ao campo do dom e contradom analisados por Mauss em *Ensaio sobre a dádiva* (1925). Conclusões trazidas pelo autor desse texto clássico das ciências sociais foram as seguintes:

Reconhecer é admitir que houve um dom, que somos devedores daquele que o fez e que permaneceremos interagindo com ele, convocados a dar quando chegada nossa vez. Reconhecer é, de certo modo, portanto, assinalar um reconhecimento de dívida, ou ao menos de dádiva. (...) Reconhecer uma pessoa é admitir seu valor social e lhe oferecer qualquer coisa em retorno. (*Ibid.*).

Uma das teses centrais do texto e certa resposta, embora ainda pouco satisfatória para o próprio autor, à pergunta colocada no começo é que o valor dos sujeitos sociais é medido, ou deveria ser medido, por meio de sua capacidade de dar. Tanto dom, como a potencialidade do dom, daquilo que somos capazes de oferecer aos outros, à

sociedade constitui o nosso valor social. E essa, como mostrou Marcel Mauss, implica reciprocidade.

Essa análise antropológica, rara entre tantas outras interessadas em questão normativa, em teoria da justiça, parece-me a mais esclarecedora e em muitos pontos próxima a proposta intercultural teorizada no Equador. A meu ver, a proposta mais harmonizada com a realidade dos países latino-americanos, com maior potencial de estabelecer uma ética planetária e com uma prática política bem definida.

Para completar a definição dada pelo autor, mais uma citação da sua análise e mais uma pista dada sobre o seu “tipo ideal” do reconhecimento. Em sua opinião, existem duas versões do discurso do reconhecimento:

A primeira, que permanece prisioneira de uma axiomática do interesse, apresenta o reconhecimento como um bem desejável, apropriável e redistributível. [Pelo menos almeja a redistribuição.] As teorias da justiça que pensam o reconhecimento nesses termos se expõem ao risco da auto-refutação e da recuperação pela valorização mercantil e jurídica na concorrência das vítimas. Parece desejável, portanto, participar da construção de um segundo tipo de discurso sobre o reconhecimento, que não o considera um objetivo de tipo instrumental, mas um alvo de sentido para os próprios olhos e os dos outros, desconectando provavelmente tal discurso das teorias da justiça. Nesta ótica, uma sociedade justa, ou mais simplesmente e mais plausivelmente, uma sociedade decente, não é aquela que distribui o reconhecimento, mas que contribui para que seus membros dêem valor aos próprios olhos e aos olhos dos outros, ou seja, uma sociedade que aumenta nos indivíduos a capacidade de doação. Recuperamos então, ligeiramente reformuladas e “maussizadas”, as teses centrais de Amartya Sen sobre o *empowerment*, que poderíamos traduzir como *capacitação* e, mais especificamente, como capacitação para a dádiva (CAILLÉ, Ibid.: 160).

### **1.3 RECONHECIMENTO NAS POLÍTICAS DE SALVAGUARDA**

As políticas de salvaguarda, na sua forma atual de ser, são, antes de tudo, formas de promover o reconhecimento. Seus objetivos principais são: dar conhecer à nação as expressões culturais e os saberes tradicionais que formaram a sociedade, que fizeram parte da história nacional e em certas regiões, entre alguns grupos étnicos, constituem referências identitárias. Em nome da diversidade e da igualdade étnica e cultural, os Estados reconhecem essas referências regionais, locais ou comunitárias como bens comuns, constituintes da cultura nacional e nomeiam-nas patrimônio da nação. A seguir apresentarei ferramentas que têm sido elaboradas e utilizadas para esse fim, começarei pela *Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular* da Unesco (1989).

### 1.3.1 INICIATIVAS DA UNESCO

Como citado na introdução, a Recomendação é fruto de estudos realizados a partir de encontros organizados em países de terceiro mundo, especialmente no México<sup>13</sup>, bem como reivindicações dos mesmos. Nela, a cultura tradicional e popular é definida da seguinte maneira:

Conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural, fundadas na tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos, e que reconhecidamente respondem às expectativas da comunidade enquanto expressão de sua identidade cultural e social. Seus padrões e valores são transmitidos oralmente, por imitação ou por outros meios. Suas formas compreendem, entre outras, a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os ritos, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes.

A base fundadora para as ações da UNESCO em relação ao patrimônio imaterial, a Recomendação prevê:

- a identificação dos bens produzidos, por meio de inventários e registros;
- a salvaguarda contra a influência da cultura industrializada e contra efeitos malignos da globalização;
- a conservação por meio de documentação, acesso aos dados, bem como o estudo de evolução e modificação;
- a difusão com vistas à sensibilização da sociedade;
- a proteção – definida como análoga à das produções intelectuais – mediante dispositivos semelhantes ao do direito autoral, com vistas à proteção da privacidade dos detentores da tradição e dos interesses dos pesquisadores (UNESCO, 1989).

---

<sup>13</sup> Conferência Mundial sobre Políticas Culturais, realizada no México em 1982, conseguiu redefinir/ampliar o conceito de patrimônio cultural: *“las obras de artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como también las creaciones anónimas surgidas del alma popular”*. Pela primeira vez, enfatizou-se a existência de obras materiais e não-materiais do patrimônio, fazendo referência à criatividade do povo, às línguas, aos rituais, à ciência, à literatura, entre outros.

Com o fim de estimular os governos e próprias comunidades locais a pôr em prática as recomendações - reconhecer, valorizar e preservar o seu patrimônio intangível - a Unesco criou titulação internacional concedida a manifestações da cultura tradicional ou espaços onde essas expressões culturais são regularmente produzidas<sup>14</sup>. Em 2001, 2003 e 2005, por decisão de um júri internacional, em resposta às candidaturas apresentadas, espaços e expressões de excepcional importância foram proclamadas Obras-Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade<sup>15</sup>, no total 90 bens titulados.

Outro programa das ações da UNESCO é Tesouros Humanos Vivos. Divulgado mais amplamente a partir de 1996 inspira-se nas experiência de apoio aos detentores de conhecimentos ou práticas tradicionais dos países orientais. Os objetos do programa são:

- preservação de tradições orais ameaçadas de desaparecimento, com apoio oficial às pessoas e grupos detentores mediante sua declaração “Tesouros Humanos Vivos”,
- reprodução e transmissão desses saberes às novas gerações. Para isso, os Tesouros contam com ajuda financeira para desenvolvimento das atividades, aquisição de materiais, equipamentos, seguro saúde, entre outros.

Em 2003, durante a 32ª Conferência-Geral da Unesco, foi proclamada *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível*. Vista como instrumento complementar à Convenção do Patrimônio Mundial, de 1972, que cuida dos bens tangíveis, idealiza as tentativas de contemplar toda a herança cultural da humanidade. No seu primeiro artigo, as finalidades do tratado são definidas em 4 pontos:

- a) a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial;

---

<sup>14</sup> Dentro das ações para a salvaguarda do patrimônio intangível, UNESCO tem diferenciado quatro programas distintos: 1) Idiomas/Línguas em Perigo; 2) Tesouros Vivos Humanos; 3) Música Tradicional; e 4) Proclamação de Obras-Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade (UNESCO 2004).

<sup>15</sup> Artigo 16 da *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível* cria *Lista Representativa do Patrimônio Intangível* e, simultaneamente, cessa a Proclamações de Obras-Primas. Ao mesmo tempo, a Convenção estabelece a inscrição na Lista de todas as Obras-Primas proclamadas até então.

- b) o respeito ao patrimônio cultural imaterial das comunidades, grupos e indivíduos envolvidos;
- c) a conscientização no plano local, nacional e internacional da importância do patrimônio cultural imaterial e de seu reconhecimento recíproco;
- d) a cooperação e a assistência internacionais (Unesco, 2003).

Quanto às funções dos estados partes, é sugerida a realização dos inventários, bem como: a adoção de uma política geral, a criação dos organismos competentes para a salvaguarda, a criação das instituições de documentação e das instituições de formação em gestão, o fomento de estudos e da pesquisa e por último, a adoção das medidas de ordem jurídica.

Além disso, o documento instiga um empenho de cada Estado Parte, por todos os meios oportunos, no sentido de:

- a) assegurar o reconhecimento, o respeito e a valorização do patrimônio cultural imaterial na sociedade, em particular mediante:
  - i) programas educativos, de conscientização e de disseminação de informações voltadas para o público, em especial para os jovens;
  - ii) programas educativos e de capacitação específicos no interior das comunidades e dos grupos envolvidos;
  - iii) atividades de fortalecimento de capacidades em matéria de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, e especialmente de gestão e de pesquisa científica; e
  - iv) meios não-formais de transmissão de conhecimento (Ibid.).

### 1.3.2 LIDERANÇA BRASILEIRA<sup>16</sup>

Podemos dizer que, enquanto México e Bolívia desempenharam papel importante na produção de conhecimento e na organização de eventos que levaram à formulação da Recomendação de 1989, o Brasil teve o mérito similar em relação à Convenção de 2003.

Em 1997, em comemoração aos 60 anos de sua criação, o Iphan promoveu o Seminário *Patrimônio imaterial: estratégias e formas de proteção* que resultou em elaboração e assinatura do documento chamado *Carta de Fortaleza*. O objetivo do seminário foi recolher subsídios que permitissem a elaboração de diretrizes e a criação de instrumentos legais e administrativos que possibilitassem identificar, proteger, promover e fomentar os processos e bens portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (Artigo 216 da Constituição). As propostas e recomendações elaboradas, bastante avançadas e ambiciosas, tiveram como destinatários o próprio Iphan, o Ministério da Cultura, o Conselho Nacional do Meio Ambiente e, amplamente entendidas, entidades públicas e privadas (A Carta de Fortaleza, 1997).

A preocupação com o aprofundamento da reflexão sobre o patrimônio imaterial, bem como com a criação de um instrumento jurídico apto para a sua preservação, levaram o plenário a formar uma recomendação sobre a formação de um grupo de trabalho no Ministério da Cultura, coordenado pelo Iphan e com a participação de membros externos.

Através da Portaria nº 37/98, o ministro da cultura, Francisco Weffort, acatou a recomendação dos signatários da *Carta de Fortaleza* e instituiu uma Comissão<sup>17</sup> e um Grupo de Trabalho “com a finalidade de elaborar proposta visando o estabelecimento

---

<sup>16</sup> Para a realização desse levantamento, conto, na sua maioria, com os documentos elaborados para e pelo Iphan, publicados na sua página web ou em forma de livros e revistas. Minhas tentativas de contato pessoal com técnicos do *Departamento de Patrimônio Imaterial* do Instituto não trouxeram informações adicionais.

<sup>17</sup> Integravam esse grupo Joaquim Falcão, Marcos Villaça e Thomas Farkas, membros do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, e Eduardo Portella, então presidente da Biblioteca Nacional. Também foi criado o Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial - GTPI, que reunia técnicos do Iphan, da Funarte e do MinC, para assessorar essa Comissão.

de critérios, normas e formas de acautelamento do patrimônio imaterial brasileiro” (Portaria nº 37, 1998).

Durante mais de um ano, o Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial (GTPI) realizou ampla pesquisa sobre experiências e legislações internacionais a respeito do patrimônio imaterial. O intuito foi o de identificar as formas de apoio e valorização mais recomendadas, assim como identificar dificuldades de cada uma delas (Relatório Final das Atividades da Comissão e do GTPI, 2000).

Trabalhos realizados resultaram no Decreto nº 3.551, assinado pelo presidente Fernando Henrique Cardoso no dia 4 de agosto de 2000. O decreto instituiu *Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial* - um instrumento de identificação e atribuição, por parte do Estado, do título de *Patrimônio Cultural do Brasil* a bens culturais imateriais presentes no território nacional e criava *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial* – PNPI, operacionalizado a partir de 2004.

Laurent Lévi-Strauss que, na qualidade de representante da Unesco, participou do seminário de Fortaleza, contribuindo indiretamente na confecção do decreto, escreveu:

(...) o decreto atende a [...], por um lado, inventariar, estudar e conservar [salvaguardar] e, por outro, oferecer reconhecimento social aos detentores desse patrimônio para que tenham reconhecida sua importância, convidando-os a perpetuá-los e transmiti-los às novas gerações que, por sua vez, terão tomado consciência de seu valor (LÉVI-STRAUSS, 2001:27, grifos meus).

Com isso, embasado nos instrumentos internacionais (Recomendação de 1989) e apoiado pela comunidade acadêmica (Comissão e GTPI), o Registro viabilizou a Constituição de 1988 no reconhecimento dos bens materiais e imateriais brasileiros. No âmbito legal, o Registro é equivalente ao tombamento, tendo três características próprias:

- o caráter coletivo do pedido,
- o caráter descentralizado da instrução do processo,

- o caráter transitório da inscrição.

Quer dizer, o Registro não almeja assegurar a integridade física do bem, por meio de fiscalização e procedimentos de conservação, mas busca assegurar sua continuidade, com base na produção de conhecimento, documentação, reconhecimento, valorização, apoio e fomento. A proteção e a conservação características para o tombamento são substituídas pelo conceito de salvaguarda.

Na definição do Iphan: “Salvaguardar um bem cultural de natureza imaterial é apoiar sua continuidade de modo sustentável. É atuar no sentido da melhoria das condições sociais e materiais de transmissão e reprodução que possibilitam sua existência”<sup>18</sup>.

De volta ao decreto, ele criou quatro Livros de Registro: dos Saberes, das Celebrações, das Formas de Expressão e dos Lugares. Entretanto, o Registro é o retrato de um momento. Devido ao caráter vivo dos bens imateriais, sua inscrição em um Livro Público deve ser reavaliada a cada dez anos, no máximo, a fim de que se possa acompanhar as adaptações e as transformações que o processo cultural opera nessas manifestações. Este reexame também é importante para o monitoramento e a avaliação dos impactos gerados pela declaração desses bens como patrimônio cultural do país (Iphan, 2006).

A exigência de apresentação dos pedidos coletivos para a nomeação, envolvendo, sempre que possível, a representação dos detentores dos bens em questão, e sendo, obrigatoriamente, acompanhados pela manifestação, busca averiguar a vivacidade e abrangência do bem e provocar o contato e a união dos produtores da mesma manifestação. “Uma vez recebidas pelo Iphan, essas propostas são avaliadas em caráter preliminar e, se julgadas procedentes, são encaminhadas para instrução do respectivo processo administrativo” (Ibid.:23).

Embora necessite da elaboração de um pedido e tenha por objetivo obtenção de um título, o Registro não é o fim em si. Pelo contrário, ele é o começo da relação assim estabelecida entre o bem e seus detentores e o Estado. Nele, está implicada uma série de ações organizadas em forma do Plano de Salvaguarda.

---

<sup>18</sup> Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br>, acessado em 21/09/2012.

O Registro parte do pressuposto de que cada bem cultural imaterial registrado deve ter um Plano de Salvaguarda específico, adequado às suas particularidades e necessidades. Um Plano de Salvaguarda geralmente envolve as seguintes ações:

- a) apoio à transmissão dos saberes e habilidades relacionados ao bem cultural;
- b) promoção e divulgação do bem cultural;
- c) valorização de mestres e executantes;
- d) melhoria das condições de produção, reprodução e circulação;
- e) organização dos detentores e de atividades comunitárias (Ibid.24).

Embasada nas informações levantadas durante o inventário, a formulação do plano é feita em parceria entre as instituições federais responsáveis (Iphan, MinC), instituições estaduais e municipais envolvidas (Superintendências Regionais do Iphan, secretarias de cultura) e organizações da sociedade, com destaque nos próprios detentores e suas organizações. O Registro prevê a supervisão e a participação ativa na execução do plano em fase inicial por parte dos representantes do poder público, que, ao longo do tempo, passam a gestão aos detentores e aos produtores do bem registrado. Essa descentralização e a busca pela parceria com a sociedade civil é uma das diretrizes anunciadas para anos 2003-2010 que tem orientado as políticas de salvaguarda. Outras são: sensibilização da sociedade, produção de conhecimento e documentação, promoção e difusão, apoio e fomento. Consideramos todas elas importantes na produção social do reconhecimento dos patrimônios registrados.

Até agora, o Iphan realizou 25 registros de bens imateriais, inscritos em Livros Públicos da seguintes maneira: Celebrações -5, Formas de Expressão - 9, Lugares -2, Saberes -9. Além disso, mais 20 bens estão com processos de registro em andamento. 8 pesquisas que geraram os registros de Patrimônio Cultural do Brasil resultaram em Dossiês – publicações distribuídas entre as instituições de ensino e a sociedade civil, disponíveis para o download na página do Instituto. Quatro Planos de Salvaguarda: Arte Kusiwa – Pintura corporal e Arte gráfica Wajãpi; Samba de Roda do Recôncavo baiano; Ofício das Paneleiras de Goiabeiras; Viola-de-Cocho, são dados como realizados pelo Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

Como mencionado anteriormente, junto ao *Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial*, o Decreto Presidencial 3.551/2000 instituiu *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial* - um conjunto de diretrizes que pretendem identificar, reconhecer, promover e criar “ações de salvaguarda” universais para o patrimônio imaterial e estratégias de apoio e preservação, por meio de parcerias com instituições dos governos federal, estadual e municipal, universidades, organizações não-governamentais, agências de desenvolvimento e organizações privadas ligadas à cultura, à pesquisa e ao financiamento. No entanto, somente em 2004 foram estabelecidas as diretrizes para o seu funcionamento.

Por meio dos Decretos 4.811/2003 e 5.040/2004, assinados pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, firmou-se a criação da unidade do Iphan responsável por executar e desenvolver a política para esta área - o Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI). “Esta criação era uma demanda antiga daqueles engajados nesta área, pois só a partir de uma maior autonomia e organização institucional que decisões efetivas poderiam ser tomadas em relação ao patrimônio imaterial” (ALENCAR, 2010:39).

Enfim, as iniciativas que têm sido tomadas desde o Seminário em Fortaleza e ferramentas elaboradas a partir das reflexões nele produzidas, colocaram o Brasil na posição de liderança regional em material de patrimônio imaterial, sua inventarização e salvaguarda.

Para isso, contribuíram também largo histórico que remete aos anos 20 e 30 e à pessoa de Mário de Andrade - pioneiro de uma concepção ampla e diversificada de patrimônio cultural e de sua documentação e promoção. Seus diários de viagens etnográficas, *O Turista Aprendiz* (1983) contêm descrições de manifestações culturais, encontradas em distintos rincões do país, que marcam o jeito de ser, de agir, e de se comportar do povo brasileiro. Um dos mentores da criação, no começo de 1937, do então *Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (SPHAN) hoje, Iphan, esse poeta visionário contou com vários parceiros e sucessores, entre eles, Luis da Câmara Cascudo, Edison Carneiro, Renato de Almeida.

Nos anos 50, vários deles se mobilizaram em torno da Comissão Nacional de Folclore, criada em 1947 e participaram em movimento que foi a base para a criação, em 1958, da *Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro*.

Nas décadas de 70 e 80, a proposta de Mário de Andrade serviu de inspiração para as experiências desenvolvidas no *Centro Nacional de Referência Cultural* (CNRC) e na *Fundação Nacional Pró-Memória* (FNPM), sob a liderança de Aloísio Magalhães.

Essas ações e a reflexão sobre a importância dos bens culturais imateriais como referências fundamentais para vários grupos formadores da sociedade brasileira contribuíram para sensibilizar o Congresso Nacional a incluir o tema, de maneira contundente e afirmativa, na Constituição Federal promulgada em 1988, que estabeleceu:

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.

Parágrafo 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.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Para histórico completo veja: VELOZO, Mariza: *Tecido do tempo : A ideia de patrimônio cultural no Brasil: 1920-1970* (1992) e FONSECA, Maria Cecília Londres: *Construções do passado : Concepções sobre a projeção do patrimônio histórico e artístico nacional: Brasil: anos 70-80* (1994).

Em abril de 2006, com o Decreto no 5.753, o Brasil, como um dos primeiros países latino-americanos, ratificou a *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível* e em função de sua experiência na salvaguarda dos bens culturais imateriais, foi eleito para ocupar uma das vagas do Comitê Intergovernamental criado pela Convenção, com mandato de dois anos. Findo o mandato, o Brasil participou, como observador, das demais reuniões desse Comitê.

No mesmo ano, o Brasil participou na criação do *Centro Regional para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da América Latina* (Crespial). Auspiciado pela Unesco, com sede em Cuzco, no Peru, Crespial tem como a missão apoiar as atividades de salvaguarda do patrimônio imaterial dos países da América Latina que desejarem cooperar com ele. Dentro das suas atividades principais estão: organização de seminários - presenciais e virtuais - e oficinas a respeito de inventários, registros sonoros e fotográficos, direitos coletivos e turismo cultural, entre outros - a partir de 2009 organizados com a frequência de até 3 por mês - e participação em congressos, seminários e outros encontros que buscam debater o estado do patrimônio imaterial e refletir sobre o seu futuro. Com o grande objetivo de articular e viabilizar projetos cujo objeto extrapola as fronteiras nacionais, Crespial desenvolve três grandes projetos multinacionais: sobre patrimônio imaterial das comunidades Aymaras, sobre universo cultural Guaraní e, por último, sobre culturas afrodescendentes. Além do Brasil, são 12 países membros, entre eles, Equador.

Além do mais, o Brasil buscou o seu papel de liderança com a elaboração da metodologia de trabalho, anterior ao Registro, chamada de inventário. O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) é um procedimento de investigação que se desenvolve em níveis de complexidade crescente e prevê três etapas: levantamento preliminar, identificação e, por último, documentação<sup>20</sup>. Elaborada de tal maneira que permite sua operacionalização não somente pelos técnicos do Iphan, mas também membros da sociedade civil ou funcionários de empresas adequadamente treinados, foi solicitada por países vizinhos. Os governos da Colômbia, da Argentina e do Chile foram beneficiados com a sua cessão como subsídio à elaboração de metodologias de inventário e registro próprias. Uma oficina a respeito dos instrumentos da política

---

<sup>20</sup> Eram 59 inventários realizados em 2010.

brasileira de salvaguarda foi organizada também em Angola, em 2009. No âmbito do projeto “Fortalecimento da Gestão do Patrimônio Cultural de Angola”, do Programa de Cooperação Econômica, Científica e Técnica entre os governos brasileiro e angolano, as metodologias do inventário e do registro foram apresentadas e discutidas.

Por fim, vasta produção acadêmica e técnica a respeito, o trabalho contínuo dos inventários e registros, visibilidade internacional, somados a história e a experiência do Iphan, tanto em matéria do patrimônio imaterial<sup>21</sup> como histórico, fazem dele uma referência na área entre os países da América Latina e países africanos de língua portuguesa.

Durante a minha pesquisa no Equador, várias vezes ouvi comentários referentes à experiência brasileira. Tanto em el Ministerio Coordinador del Patrimonio (MCP), como na Subsecretaria del Patrimonio del Ministerio de Cultura (MC) e em el Instituto Ibero-americano del Patrimonio Natural e Cultural (IPANC) meus interlocutores mencionavam encontros recentes realizados com representantes do Iphan e com encanto comentavam as conquistas brasileiras na área.

Entretanto, os casos de sucesso apresentados pelos representantes do poder público deixam um ar de dúvida. Encontrei pessoas interessadas em ouvir reflexões pessoais dos próprios detentores ou mesmo dos estudiosos não-ligados às estruturas do estado. Não sei se foi mais por conta das dúvidas ou pela tamanha admiração pelas conquistas, mas como estudante da universidade brasileira e pesquisadora do tema, fui convidada a dar palestra para os funcionários do MCP. Um dos meus interlocutores (IPANC), dias depois de ter participado de uma reunião com representantes do Iphan sobre os planos de salvaguarda, levantou uma série de questionamentos muito pertinentes a respeito:

En que medida el estado logra sostener una estructura de funcionamiento que en primer lugar no se encerre en la guisa academica oficial? En que medida los recursos que puede

---

<sup>21</sup> Em 1982 Iphan iniciou o projeto *Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia* – MAMBA. Cerca de dois mil centros de culto afro-brasileiro em Salvador foram mapeados através dele.

destinar no condicionen las comunidades locales? En que medida lo academico no venga ser impuesto como la verdad a sancionar el sentido, el valor de las manifestaciones? Sea posible desenhar una institucion que tenga una estructura flexible pero participativa? E estas instituciones logran felxibilizar-se para que no sean dictadores? (Entevista realizada em 2010).

Às preocupações colocadas, concentradas em volta das questões de auto-gestão, autonomia, colonialidade do saber e desigualdades econômico-sociais, dedico a próximas partes do trabalho. Mencionadas aqui servem para demonstrar que, para pesquisadores habituados a pensar a partir da interculturalidade, os instrumentos da política brasileira, apesar de avanços apresentados, possuem muitas lacunas.

Ação que carimbou o papel de liderança do Brasil na região foi a criação, em julho de 2010, do Centro Regional de Formação para Gestão do Patrimônio, de categoria 2, ligado à Unesco. No mundo, existem somente 8 centros reconhecidos pela UNESCO voltados à formação, capacitação e treinamento em temas relacionados ao patrimônio cultural, especialmente, aquele reconhecido como Patrimônio Mundial. A unidade brasileira, denominada como Centro Lúcio Costa, nasceu com a missão estratégica de capacitar profissionais da administração pública de 17 países de língua portuguesa e espanhola da América do Sul, África e Ásia. Com isso, a primeira iniciativa realizada foi um Seminário Gestão do Patrimônio no MERCOSUL. A formação de uma biblioteca de referência e de um Observatório de Gestão do Patrimônio são temas e atividades que envolvem o centro no momento. Para 2014 já está agendado o encontro anual dos Centros de Categoria 2 da Unesco.

### 1.3.3 INSTITUIÇÕES E FERRAMENTAS EQUATORIANAS

A ratificação da *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível* pelo governo equatoriano aconteceu em 2008, através do Decreto no 871. Segundo informações oficiais do estado, o governo equatoriano assinou o Decreto na base do parecer favorável emitido pelos técnicos do Instituto Nacional de Patrimônio Cultural (INPC), segundo qual “o texto da Convenção é coerente com a realidade equatoriana do país pluricultural e multiétnico”.

Artigo 62 da Constituição que naquele momento estava em vigor, isto é, a Constituição de 1998, considerava que “*la cultura es patrimonio del pueblo y constituye elemento esencial de su identidad*”. A Constituição promulgada pouco depois, ainda em 2008, deu mais importância às culturas e aos patrimônios do povo, colocando-os como condições essenciais para *Bem Viver*.

Dentro da seção do *Régimen de Buen Vivir* lemos:

Art. 21. Las personas tienen derecho a construir y mantener su propia identidad cultural, a decidir sobre su pertenencia a una o varias comunidades culturales y a expresar dichas elecciones; a la libertad estética; a conocer la memoria histórica de sus culturas y a acceder a su patrimonio cultural; a difundir sus propias expresiones culturales y tener acceso a expresiones culturales diversas. No se podrá invocar la cultura cuando se atente contra los derechos reconocidos en la Constitución.

Especificamente, a respeito do povo afro-descendente:

Art. 58. Para fortalecer su identidad, cultura, tradiciones y derechos, se reconocen al pueblo afroecuatoriano los derechos colectivos establecidos en la Constitución, la ley y los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos.

E ainda, no Artigo 380, que define as responsabilidades do Estado em matéria:

1. Velar, mediante políticas permanentes, por la identificación, protección, defensa, conservación, restauración, difusión y acrecentamiento del patrimonio cultural tangible e intangible, de la riqueza histórica, artística, lingüística y arqueológica, de la memoria colectiva y del conjunto de valores y manifestaciones que configuran la identidad plurinacional, pluricultural y multiétnica del Ecuador.

Embora a Constituição de 2008 estabeleça, no lugar de um Estado pluricultural e multiétnico, um Estado plurinacional e intercultural, colocando ênfase nos direitos coletivos, Agustín Grijalva lembra que já na Constituição anterior muita importância era dada à questão do reconhecimento da diversidade cultural: “O Equador, em particular, é um caso interessante no contexto latinoamericano, pois desde 1998 evidencia um importante desenvolvimento no reconhecimento da diversidade cultural no nível constitucional formal” (2009:116).

À análise da nova Carta Magna e, especificamente, do conceito de interculturalidade volto na III parte da tese, por agora, é preciso mencionar que antes da ratificação da Convenção da Unesco, Equador, em parceria com Peru, apresentou uma candidatura para a declaratória de *Obras-Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade*. *O Patrimônio oral e as manifestações culturais do povo Zápara* foram premiadas com o título no ano de 2001. A partir daí, o Escritório Regional da Unesco no Equador tinha desenvolvido, até setembro de 2007, os trabalhos de investigação, capacitação e docência, visando aumentar as capacidades de sobrevivência desse povo em ambos os lados da fronteira.

Vinte e sete povos indígenas, um povo afro-equatoriano e uma população mestiça, reconhecidos constitucionalmente, têm a seu dispor três instituições dedicadas à elaboração e à execução das políticas e dos programas para a salvaguarda do patrimônio imaterial: Ministerio Coordinador del Patrimonio, Ministerio de Cultura e Instituto Nacional del Patrimonio Cultural.

O MCP é um órgão responsável pela criação, coordenação e monitoramento das políticas, planos e programas patrimoniais executados pelos ministérios e instituições através de processos de informação, assistência técnica, monitoramento e avaliação. Entre os órgãos lhe subordinados encontram-se: Ministerio de Cultura, Instituto Nacional del Patrimonio Cultural, Salud Intercultural y Dialogo Intercultural, entre outros<sup>22</sup>. Além do mais, o próprio MCP executa quatro Programas Emblemáticos:

- Vive Patrimonio que consiste em fomentar a conservação e o uso social do patrimônio através da criação da política de financiamento para projetos patrimoniais;
- Programa de Interculturalidad que busca converter o desenvolvimento cultural e a diversidade cultural em inclusão social e redução de pobreza. Conta com apoio do Fundo Espanhol para os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio;
- Ciudades patrimoniales que oferece iniciativas para o fortalecimento das capacidades administrativas de governos e de atores locais referentes à proteção, conservação e desfrute do patrimônio cultural;
- SOS Patrimonio que, instituído pelo Decreto Ejecutivo No 816 de 2007, estabeleceu o Estado de Emergência do Patrimônio e criou uma Unidade de Gestão de Emergência, composta por técnicos do MCP, MC e INPC, e enfim, chegou a identificar e registrar mais de 80.000 bens culturais imateriais de um total estimado de 3.000.000 que o país possui.

Para os fins da execução do programa SOS Patrimonio, INPC elaborou uma metodologia para o registro, inventário e catalogação dos bens imateriais. Cada uma dessas ferramentas tem suas particularidades. O registro assinala a existência legal de um bem. Logo depois procede-se com o inventário – um processo técnico no qual se realiza uma análise detalhada de cada um dos componentes constitutivos desse bem. Por fim, vem a catalogação que consiste na realização de estudos pontuais sobre o bem.

É importante assinalar a diferença existente entre a metodologia brasileira e equatoriana. Enquanto no Brasil, o registro é o último estado da identificação e o começo de uma cooperação entre o Estado e os detentores do bem e implica a

---

<sup>22</sup> O restante de células: Ministerio del Deporte, Ministerio del Desarrollo, Rodovias Ecautorianas, Consejo del Gobierno de Galapagos y Corporación Ciudad Alfaro.

elaboração de um plano de salvagarda, no Equador o registro é o primeiro passo da identificação que implica na elaboração de uma ficha de registro<sup>23</sup> introduzida, posteriormente, ao Sistema de Información para la Gestión del Patrimonio Cultural ABACO<sup>24</sup>, desenvolvido pela Dirección de Tecnología de la Información e Comunicación. Com isso, mais de 123.000<sup>25</sup> bens culturais foram registrados no Sistema, a grande maioria nos anos 2008/2009, numa pesquisa viabilizada pela parceria com universidades e escolas técnicas.

Conforme a metodologia elaborada, a identificação do patrimônio imaterial é feita a partir de cinco categorias referenciais, denominadas Ámbitos del Patrimonio Imaterial:

1. Tradições e expressões orais;
2. Artes de espetáculo;
3. Usos sociais, rituais e festas;
4. Conhecimentos e usos relacionados à natureza e ao universo;
5. Técnicas artesanais tradicionais.

Dentro de cada âmbito referencial, o INPC desenvolveu categorias específicas em decorrência das análises dos bens e em concordância com a realidade cultural equatoriana<sup>26</sup>.

O processo total de salvagarda, entendido como um processo metodológico “que busca el desarrollo de acciones encaminadas a la dinamización, revitalización, transmisión, comunicación, difusión, promoción, fomento y protección del patrimonio inmaterial” (INPC) possui três momentos:

1. identificação, descrita acima;

---

<sup>23</sup> Veja, em anexo, uma ficha exemplo sobre o instrumento musical Bomba.

<sup>24</sup> “El ABACO es una herramienta informática que tiene una connotación de carácter conceptual, que organiza los datos de registro e inventario que se cargan directamente a este sistema informático de gran capacidad y alcance, y que en un cercano se convertirá en una herramienta de información para la gestión de los Patrimonios Materiales e Inmateriales a nivel nacional, ya que se podrá contar con datos georeferenciados del Patrimonio en el territorio, para visibilizarlo de manera objetiva en los planes de ordenamiento territorial” (INPC, 2011).

<sup>25</sup> Dados do dia 09/10/2012, disponível em: <http://inpc.gob.ec/sistema-de-informacion-para-la-gestion-de-bienes-culturales-abaco>.

<sup>26</sup> Guía de Ámbitos y Subámbitos del Patrimonio Inmaterial (INPC, 2011).

2. investigação, e
3. elaboração, execução e avaliação do plano de salvaguarda.

Os planos de salvaguarda são elaborados para aqueles bens que foram declarados o Patrimônio Cultural Imaterial do Estado. Entre os anos 2001 e 2007, 12 manifestações ganharam esse título. INPC responsável pelas declarações é obrigado a apresentar investigação realizada a MCP e a MC, cada vez que surge a intenção da declaração de algum bem.

Durante entrevista realizada com uma representante do MC questionei o número baixo das declarações em comparação com registros realizados. Na resposta dada, a funcionária do ministério colocou duas questões que, a seu ver, mantem curta a lista das declarações. A primeira causa foi a questão organizacional atropelada pelas mudanças políticas no cargo do ministro. “Nos últimos anos, tivemos a mudança do ministro e da gestão superior a quase cada ano o que atrapalha o planejamento e sua execução”– explica. (Entrevista concedida em 2010, tradução minha)

Como segunda causa mencionou a obrigação da lei de conservar e de proteger aqueles bens que foram declarados o Patrimônio do Estado e a falta de prontidão administrativa e financeira das instituições de honrar com essas obrigações.

Como um ponto agravante citou a diversidade das manifestações agrupadas sob o mesmo nome. Como exemplo contou o caso do pedido presidencial de declarar o patrimônio um prato típico da zona do Quito chamado *Hornado*. Uma série de questionamentos surgiu quando aclarou-se que o mesmo prato é feito de maneiras distintas e servido com acompanhamentos diferentes em outras regiões do país. Em vez de realizar a declaração, organizou-se um festival de *Hornado* que reuniu todas as receitas e permitiu uma troca de experiências, além de desenhar a rota do *Hornado*.

Para escapar das armadilhas da lei e evitar conflitos entre os grupos culturais, INPC em conjunto com dois ministérios superiores preferem organizar oficinas comunitárias, festivais e encontros com idosos, em vez de realizar as declarações. Estratégia essa, explica a minha interlocutora, é estimulada também pelo desejo de voltar-se mais para as comunidades detentoras. “Antigamente, fazíamos pesquisas

detalhadas e, conseqüentemente, demoradas de poucos bens que no final serviam mais para a comunidade acadêmica e tinham retorno mínimo para as comunidades” (Entrevista concedida em 2010, tradução minha).

Entre as experiências que antecedem a Convenção de 2003 e marcam o desenho das políticas públicas para o reconhecimento do patrimônio imaterial e a experiência do Estado e da sociedade encontram-se o reconhecimento das línguas nativas e solicitada desde os anos 80 a educação bilíngue. As reivindicações geradas pelas organizações indígenas foram, no início, atendidas pelo Ministerio de Educación (ME).

Desde 2005, a Dirección Nacional de la Educación Bilíngue Intercultural del ME exige provas de bilinguismo a professores da mesma Direção como mecanismo de valorização das línguas maternas dos povos indígenas. Desde 2009, MC também trabalha com a questão, através do projeto que oferece cursos de linguística para os representantes das comunidades visando a capacitação para a produção de textos e documentos em idiomas nativos.

Outra iniciativa que antecedeu a Convenção foi um Plan de Difusión del Patrimonio Cultural, elaborado pelo INPC em 1992. Um dos projetos que o compõem é projeto educacional, anual Defensores do Patrimônio Cultural que integra crianças e jovens de 6 a 15 anos e tem como objetivo a proteção do patrimônio. No ano 2002, a instituição aprovou sua ampliação e criou um subprograma de Proteção e Salvaguarda do Patrimônio:

- 1) lingüístico, poético, narrativo, oral;
- 2) social e mágico-religioso;
- 3) de significação intangível do Patrimônio Material.

Tanto na produção acadêmica equatoriana, como no conjunto das políticas e programas elaborados, observa-se a tendência e a tentativas de uma abordagem holística e integrada da relação do patrimônio material e intangível. A junção do material e imaterial do conceito do patrimônio é feita a partir da concepção indígena: “el patrimonio indígena comprende al unísono los conceptos de tangible e intangible” (Ballón, 2004). Questionamentos parecidos, emitidos a partir do Brasil, encontramos

no texto: *Exibindo objetos e diferentes modos de ver e pensar o mundo: a experiência do Museu do Índio* (Tempo brasileiro, 2001:181-204):

Quando se fala em patrimônio imaterial ou intangível, não se está referindo propriamente a meras abstrações, em contraposição a bens materiais, mesmo porque, para que haja qualquer tipo de comunicação, é imprescindível suporte físico. Todo signo (e não apenas os bens culturais) tem dimensão material (o canal físico de comunicação) e simbólica (o sentido, ou melhor, os sentidos) – como duas faces de uma moeda. (Ibid.:191)

Embora não introduzida à posição oficial, essa visão plena e integrada do patrimônio vem surgindo, de vez em quando, na produção acadêmica brasileira. Recentemente, a sua presença está cada vez mais visível também nos documentos e conceitos elaborados pela Unesco.

Outro conceito inspirado na cosmovisão indígena é o Matri-patrimônio. Os autores que defendem aplicação desse conceito no lugar do Patrimônio lembram as origens do conceito - concepções tradicionais e hegemônicas do século XVIII e XIX que tinham concebido somente a fonte patrimonial, isto é, de “pai”, pater para a herança dos bens ou filiação.

A definição matri-patrimonial amplia essa concepção de propriedade ou filiação à linha materna ou “<<diáda original>> del saber humano y del sentido de la vida “ (BUSTOS, 2007). “Es interesante notar que el mundo... del poder, observa Westphalen (2007), se construye textualmente como patriarcal y falocéntrico” (Ibid.). Por essa razão e em sintonia com o pensamento decolonial, os defensores do conceito consideram fundamental introduzir o conceito de matri-patrimônio para essa área marcada pela presença e pelos elementos femininos.

Por último, cito o Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural e Cultural (IPANC), membro do Convênio Andrés Bello que

promueve el sentido de la identidad y la interculturalidad, ejecuta proyectos sobre patrimonio natural y cultural, apoya el

pensamiento académico, proporciona información y asistencia técnica, realizar foros, seminarios y jornadas culturales, y elabora información cultural para los sistemas educativos.<sup>27</sup>

Embora a instituição promova diversos projetos em escala macro, entre eles a Premiação Somos Patrimônio, diversas atividades são desenvolvidas pelo escritório de Bogota, sendo a Cartografia da Memória – um projeto de pesquisa etnográfica sobre patrimônios imateriais, entre eles: música, festas, gastronomia, literatura, o mais abrangente e significativo projeto do escritório equatoriano. Além disso, o escritório realiza e apoia atividades acadêmicas, encontros institucionais e cooperação internacional. No entanto, como informam seus funcionários e confirmam funcionários do MC, os entrelaces e cooperação são específicos, aplicados a projetos pontuais sem que haja fechamento para a troca de experiências e informações de ambos os lados.

---

<sup>27</sup> Disponível em <http://www.ipanc.org>, acessado em 21/09/2012.

### 1.3.4 PATRIMÔNIO IMATERIAL AFRODESCENDENTE

Visto que nossos objetos são produtos de culturas afrodescendentes, é importante mencionar políticas públicas e programas desenvolvidos para as comunidades afrodescendentes em ambos os países. Focalizando o objeto do meu estudo e levando em consideração um vasto material produzido a respeito, listo somente atividades que influenciam na difusão da importância da cultura negra para a cultura nacional, ajudam na produção do reconhecimento social dos seus detentores e, de alguma maneira, estejam ligadas às políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial. Enfim, cito leis, programas e projetos mais recentes e mais marcantes, ciente de que eles são a síntese de um percurso histórico.

Começo por mencionar um programa desenvolvido pela Unesco *Rota do Escravo: Resistência, Herança e Liberdade*<sup>28</sup> que desde o seu lançamento em 1994 implementou uma série de ações que buscam dar visibilidade aos estudos e pesquisas sobre o tráfico negreiro, contribuindo assim para o melhor entendimento das suas causas, formas de operação e consequências geradas para a sociedade moderna. A última delas, iniciada em 2011, consiste em demarcar locais mais significativos da memória do tráfico e da história dos africanos escravizados ao nível planetário.

De acordo com o representante brasileiro do Comitê Científico Internacional da Unesco, o antropólogo Milton Guran, o Brasil acolheu 40% da população africana traficada no período escravocrata, o que contribuiu para que hoje seja o segundo país com a maior população negra do mundo, atrás apenas da Nigéria. Na zona portuária do Rio, no cais do Valongo, funcionou o maior porto de entrada de escravos africanos das Américas. Além desse, mais significativo, a pesquisa demarcou outros 99 lugares de memória no Brasil, entre eles:

---

<sup>28</sup> Mais sobre avanços nessa pesquisa e lugares de memória demarcados veja: Los afroandinos de los siglos XVI al XX, Org.: Susana Finocchietti, Unesco, 2004, Lima; <http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/dialogue/the-slave-route/>, Sítios de Memoria de la Ruta del Esclavo em Argentina, Paraguay y Uruguay. Argentina; Org.: Jorge Grandi, 2009, Unesco; <http://es.abolitions.org/>, La Ruta del Esclavo de Cuba, Haití e República Dominicana, disponível em <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/139.pdf>, acessado em 22/09/2012.

os portos de desembarque, os mercados de escravos, as irmandades fundadas por africanos no Brasil, que tiveram um papel fundamental no diálogo da massa escravizada com o poder político da época e na busca pela compra da liberdade, os quilombos e algumas manifestações culturais que foram efetivamente fundadas por africanos depois de chegarem ao Brasil (GURAN, Folha de São Paulo, 2012).

A intenção do projeto é que esses lugares, reconhecidos como lugares de memória serão sinalizados pelos seus respectivos municípios com, pelo menos, uma placa sinalizando o local. O Equador, ainda não apresentou a sua lista dos lugares de memória do tráfico negreiro no país.

Em 2001, durante a *3a Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância*<sup>29</sup>, promovida pela ONU na cidade de Durban, na África do Sul, foi elaborado “Plano de ação contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e intolerâncias correlatas” que reconhece a existência do racismo e suas consequências e a necessidade da adoção das políticas de ações afirmativas.

Em decorrência da Conferência, o Brasil elaborou a Lei Federal no 10.639/2003 que obriga estabelecimentos de educação básica, públicos e privados, a ensinar os conteúdos de História da África e de afro-brasileiros. Além dessa obrigatoriedade, a Lei instituiu a data de 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra”. No dia 10 de março de 2004, a fim de regulamentar a Lei, o Conselho Nacional de Educação aprovou o Parecer 003/2004, que instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Contudo, nove anos depois, a implementação da Lei ainda mostra-se frágil, tendo como o obstáculo o próprio preconceito contra elementos da cultura e religiões afro-brasileiras.

O processo similar no Equador tem acontecido por inspiração em movimentos indígenas. Postulando que a salvaguarda do patrimônio não depende unicamente da

---

<sup>29</sup> As primeira duas conferências, datadas em 1978 e 1983, tiveram como o tema central a luta contra o apartheid.

identificação, pesquisas e documentação senão, antes de tudo, da transmissão e revitalização, as organizações afro-equatorianas como a Federación de las Comunidades e Organizaciones Negras de Imbabura e Carchi (FECONIC), como o apoio acadêmico do *Fondo Documental Afro-andino* da Universidade Andina Simón Bolívar, reivindicam a necessidade da etno-educação.

Na definição de Catherine Walsh, ela consiste em “una práctica que ayuda a enfrentar los legados coloniales, la exclusión y subalternización que sigue orientando el sistema educativo nacional”, possibilitando um passo em direção a outras formas de

ser, estar, hacer y pensar, hacia el agenciamiento de sujetos críticos, activos y colectivos, que podrían accionar sobre sus vidas y las de sus comunidades; sujetos capaces de buscar el conocimiento no solo en los textos escritos sino también en la memoria colectiva de las comunidades y en las enseñanzas de los ancianos (WALSH, 2009:131).

O fato de não existir uma educação oficial da história e cultura afro-equatorianas não impediu a FECONIC<sup>30</sup> de publicar o primeiro livro didático para a etno-educação afro-equatoriana – *Nuestra Historia*. Elaborada em base de materiais e experiências de antropólogo e historiador esmeraldenho Juan García Salazar, que tem trabalhado com a temática junto às comunidades desde 1999, essa ferramenta inédita é dividida em três módulos: *Nuestros Orígenes, La Diáspora, La negación*.

Através do Decreto No 60, de 2009, Equador instituiu *Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Racial 2009-2012*. Elaborado dentro do marco do Programa Desenvolvimento e Diversidade Cultural para a Redução da Pobreza e Inclusão Social, o plano é uma das normas legais mais ampla e avançada enquanto às políticas públicas que beneficiam os povos historicamente discriminados como são indígenas e afrodescendentes. O plano contém, desde propostas para a reforma de Código Penal e elaboração da Lei contra o Racismo até documentos que estabelecem indicadores da discriminação racial, a implementação das ações afirmativas e definem áreas de atuação prioritária.

---

<sup>30</sup> Na publicação do livro, a FECONIC contou com o apoio financeiro do Ministério de Educação.

No ano 2011, instituído pela Unesco como o Ano de Afro-descendentes, o Plano foi amplamente divulgado através de mídia nacional, seminários acadêmicos, reuniões e treinamentos inter-ministeriais, bem como encontros comunitários para a formação em direitos humanos<sup>31</sup>.

Em abril de 2009, os governos brasileiro e equatoriano assinaram um Convênio cujo objetivo é capacitação do corpo técnico do Ministério de Cultura do Equador a respeito de projetos e ferramentas desenvolvidas pelas instituições brasileiras para temáticas de afro-descendentes. Durante a primeira visita ao Brasil (2009), os funcionários e gestores do MC conheceram a metodologia de catalogação do patrimônio material e realizaram visita a Fundação Palmares. Diretora da Subsecretaria de Patrimônio descreveu essa cooperação como uma das estratégias do ministério para preparativos para o ano 2011. Nomeado pela Unesco como Ano de Afrodescendentes, “2011 já é designado no planejamento do governo como ano de forte atuação junto às comunidades afrodescendentes” – diz a diretora, assumindo, ao mesmo tempo, a falta de atuação do MC em perspectiva macro nas comunidades afro até então. (entrevista realizada em setembro de 2009).

O que tange ao trabalho do INPC, ele está focado na identificação e documentação das manifestações. Cerca de 151 manifestações imateriais do povo afro-ecuatoriano foram inventarizadas: 40 sobre tradições e expressões orais, 8 expressões de arte de espetáculo, 26 de uso social, rituais e festas, e 77 relacionadas com conhecimento e usos da natureza e do universo. Grande maioria delas é originária das províncias de Esmeraldas, Imbabura e Carchi.

No âmbito regional, é importante destacar atuação do Consejo Provincial de Esmeraldas que, através de Departamento de Cultura, conforme solicitado pelo Comité Diretivo de grupos, músicos e construtores de marimba, “*envió a la UNESCO en 1996 la petición de reconocimiento de la marimba como patrimonio*

---

<sup>31</sup> Um spot exemplar da campanha midiática está disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=sPM-RoNQZow>, acessado em 21/09/2012.

*cultural de la humanidad*” e em 2000 preparou sua candidatura para a declaratória de Obras-Primas da Unesco<sup>32</sup>.

A marimba é um instrumento de percussão, um idiofone, de forma semelhante ao xilofone, *“construida por hombres mayores en base a elementos vegetales tales como la madera de pambil, cedro, la chonta y la caña guadua”* (Naranjo 1987:87-88). Percutidas com baquetas produzem um som doce e melodioso. A marimba tradicional tem 24 tábuas e não se consegue figurar suas notas nas escalas. É o ensinamento oral. Existe também a marimba cromática, com 3 escalas de fá, utilizada em orquestras.

Segundo Naranjo (1987), a música tradicional afro-esmeraldenha constituiu-se no novo continente na base de um grupo instrumental de origem africana - música que

los primeros negros llegados a esta región reelaboraron con nuevos materiales sus instrumentos y reeditaron sus cantos y sus bailes con aportes de diversas etnias tribales y en consonancia con las nuevas situaciones históricas por los que debieron atravesar (Ibid.:212).

Em 2001, o mesmo Consejo declarou a Marimba e seus produtores como Patrimônio Cultural, Oral e Intangível de la Provincia de Esmeraldas e apoiou a criação de *“Casa museo de la marimba”* e *“Escuela de arrullos y chigualos”*, onde são promovidas oficinas e laboratórios de construção de instrumentos musicais, réplicas e artesanato. Em 2003, o INPC, realizou a declaratória da Marimba como Patrimônio Intangível del Ecuador.

Outra iniciativa na província de Esmeraldas que vale o destaque é a criação da Fundación Papá Roncón que tem como objetivo *“promover la cultura afro, fomentar el conocimiento, la investigación y la enseñanza de la cultura afro ecuatoriana”*<sup>33</sup>. Especializada em música e dança marimba, busca apoiar as crianças e aos jovens através da dança, música e elaboração de instrumentos musicais próprios da cultura afro, realizando intercâmbios culturais com outros grupos étnicos da região. A

---

<sup>32</sup> Em 2010, Marimba foi inscrita na Lista de Patrimônio Cultural Intangível da Humanidade a partir da candidatura colombiana, pois o instrumento é comum aos afro-descendentes do Pacífico.

<sup>33</sup> Disponível em [www.tupatrocinio.com](http://www.tupatrocinio.com), acessado em 21/09/2012.

fundação leva o nome de um artista, músico, cantor, construtor e maestro de marimba – Papá Roncón. Seu nome verdadeiro é Guillermo Ayoví. Em reconhecimento do seu trabalho e contribuição para com a cultura nacional, foi laureado com *Prêmio Eugenio Espejo* que consiste em receber uma pensão vitalícia do Estado equatoriano<sup>34</sup>.

Em 2010, o Papá Roncón participou do II Encontro Afro-latino e Caribenho em Salvador onde realizou uma oficina de música, apoiado por, também músico, Lindberg Valença que com uma palestra sobre o lugar da marimba na construção da identidade afro-equatoriana completou a apresentação.

Durante a entrevista concedida por uma funcionária do MC, ouvi que todas as atividades desenvolvidas recentemente (2010) pelo MC na região de Esmeraldas são feitas em resposta ao movimento dinâmico dos próprios músicos e produtores culturais populares. “Nosso trabalho é de continuação e de acolhimento dos projetos comunitários” (Entrevista registrada em setembro de 2010, tradução minha).

Enquanto às ações do Estado brasileiro, é mister destacar as seguintes iniciativas:

- a criação da Fundação Cultural Palmares (1988) – primeiro órgão federal que tem a finalidade de promover e preservar a cultura afro-brasileira. Fruto das reivindicações do movimento negro, a fundação formula e implanta políticas públicas que potencializam a participação da população negra nos processos de desenvolvimento do país. A partir de 2003 tem assumido novos papéis relacionados à salvaguarda do patrimônio cultural imaterial dos afro-descendentes;
- a criação do Grupo de Trabalho da Diversidade Linguística do Brasil<sup>35</sup> que trabalha em vista de elaborar um *Inventário Nacional da Diversidade Linguística* e, na sequência, instituir o *Livro de Registro das Línguas*. Dentro de 180-200 idiomas falados no país que necessitam de reconhecimento e salvaguarda, encontram-se práticas linguísticas diferenciadas dos quilombos e de outras comunidades afro-brasileiras. Chamadas, genericamente, de línguas de comunidades afro-brasileiras, demonstram laços com manifestações religiosas dos negros;

---

<sup>34</sup> Prêmio inspirado no Programa *Tesouros Humanos Vivos* da UNESCO.

<sup>35</sup> Além dos representantes do MinC, o grupo compõem representantes de Câmara dos Deputados, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, Ministério da Ciência e Tecnologia e Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, da sociedade civil e da UNESCO.

- a criação, em 2003, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – (SEPPIR) e a instituição, em 2010, por meio da Lei 2.288/10, do Estatuto da Igualdade Racial. A Secretaria está responsável pelo planejamento, pela coordenação e avaliação do Programa Nacional de Ações Afirmativas e dentro dele da Lei 12.711 de 2012, chamada Lei das Cotas<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Lei das Cotas define que as Instituições de Ensino Superior vinculadas ao Ministério da Educação e as instituições federais de ensino técnico de nível médio devem reservar 50% das vagas para estudantes que frequentaram todo o ensino médio em escolas públicas. Outros critérios, variados entre os estados, serão a renda familiar e critério étnico-racial.

#### **1.4 RECONHECIMENTO DO SAMBA DE RODA DO RECÔNCAVO BAIANO E DA BOMBA DO VALE DE CHOTA**

Entre 80.000 registros dos bens imateriais inseridos ao Sistema ABACO do INPC, encontram-se seis relacionados com a Bomba do Chota. Uma das fichas tem o nome genérico “Bomba” e outras cinco são: Dança Bomba, Instrumento musical Bomba, A construção do instrumento Bomba, Canções de Bomba, Canção de Bomba “El lindo puente de Juncal”. Três registros pertencem à província de Imbabura e três à província vizinha de Carchi.

Apesar de que o INPC movimentou as universidades e pesquisadores independentes para o processo de levantamento de dados, nota-se que a base para a elaboração das fichas constituíram publicações já existentes, entre elas:

CHALÁ Angulo, Catherine. “Investigación para la salvaguarda de la bomba y la marimba”. Manuscrito. 2009

SANDOVAL, Juan, Música popular tradicional del Ecuador. Quito: Instituto Iberoamericano de Patrimonio Natural y Cultural IPANC, 2007.

NARANJO, Marcelo, La cultura popular en el Ecuador. Tomo V Imbabura, Quito: CIDAP, 1989.

Além dos registros e publicações citadas, a bomba foi objeto de estudo de Iván Pabón<sup>37</sup>. Seu projeto *Afrochoteñidad: la bomba construcción y exponentes* foi contemplado por Fondos financiáveis del Ministerio de Cultura no ano 2009-2010 na categoria projetos para a cultura. Como conta o próprio autor, o seu projeto foi único contemplado relacionado à cultura afro-equatoriana. Ele próprio lamenta tão situação e explica que são o despreparo e a baixa escolaridade da população negra os responsáveis por essa tímida participação.

---

<sup>37</sup> Bacharel em Ciencias de la Educación pela Universidad Central del Ecuador. Mestre em Estudios Latinoamericanos pela UASB. Membro Fundador de Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi, FECONIC.

O que tange ao Samba de Roda do Recôncavo Baiano, ao contrário do bem equatoriano, além de ser o objeto de estudos realizados desde os anos 60<sup>38</sup>, foi, também, contemplado por duas nomeações honorárias máximas para os bens imateriais.

Lembrando, em 2004, o Samba de Roda do Recôncavo Baiano foi inscrito no Livro de Registro da \_\_\_\_\_ 2005 proclamando a Obra-Prima do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade pela Unesco.

- \_\_\_\_\_, perpassa apen

Visto que não são diretamente as titulações, mas antes de tudo, as ações que as sucedem que podem produzir o reconhecimento, o respeito e a valorização do samba idealizados pelas titulações, dirijo a minha atenção à quatro momentos/eventos cruciais pós-registro, que, a meu ver, determinaram o curso do processo, sendo elas:

- 1) a formação da Associação dos Sambadores e das Sambadeiras do Estado da Bahia – ASSEBA,
- 2) o Plano de Salvaguarda do Samba de Roda,
- 3) o lançamento do CD \_\_\_\_\_ nio da Humanidade”,
- 4) a inauguração da Casa do Samba como o Centro de Referência do Samba de Roda.

Contudo, restrinjo-me a apresentar fatos e dados formais, sem entrar em detalhes subjetivos que serão objeto de minha discussão no segundo capítulo desse trabalho.

- 1) Durante \_\_\_\_\_ para a pesquisa e com \_\_\_\_\_, que teve lugar 17 de abril de 2005, foi fundada \_\_\_\_\_ o dos Sambadores. Na mesma ocasião

---

<sup>38</sup> Na segunda parte da tese, descrevo ambas as pesquisas e os acervos constituídos a partir delas que são objeto de negociação entre o Iphan e os pesquisadores responsáveis.

, aprovaram o Estatuto e redigiram

as do Estado da Bahia – ASSEBA”. É mister sublinhar a inclusão de dois gêneros como forma de reconhecimento do papel das mulheres no universo do samba de roda. Além disso, foram definidas as coordenações: Coordenador Geral, Coordenador Administrativo, Coordenador Financ

Nenhuma mulher ocupou cargo da coordenação, porém todos os sambadores eleitos foram músicos conhecidos.

De acordo com o artigo 3º do Estatuto, a Asseba possui as seguintes finalidades :

I. Realizar atividades destinadas ao fortalecimento do Samba e reconhecimento dos sambadores e sambadeiras do Estado da Bahia;

nio imaterial;

III. E

dade cultura

;

;

;

, ou por qualquer outro meio; (grifo

meu)

VII. Representar ativa e passivamente, judicial e ext

, artigo 5o, inciso XXI;

ambiente;

i

;

sileiras;

;

XII. Elaborar e executar projeto editorial destinado a publicar e distr

Como pode-se observar, diferenteme

prerrogativa a , pro .

2) Na base do , elaborado conforme as exigências da Unesco para a apresentação da candidatura, o Iphan, em conjunto com a Asseba, elaboraram um plano que recebeu o nome de Plano Integrado de Salvaguarda e Va Samba de Roda.<sup>39</sup> E , o Plano previnha .

Os objetivos de curto prazo foram:

-

ncavo a

feitura artesanal de violas de samba e, em especial, de machetes.

- Salvarguardar

<sup>39</sup>

[://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=723](http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=723)

- - - - - ncavo.

o foram estabelecidos:

-  
- ncias de enfraquecimento detectadas.

-  
- geral, conhecimentos

-

-  
- nc  
- , no Brasil e em todo o mundo.

-  
- ; r  
n ; e, por último, apoio.

3) Em agosto de 2006 aconteceu a apresentação do CD “Samba de Início da Humanidade”, sendo a primeira ação da linha “Promoção”. As músicas foram gravadas ao longo da pesquisa de elaboração do Dossiê de registro/candidatura. Produzido para a livre distribuição conteve um livreto rico em fotografias e informações sobre os sambadores.

O evento do lançamento conjugou

ao Plano de - - - - - ncavo, bem como

primeira Casa do Samba. Os três eventos realizados, juntamente,

- - - - - s eventos mais bem sucedidos realizados pelo Iphan em parceria da Asseba. A Assembléia, realizada nessa ocasião no teatro Dona Canô, com o fim de apresentar o Plano de Ação e atividades até então realizadas contou com o auditório cheio de sambadores e muito participativo.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Mais em ALENCAR, Rivia, 2010: 183-185.

4) A instalação da casa do Samba foi uma ideia da Coordenação da Asseba, acolhida pelos sambadores de tal maneira que se tornou uma demanda intensa em relação ao Iphan, às prefeituras e instituições parceiras. Discutida à exaustão a vontade dos sambadores de ter uma “casa” em cada município foi solucionada com o projeto de, primeiramente, instalar a Casa “mãe” e, posteriormente, criar Casas “filhas”. Dado isso, Santo Amaro da Purificação foi a cidade escolhida para hospedar a Casa do Samba. Tanto a escolha do local, como a festa de inauguração foram motivos para o mal estar entre a Asseba e o Iphan, bem como causaram rixas entre os sambadores<sup>41</sup>.

Dentro da casa, além da exposição permanente das fotografias e instrumentos musicais do samba, assim como alguns símbolos da cultura afro, foram criados espaços para um Centro de Referência do Samba de Roda e para uma biblioteca, cumprindo assim com X ponto do artigo 3º do Estatuto da associação.

---

<sup>41</sup> Mais sobre o assunto no próximo capítulo.

Desde África vengo  
hasta el Ecuador;  
vine como esclavo  
a la plantación.

Negro de raza indomable  
negro de raza indomable

Dicen que soy libre  
nunca yolo he visto,  
negro busca tierra  
y busca trabajo.

Negro de raza indomable  
negro de raza indomable

Soy como las piedras  
de las piedras negras  
soy como la roca  
para trabajar.

Negro de raza indomable  
negro de raza indomable

*Negro de raza indomable*  
Autor: Julián García Chalá

## CAPÍTULO 2

O primeiro capítulo da tese dediquei à discussão do conceito do reconhecimento e à descrição das políticas de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil e no Equador. Mostrei que as principais ferramentas utilizadas na salvaguarda dos bens vivos são as ferramentas que visam reconhecer a importância dos bens imateriais para a construção da nacionalidade e para identidades locais, bem como dos próprios sujeitos produtores de um conhecimento em perigo de desaparecimento.

Dando continuidade a esse pensamento, discuto, no presente capítulo, a distribuição do reconhecimento produzido dentro dos regimes culturais estudados e busco nomear os tipos de reconhecimento encontrados. Observo as relações entre agentes do campo e,

utilizando-me da descrição de duas festas, comparo a atenção dada ao samba e à bomba pelo poder local, pelas elites locais e pela comunidade. Em seguida, verifico a (in)suficiência da política brasileira de salvaguarda na base dos relatos e das histórias de vida dos sambadores e das sambadeiras.

Em resultado desse exame, recorro às noções de colonialidade e colonialidade do saber que me ajudam na compreensão das relações entre os atores do campo e na busca por uma nova opção teórica para a situação encontrada.

## 2.1 VALLE DEL CHOTA E RECÔNCAVO BAIANO

“Os negros foram capazes de criar com a sua música uma comunidade estética de resistência que, por sua vez, incentivou e alimentou uma comunidade política de luta ativa para liberdade” (1989:201 *apud* COLLINS, 2000; trad. própria) disse Ângela Davis referindo-se ao blues norte-americano. Contudo, essas mesmas palavras poderiam ter sido pronunciadas em relação ao samba brasileiro, à bomba equatoriana e a vários outros ritmos dos negros latino-americanos que, antes de se tornarem os símbolos nacionais, eram uma forma de resistência ao modo de produção econômica e cultural dominante.

Foi por meio do samba, destaca Muniz Sodré (*apud* NAPOLITANO & WASSERMAN, 2000), que o negro mantinha vínculos religiosos e afirmava seus valores culturais. Barbarizadas e perseguidas pela elite, reprimidas a ferro e fogo, as rodas do samba reuniam população negra e, desse modo, criavam um sentimento de unidade e identidade poderoso que incomodava aqueles que não faziam parte dela.

A partir da publicação do livro *O mistério do samba* (2005), existe discórdia entre pesquisadores em relação à perseguição das rodas do samba e não-participação nelas de membros da elite, isto é, em relação ao seu caráter monocultural e monosocial. Essa é, entretanto, uma discussão vinculada às terras cariocas, pois, no que diz respeito à Bahia e ao Recôncavo Baiano, em especial, não há sombra de dúvida de que o samba foi o instrumento de resistência do povo afro-brasileiro.

A fim de examinar a vigência dessas constatações, ou seja, a fim de verificar o estado das relações entre os atores de ambos os regimes culturais, do Samba de Roda e da Bomba del Chota, descrevo duas festas emblemáticas para as regiões e para as manifestações culturais estudadas: a festa de São Cosme e Damião, organizada na casa do Samba em Santo Amaro pela ASSEBA, e a festa de *La Virgen de las Nieves*, a padroeira do vilarejo Chota no Vale do Chota, organizada pela comunidade local.

A partir da observação participativa, de relatos sobre origem das celebrações, de entrevistas com organizadores e participantes, de mapeamento dos assuntos discutidos nas rodas, busco identificar, numa análise paralela: quais são a importância e o apoio

dados à festa por diversos atores: membros da comunidade, instituições de poder local, elite, igreja católica, pesquisadores? Qual é o local dos ritmos estudados dentro das festas? Quais são os mecanismos de produção e de distribuição do reconhecimento em ambos os regimes? Quais são os novos sentidos dados ao Samba de Roda após as nomeações?

Antes de entrarmos na descrição, vale a pena citar alguns dados socioeconômicos referentes ao Valle del Chota e ao Recôncavo baiano que nos aproximarão à realidade das regiões e ao perfil dos produtores dos bens culturais em questão.

Segundo o censo de 2010, 7,3% da população equatoriana<sup>42</sup> define-se como afrodescendente<sup>43</sup>. Os núcleos principais de sua residência, histórica e culturalmente, são a província de Esmeraldas e o *Valle del Chota*, localizado entre as províncias de Imbabura e Carchi. Recentemente, devido à imigração interna laboral, um número significativo de afroecuatorianos encontra-se também nas cidades de Guayaquil, Quito e Milagro.

Embora a província de Esmeraldas tenha acolhido a maior porcentagem da população negra equatoriana, foi o Valle de Chota-Salinas que, segundo John Antón, teve a presença mais marcante de Africanos. A sua introdução na região deu-se no período de transição das plantações de coca e de algodão para as fazendas especializadas em plantio de cana de açúcar, o que ocorreu durante o século XVII. Frente à crise de mão de obra, após extermínio indígena, os Jesuítas resolveram importar escravos negros em grande quantidade, na sua maioria das costas de Guiné, de África Ocidental, do rio Congo, da África Central, de Kenya, Sudão, Nigéria e Angola<sup>44</sup>. A partir daí, o Valle del Chota, dominado pelo sistema escravocrata até a Reforma Agrária de 1964, começa a ser chamado el Valle Sangrento.

---

<sup>42</sup> O total da população equatoriana em 2010 foi de 14.483.499.

<sup>43</sup> Esse número cresceu, desde o censo de 2001 (4.9%), devido à campanha liderada por Codae - "Familia, identificate: Orgullosamente afroecuatoriano/a". Entretanto, a Codae, que esperava atingir nesse censo 10%, estimula que os afrodescendentes constituem até 15% da população do país.

<sup>44</sup> A partir dos nomes de famílias choteñas tradicionais, entre eles: Mina, Minda, Anangonó, Chalá, Carabalí, Matamaba chegou-se a definir os locais de origem dos escravos negros.

Atualmente, o vale continua habitado, na sua maioria <sup>45</sup>, pela população afrodescendente. A grande parte dela vive de agricultura familiar ou é empregada pelas usinas de cana de açúcar. Suas condições socioeconômicas são precárias. As moradias são humildes, sem saneamento básico e água potável encanada. As imagens de crianças trabalhando na terra ou mulheres lavando a roupa no rio são diárias. A falta de opções de emprego e a falta de infraestrutura são as causas principais do grande movimento emigratório dos jovens *choteños* (PABÓN, 2007: 52-54).

Entre os produtores do ritmo Bomba encontram-se tanto homens como mulheres, na sua maioria pessoas idosas. Católicos, como a maior parte da comunidade. Suas atividades de preservação da cultura popular contam com o apoio da FECONIC, composta por pessoas mais jovens e mais instruídas, entre eles professores das escolas locais que estão em constante diálogo com a Universidade Andina. Uma das tradicionais famílias *choteñas*, há gerações envolvida com a cultura popular e com a Bomba em especial, possui representantes no *Ministerio Coordinador del Patrimonio*, ambos jovens são antropólogos de formação.

O ano de 2010 foi marcante também para a sociedade brasileira que declarou-se, pela primeira vez, majoritariamente negra. Nesse novo desenho, a cidade de Salvador foi a capital com mais pessoas declaradas negras ou pardas. No Recôncavo Baiano, que fica em volta da capital baiana, os dados não destoaram disso. Uma pesquisa realizada entre a população urbana dos municípios de Cachoeira e Maragogipe e a população quilombola da área rural de Cachoeira comprovou a ancestralidade africana em 80,4% dos casos (a ancestralidade europeia e a indígena foram correspondentes a 10,8% e 8,8% respectivamente). Esses números refletem a história da região que passou pelo extermínio dos índios tupinambás e pela diáspora africana.

Historicamente agrícola, a população do Recôncavo tem se dedicado recentemente à produção de alimentos, madeiras e fumo. Devido às construções coloniais presentes na região, tem desenvolvido atividades turísticas e em 2005 ganhou uma universidade - Universidade Federal do Recôncavo Baiano com a primeira sede em Cachoeira.

---

<sup>45</sup> O vilarejo Ambuqui é habitado por mestiços.

Comparando com a população *choteña*, a população do Recôncavo é mais urbana e mais diversa étnica, econômica e religiosamente, contando com uma elite branca local.

Em 2007, a Asseba realizou uma pesquisa “Retrato do Samba de Roda” - Diagnóstico sócio-econômico e cultural dos Sambadores e Sambadeiras do Recôncavo<sup>46</sup>. Apesar dos dados colhidos nunca terem sido tabulados, a leitura dos questionários preenchidos permitiu ao coordenador da associação concluir que: a maior parte dos produtores do samba do Recôncavo são adultos com baixa escolaridade, trabalhadores rurais, pescadores ou informais, casados com mais de um núcleo familiar em domicílio; católicos ou frequentadores de terreiros, com a estrutura residencial básica com acesso a TV.

Minhas visitas aos sambadores e sambadeiras nas cidades e nas zonas rurais de Cachoeira, Santo Amaro de Purificação, São Félix, São Francisco do Conde e Maragojipe, entre outros, confirmam essas conclusões e a partir das entrevistas realizadas, posso acrescentar algumas questões, na sua maioria de saúde, sinalizadas pelos sambadores e sambadeiras como problemáticas dentro da comunidade, entre eles: alcoolismo, desocupação de jovens, gestação na adolescência e aborto provocado. Enfim, as realidades socioeconômicas dos detentores do Samba e os da Bomba, apesar da distância geográfica, são bem próximas e igualmente complexas.

De volta à busca por tipos de reconhecimento produzidos e em circulação em volta do Samba e da Bomba, descrevo, primeiramente o Caruru de São Cosme e Damião organizado pela Asseba em 2009 e em seguida a festa de *la Virgen de las Nieves* que teve lugar em agosto de 2010.

---

<sup>46</sup> O questionário possui 58 questões fechadas e semi-abertas.

### 2.1.1 CARURU DE SÃO COSME E DAMIÃO

A cultura baiana, da qual a cultura do Recôncavo faz parte integrante, foi designada, por longos anos, o exemplo do sincretismo cultural (CARNEIRO, 1957; RODRIGUES, 1977). Divulgada mais sob o manto da religiosidade baiana (VERGER, 1992), essa idéia supunha a conciliação de diferentes doutrinas filosóficas, a síntese pacífica de elementos díspares advindos das tradições cristã e afro-descendentes. O seu símbolo extremo era o candomblé, a religião dos negros escravos, que, supostamente, unia à figura de seus deuses – Orixás, as características de santos católicos, vivendo desta maneira a religiosidade dupla, não contrastante.

O samba, originalmente ligado às tradições afro-brasileiras, passou a marcar, a partir dessa fusão, as festividades de fé cristã e as diversas expressões culturais populares de modo que, hoje em dia, “permeia atividades econômicas, religiosas e lúdicas” (IPHAN, 2004:11), acompanhando carurus de São Cosme e Damião, rodas de capoeira, festas juninas e de candomblé, festa de Nossa Senhora da Boa Morte e celebrações familiares.

Apesar da Igreja Católica e dos Terreiros de Candomblé de maior tradição buscarem diferenciar as celebrações dedicadas aos santos católicos dos cultos afros ofertados aos orixás, a maior parte dos baianos continua a festejar as datas consagradas misturando os ritos e significados. Enfim, elas pertencem mais a uma tradição popular baiana do que a qualquer religião.

E é exatamente essa tradição popular baiana que os sambadores e as sambadeiras da Asseba seguem no dia 27 de setembro, quando é comemorado o dia de São Cosme e São Damião. Dentro do catolicismo, os santos são irmãos que dedicaram a vida a praticar a medicina caridosa. Dentro do Candomblé, são associados aos Ibejís, divindades gêmeas infantis e, por isso, são chamados pela maior parte de seus devotos: os santos meninos. Homenageados de maneira africana, com oferendas de partes de animais e de alimentos, o São Cosme e Damião são padroeiros de crianças e doentes. Do prato típico, ofertado aos santos e doado nas ruas como pagamento de promessas alcançadas, a festa dos santos gêmeos ganhou o nome de Caruru.

Durante minhas duas idas ao Recôncavo, em 2008 e em 2009, fui hospedada na Casa do Samba em Santo Amaro de Purificação. Graças a isso, pude não somente participar do Caruru organizado pela Asseba, mas também acompanhar de perto todos os preparativos para a festa.

O Caruru de 2009 foi o terceiro organizado pela associação, com isso a divisão de tarefas, as quantidades de ingredientes necessários e de recursos precisos foram bem claros. Os preparativos foram encabeçados pelo Mestre Pequeno. Com a ajuda de duas sambadeiras e duas funcionárias da casa, três dias antes da festa o caruru começou a ser preparado.

O caruru é prato feito à base de quiabo e dendê. Além disso, leva camarão seco, camarão fresco e amendoim torrado, entre outros ingredientes. Comum na mesa dos baianos, requer uma preparação especial quando feito como oferenda. Além de farto e delicioso, o “caruru de preceito” deve seguir algumas orientações.

Durante a preparação, costuma-se colocar sete quiabos inteiros em homenagem aos irmãos dos Santos Cosme e Damião. O restante é cortada em pedaços pequenos. Além disso, a galinha do ximxim deve ser comprada viva. Dentro dos terreiros, o que não foi seguido na íntegra na festa da Casa do Samba, oferece-se o caruru completo: caruru, vatapá, camarão seco, leite de coco, azeite, milho branco, feijão preto, feijão fradinho, ximxim de galinha, arroz branco, farofa de mel, banana da terra frita, amendoim assado, coco seco cortado em tirinhas, inhame, abóbora, batata doce, pipoca, rapadura, cana cortada, acarajé, abará e ovo em rodelas.

Segundo a tradição, os ingredientes necessários devem ser comprados com esmola ou ainda ajuda simbólica dos amigos. Mais por necessidade do que a tradição, a Asseba pediu ajuda financeira à prefeitura da cidade. Como membro do Conselho Consultivo<sup>47</sup> da Casa do Samba, o prefeito sentiu-se na obrigação de contribuir com a festa. Em contrapartida, foi feito pedido de locação do jardim da Casa do Samba para a festa de São Cosme e Damião organizada pela Igreja Matriz da cidade. Visto que a

---

<sup>47</sup> Conselho Consultivo é composto por 5 membros: representante do Iphan de Brasília, representante da Superintendência Regional do Iphan (Salvador), Reitor da UFRB, prefeito da cidade de Santo Amaro da Purificação e representante da Asseba.

comemoração organizada pela igreja era prevista depois da missa dominical, o pedido referia-se ao domingo, dia 27, o dia exato dos santos meninos. Sem outra alternativa, a Asseba aceitou a troca e transferiu suas festividades para o sábado à noite. Nenhum representante da prefeitura estava presente na festa dos sambadores.

Além dos representantes de poder público, Asseba dirigiu seu convite a todos os grupos de sambadores e sambadeiras que fazem partes da associação e à comunidade local. Um carro de som foi contratado para divulgar a informação em Santo Amaro e arredores. Apesar de que naquele dia estarem acontecendo carurus em várias cidades e vilarejos do Recôncavo, os sambadores apareceram em peso e as festividades começaram por volta das 18 horas.

Na entrada principal do casarão foi montado um altar com as figuras de santos, flores, especiarias, uma vela e colares de missangas coloridas representativas dos Orixás. Em frente do altar, no chão em cima de uma toalha, sentaram-se sete meninos e meninas e assim, seguindo a tradição, a cerimônia começou. Primeiro, foram servidos os santos e em seguida, cada das sete crianças ganhou um pratinho com caruru que consumia com dedos. Enquanto as crianças comiam, outros convidados da festa cantaram:

São Cosme mandou fazer  
A sua camisa azul  
No dia da festa dele  
São Cosme quer Caruru  
Vadeia Cosme, vadeia!  
Vadeia Cosme, vadeia!

Cosme e Damião  
Vêm comer teu Caruru  
Que é de todo ano  
Fazer Caruru pra tu

Vem cá, vem cá, Dois-dois  
Vem cá, vem cá, Dois-dois.

Depois das crianças terminarem, levantaram as tigelas no alto e ao som de outra música, uma sambadeira defumou o altar e jogou em volta dele a pipoca. Em seguida, todos saíram para o pátio e o Mestre Primeiro fez um curto discurso de agradecimento.

O mestre lembrou as conquistas da Asseba e sublinhou a importância da presença dos sambadores e das sambadeiras na Casa do Samba. Esse apelo da maior participação foi provocado, entre outros, pela reunião do Conselho Consultivo que teve lugar poucos dias antes.

Durante o encontro foi discutida a questão da manutenção do casarão colonial – a Casa do Samba - a sede da Asseba. Devido aos erros técnicos cometidos durante a revitalização do prédio, poucos anos depois da reforma completa, há rachaduras, manchas e descascamentos que não somente comprometem a estética, mas também a segurança. Em busca de recursos, os representantes do Iphan propuseram a abertura de um restaurante nas instalações do casarão.

Visto que o edifício é grande, está bem localizado e já possui uma cozinha semi-industrial, a ideia pareceu muito viável. Os sambadores gostaram da visão de ter mais sustentabilidade e independência financeira. Além disso, no movimento maior na Casa enxergaram a oportunidade da divulgação do seu trabalho artístico, dos grupos representados e do gênero de modo geral. Além de expostos todos esses benefícios, o reitor da UFRB ofereceu a ajuda da universidade em forma de estudo e plano de ação. Entretanto, ao decorrer das discussões, começou a ficar claro o interesse da prefeitura nesse empreendimento e certa descrença da parte do Conselho nas capacidades dos próprios sambadores em administrar um restaurante que seja interessante para turistas e não somente para a população local. Apesar de que nada ofensivo tenha sido dito, os sambadores sentiram-se desclassificados e a sua sede ameaçada. A reunião foi terminada sem ter sido dada a voz ao público, nisso aos sambadores e a uma pesquisadora da Universidade Estadual da Bahia – UNEB, que mantiveram a mão levantada durante a reunião.

Depois do discurso do mestre, os músicos de diversos grupos reuniram-se no pátio do casarão e começaram a tocar o samba. Logo em seguida, as mulheres formaram uma roda que durou até meia noite.

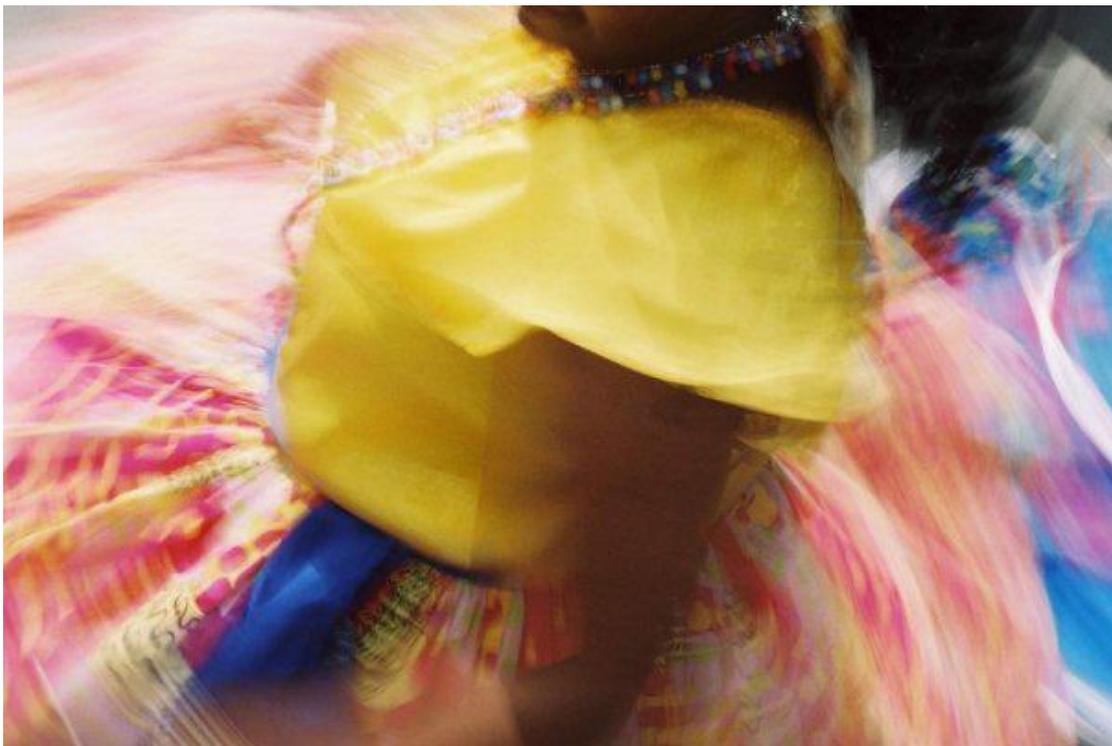
Além do tema polêmico do restaurante, outro assunto estava presente nas rodas de conversação: junto com o pedido de locação do jardim para a festa paroquial, o secretário de cultura da prefeitura trouxe aos coordenadores a proposta de organizar um festival de samba de roda em Santo Amaro. O festival ia ser produzido por uma produtora de Salvador e divulgado como o evento inédito – Iº Festival de Samba de Roda do Recôncavo Baiano. Apoiada pela prefeitura, a iniciativa ia durar três dias e ia homenagear a Dona Canô Veloso – a mãe dos músicos e intérpretes Maria Bethânia e Caetano Veloso.

A indignação que essa proposta provocou entre os coordenadores da Asseba foi me explicada por Edvaldo, um dos coordenadores da Asseba, com seguintes argumentos:

- a Asseba está desenvolvendo um projeto chamado “Circuito do Samba”, uma espécie de festival que acontece mensalmente em diversas cidades do Recôncavo e conta com apresentação de três grupos de samba de cada vez; Apesar de ser organizado pela Asseba, conta com o apoio e divulgação da Fundação chamando o evento planejado de inédito, a prefeitura ignora tanto o Circuito como outros eventos organizados até então por sambadores;
- a Dona Canô, apesar de ser respeitada por sambadores, não lhes parece a mais apropriada para ser homenageada durante um festival de samba; Dona Nicinha e Dona Dalva Damiana, duas sambadeiras experientes, que já se apresentaram internacionalmente e desenvolvem o trabalho educativo do samba entre adultos e crianças, são os nomes mais indicados para a possível homenagem;
- por último, as prefeituras do Recôncavo, tanto de Santo Amaro como outras, realizam a contratação dos grupos de samba somente durante as festividades locais de pequeno porte, pagando o cachê no valor de 300 reais, que imutável há anos, é dividido entre os membros do grupo – de 15 a 30 pessoas em média. Os mesmos grupos, pelas apresentações em Salvador ou em São Paulo ganham um cachê de 10 a 15 vezes maior, além do transporte e hospedagem pagas. Além disso, nenhuma prefeitura possui planos de salvaguarda do patrimônio imaterial ou políticas culturais formalizadas que impeçam que as apresentações dos grupos sejam colocadas em termos de favores. Por fim, nenhuma prefeitura, de iniciativa própria, propôs ou aceitou financiar algum evento encabeçado ou produzido por sambadores.



A distribuição do Caruru entre a comunidade de São Francisco do Conde, 2009. Foto: Irmina Walczak.



Sambadeira; São Francisco do Conde, 2009. Foto: Irmina Walczak.



O altar de São Cosme e Damião do Caruru da Casa do Samba, Santo Amaro da Purificação, 2009. Foto: Irmina Walczak.



A comunidade sambando participando do Caruru da Casa do Samba; Santo Amaro da Purificação, 2009. Foto: Irmina Walczak.



O público no Caruru da Casa do Samba, Santo Amaro da Purificação, 2009. Foto: Irmina Walczak.



Sambador tocando viola; Santo Amaro da Purificação, 2009. Foto: Irmina Walczak.



O Caruru do terreiro de São Francisco do Conde, 2009. Foto: Irmina Walczak.



A oferenda para São Cosme e Damião, Santo Amaro da Purificação, 2009. Foto: Irmina Walczak.

### 2.1.2 FIESTA DE LA VIRGEN DE LAS NIEVES

Durante a minha estada no Equador, três vezes visitei o Valle del Chota. Uma dessas viagens teve como o objetivo a participação da festa de la Virgen de las Nieves. Por minha sorte, a minha guia e companheira nessa viagem foi Dona Zoila Espinosa. Além de ser uma conhecida dançarina de Bomba, ela é a neta da Úrsula Pabón, a iniciadora da festa.

Existem duas versões<sup>48</sup> sobre a origem da imagem da Virgen de las Nieves. Na versão contada por dona Zoila, a imagem surgiu da seguinte maneira:

Sua avó, Úrsula Pabón, estava grávida e era uma gravidez de risco. Uma noite, ela sonhou que ela e sua filha, ainda não nascida, tinham morrido. Os anjos chegaram junto a ela e tiraram-lhe a filha. Numa tentativa de resgatá-la, as nuvens densas envolveram as duas e a dona Úrsula acordou. Angustiada com o sonho, a mulher foi se confessar e recebeu do padre uma penitência para mandar fazer a imagem da Virgen de las Nieves. Esculpida pelo maestro de San Agustín, a figura da Virgem foi entregue à igreja do vilarejo. Logo em seguida, Dona Úrsula procurou as comadres para organizar a festa da Virgem.

Desde então, as festividades repetem-se por volta do dia 5 de agosto e duram 4 dias, começando na quinta-feira e terminando no domingo. Na véspera da festa, as ruas são limpas e enfeitadas com bandeirinhas. Uma série de programas e diversões é desenvolvida desde a quinta-feira, entre eles as apresentações de uma banda mocha<sup>49</sup>. Na noite de sexta, queimam-se *castillhos*<sup>50</sup> e realiza-se uma pequena procissão pela rua principal até a igreja, onde é celebrada a santa missa. Faz poucos anos que la Virgen veste um uniforme policial e é carregada nessa procissão pelos policiais nascidos no Vale. A noite termina com a apresentação cultural e a escolha da rainha do Vale.

---

<sup>48</sup> Ambas as versões estão descritas na ficha técnica da Fiesta elaborada para ABANCO. Disponível em: <http://inpc.gob.ec/sistema-de-informacion-para-la-gestion-de-bienes-culturales-abaco>.

<sup>49</sup> Banda mocha – uma banda tipicamente choteña composta por instrumentos exclusivamente ecológicos, como folhas, tubos de bambu, tambores, etc.

<sup>50</sup> Castillos – construções de papel colorido e finas ripas de madeira carregadas de material pirotécnico.

No sábado, as comemorações começam às 5 da manhã com uma apresentação da banda mocha que toca em frente das casas de todas as comadres organizadoras da festa e depois durante a missa matinal. Logo depois, a Virgem sai em procissão pela comunidade, dessa vez carregada pelas mulheres. No domingo, as touradas e um baile popular com as apresentações da Bomba terminam a festa.

Faz anos que a Dona Zoila é convidada para se apresentar durante as festas. Surpreendentemente ativa e flexível para seus 72 anos, ela dedicou a vida para trabalhar como dona de casa, cuidando de seus sete filhos, lavando a roupa para fora e dançando a Bomba. Apesar de nascida no Vale, a Dona Zoila, suas filhas e neto moram, atualmente, em Ibarra, ocupando dois apartamentos interligados num prédio antigo em formato de quadrado com um pátio no meio. Sua habitação é humilde e cheia de lembranças dos eventos culturais dos quais participou: feiras, festivais, apresentações na TV e todos os tipos de eventos culturais e políticos nos municípios da região. Eu a vi dançando, pela primeira vez, durante o lançamento do livro de Juan García na Universidade Andina, no dia da minha chegada ao Equador.

Questionada sobre a aposentadoria e sobre o apoio recebido das instituições públicas culturais, Dona Zoila contou sobre o seu encontro com o presidente Rafael Corrêa para o qual se apresentou e sobre a sua visita no Ministério da Cultura, onde foi recebida pelo próprio ministro. Ambos os políticos prometeram-lhe ajuda em reconhecimento de sua contribuição para a cultura popular equatoriana, mas instituições locais para as quais foi remetida nunca avançaram no assunto.

Apesar de ser a rainha da Bomba, a minha guia envolvia-se em todos os pontos das festividades: durante as missas ocupava a posição de leitora e fazia pronunciamentos em que lembrava a sua avó Úrsula; durante a procissão, carregava a figura da Virgem e não perdia nenhuma oportunidade para dançar.

A sua apresentação principal aconteceu na tarde de domingo. Junto ao seu parceiro de dança e com a garrafa em cima da cabeça, ela levantou o público. Entretanto, sua apresentação estava prevista na programação mais uma vez, na noite de sexta-feira. Dona Zoila saiu da nossa habitação (dormimos numa casa em construção: eu no meu saco de dormir e a dona Zoila envolvida em mantas emprestadas pela dona da casa)

num dos seus trajes de dançarina e passou a noite da eleição da rainha do Chota próximo ao palco. Contudo, em vez dela, apresentou-se um grupo de meninas de Quito com a dança do ventre. Depois de ter aguardado horas por uma apresentação que não aconteceu, a Dona Zoila voltou para o quarto chateada. Às 5 da manhã no dia seguinte, alguém tocou na nossa porta e a chamou para dançar ao som da banda mocha. Sem pensar um minuto sequer, a minha companheira, movida a paixão pela dança, vestiu-se e saiu para a rua. Passou horas dançando até a missa das 9 horas.



Missa dominical da festa da Virgen de las Nieves; Chota, 2010. Foto: Irmina Walczak.



Procissão com a figura da Santa pelas ruas da comunidade na manhã de sábado; Chota, 2010. Foto: Irmina Walczak.



A figura da Santa é carregada pelas mulheres da comunidade; Chota, 2010. Foto: Irmina Walczak.



Banda Mocha logo após a sua apresentação nas ruas de Chota, aguardando a participação em missa; Chota, 2010. Foto: Irmina Walczak.



As ruas decoradas para as festividades; Chota, 2010. Foto: Irmina Walczak.



Crianças de Chota brincando após a queima de castillos; Chota, 2010. Foto: Irmina Walczak.



Dona Zoila e o seu parceiro dançando a bomba com a garrafa durante o último dia das festas; Chota, 2009.  
Foto: Jornal Norte. Disponível em: <http://elnorte.ec/>

## 2.2 NÓS SOMOS PATRIMÔNIO

Antes de entrar em detalhes da comparação das relações observadas em dois regimes culturais, recorro à diferenciação emprestada das análises de Luis Roberto Cardoso de Oliveira (2002:14) de inspiração habermasiana, entre a esfera pública e o espaço público. Ao lembrar o que já foi citado, o autor define o primeiro como “o universo discursivo onde normas, projetos e concepções de mundo são publicizadas e estão sujeitas ao exame e debate público” e o segundo “como o campo de relações situadas fora do contexto doméstico ou da intimidade onde as interações sociais efetivamente têm lugar”.

Como bem indica o autor, as questões do reconhecimento, bem como da consideração ou do seu inverso, insulto moral, expressam-se com maior nitidez no plano das atitudes e das intenções do que no plano das ações em sentido estrito. A ver, o reconhecimento concedido no plano da definição de normas, leis ou regras não é uma fonte única para orientação da ação dos atores. Uma dimensão importante do reconhecimento tem seu lugar no plano das interações, no espaço público.

Entre as interações mais significativas para a avaliação do processo de reconhecimento do Samba de Roda estão as interações face a face com os representantes do poder público, tanto no âmbito nacional, como estadual e municipal: os representantes do IPHAN de Brasília e de Salvador que tinham ou têm tido contato direto com os sambadores e sambadeiras, prefeitos e secretários de cultura dos municípios do Recôncavo Baiano. Além deles, outros atores analisados que fazem parte desse campo e atuam tanto no espaço público, como na esfera pública, são: a elite local, as instituições e os produtores culturais, os pesquisadores presentes nos grupos e a comunidade local. Adiantando a apresentação das análises, afirmo ter encontrado, nas ações dos atores do campo, a desarticulação entre a esfera e espaço público que, como já afirmou Cardoso de Oliveira, é característica para a sociedade democrática brasileira. Nas palavras do autor:

(...) ao mesmo tempo que se verifica uma grande hegemonia dos valores do liberalismo na esfera pública – pelo menos no que concerne à ideia da igualdade de direitos -, no plano do espaço público ou das interações cotidianas entre os atores a perspectiva

hierárquica parece ter precedência (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002: 12).

São os mesmos atores que no plano da esfera pública defendem, com convicção, a igualdade de direitos entre todos os cidadãos, independente de sua raça, etnia, gênero ou orientação sexual que cometem a discriminação cívica, como Cardoso chamou as práticas de agressão presentes em quase todas as relações que acontecem no espaço público.

Antes de examinar as relações dos sambadores e das sambadeiras com os outros atores do campo, farei as colocações sobre dois tipos de reconhecimento observados dentro do grupo. Vou chamá-los de: o auto-reconhecimento e o reconhecimento do papel da mulher.

A partir das nomeações realizadas, os sambadores e as sambadeiras incorporaram ao seu discurso a palavra patrimônio: “Nós somos patrimônio”, “sambadores viraram o patrimônio” ou ainda “tem que nós respeitar porque fomos tombados”. Com o uso desses conceitos, os sambadores demonstram que não somente reconhecem-se no samba e constroem a partir dele sua identidade, mas também reivindicam o reconhecimento e o devido respeito. As palavras patrimônio e tombamento servem como amuletos, certificados que evocam ao poder superior, inquestionável. Em cima dele ergue-se o orgulho do ofício que exercem, da raça e da classe social as quais pertencem.

Não observei nenhum movimento parecido no Equador e mais, os produtores brasileiros mostraram-se muito mais seguros de seu valor. Orgulhosos das pequenas conquistas, de suas produções e eventos, começaram a recusar as propostas que lhes ofendiam e escolher a dedo as iniciativas em que iam participar.

Contudo, fica muito claro que esses sentimentos positivos, afirmativos têm sido construídos em contato com o público de fora do Recôncavo, encontrado durante as apresentações em outros estados ou mediante visitas dos pesquisadores, turistas e técnicos. Citando uma das sambadeiras:

Eu sempre gostava de fazer minhas brincadeiras com minhas colegas, minhas meninas. (...) Aí comecei o samba aqui em casa também, aqui em casa fazia quando chegava o momento assim

das festas, de São Judas, de Santa Cecília eu fazia essas coisas, fazia meus ternos, fazia minha lavagem, fazia minhas brincadeiras, mas fazia por amor porque gostava de brincar, gostava de pular, gostava de suar, mas não sabia que era tão valorizado pelo povo que veio a conhecer a brincadeira, entendeu, era valorizado porque a gente aqui não valorizava.

(...) Aqui na nossa terra não somos reconhecidos. Nas coisas que a gente faz não nos dão valor. (...) Pra pessoal que têm estudo, reconhece o valor que tem a cultura, a nossa origem, que o grupo de samba de roda é uma coisa trabalhada, soada (Dona Dalva Damiana, entrevista gravada em 2009).

Para os sambadores e as sambadeiras, que muitas vezes vivem de subsistência, não somente o interesse intensificado: as entrevistas, os convites para as apresentações fora do Recôncavo e o tratamento VIP, mas também, ou até antes de tudo, um cachê digno elevam a autoestima e fortificam o sentimento de pertença ao grupo.

Durante uma conversa, a Dona Cadu, sambadora e artesã em cerâmica, que teve uma exposição de sua arte em São Paulo, disse: “foi uma pena que fiquei adoecida, porque eles iam pagar-me tudo; eu ia passear para ver os meus pratos e eles ainda iam me pagar (risos)” (entrevista realizada em 2009). Palavras essas foram acompanhadas por uma tristeza nos olhos de quem não pode ter participado do evento, não pode ter usufruído da viagem cheia de luxo e agrados. Ao mesmo tempo, uma risada gostosa no final, foi um testemunho de grande satisfação de saber que lá longe há pessoas que apreciam o seu trabalho, satisfação de se sentir reconhecido, importante, destacado. Enfim, nesse auto-reconhecimento, vejo único sentido novo, positivo construído a partir da ação do Estado.

### **2.2.1 AS MULHERES DO SAMBA**

Logo nos primeiros contatos feitos, as sambadeiras chamaram minha atenção pelo papel que desempenhavam nas comunidades; pelo orgulho com qual narravam suas tradições e pela postura que tomavam frente aos problemas sociais, tais como: discriminação racial, pobreza, gravidez na adolescência, violência.

Com o seu trabalho, engajamento e exemplo dado, utilizando-se do Samba, tanto dentro como fora da roda, realizam lutas diárias e grandes batalhas pelo reconhecimento da história da colonização, pelo reconhecimento da sua cultura e seu papel na construção da cultura nacional, assim como pelo Estado justo que oferece oportunidades iguais de educação, saúde e trabalho para todas as pessoas, independente da sua raça e gênero. Cada dia que passa, suas conquistas ganham mais respeito da parte dos sambadores e da sociedade como um todo, sendo uma prova disso a crescente confiança nas suas capacidades representativas e decisórias.

Por isso, embora não seja diretamente ligado com as nomeações recebidas, o reconhecimento do papel da sambadora como a figura estruturante do samba de roda parece-me um tributo necessário ainda não pago que, além disso, enriquece a discussão feita sobre as relações no campo.

Dentro da roda a participação das mulheres é igualmente dividida com os homens, sendo que a predominância das mulheres é concentrada na dança e dos homens no toque dos instrumentos. As mulheres participam também no canto, o que varia entre grupos e modalidades do samba, e são exclusivas tocadoras de dois instrumentos: prato e faca e tabuinhas. O uso das tabuinhas, por sinal, foi introduzido ao samba por elas e, segundo versão contada por dona Dalva Damiana de Freitas, originou-se no batuque nas mesas de trabalho, ditas tábuas, praticado pelas charuteiras nas horas de descanso acompanhadas pelo samba.

O fazer samba das mulheres extrapola os momentos da roda. Primeiramente, porque as sambadeiras são autoras de várias músicas dessa “manifestação musical, coreográfica, poética e festiva” (IPHAN, 2004: 23). Nas letras de seus sambas, elas mostram habilidades das grandes contadoras de histórias. Com poucas linhas, graciosamente,

retratam o dia-dia do seu povo ou relembram tradições e histórias da região, como nesse samba da dona Dalva que, por meio dos acontecimentos contemporâneos, descreve o rico passado da cidade de Cachoeira:

Graças a Deus  
Que as coisa´ melhorou  
As festas de Cachoeira  
Todas elas levantou (...)

Foi chegando o Patrimônio  
Consertando o bangalô  
Me traga de volta o trem  
Me traga de volta o vapor (...)

Nossa Cachoeira é bela  
É jóia, é diamante  
Só falta voltar agora  
A Festa dos Navegantes (*apud* IPHAN, 2004:212).

Acontece que, embora exercitadas nos momentos festivos de celebração e de tom alegre, as músicas escondem, frequentemente, lembranças dolorosas e tristes. O samba “Venha cá como quiser o jiló”, também da dona Dalva, é exemplo disso. A música foi feita no dia em que um jiló, trazido como marmita por uma das funcionárias da fábrica, foi dividido na hora do recreio entre todas as colegas. A lembrança, de não ter deixado alimentação em casa para o café da manhã dos filhos, não permitiu a autora da letra compartilhar o momento-descanso com outras charuteiras. Em vez da solução para o problema, na sua cabeça surgiu um samba que, hoje, mais que da pobreza, tristeza e aflição da hora, lembra da união entre as colegas de trabalho e alegria que o grupo do samba de roda fundado lhes trouxe.

Venha cá como quiser o jiló  
Jiló, ó jiló  
Como quiser, venha pra cá o jiló  
Jiló, ó jiló  
Eu plantei o jiló, não pegou  
A chuva caiu, rebentou

Cortei miudinho, botei na panela  
Pensei que é jiló, mas jiló é berinjela

O papel da sambadeira fora da roda não se restringe à atividade da composição. É ela que, na maioria dos casos, reúne as pessoas para celebração das tradições acompanhadas pelo samba e se preocupa com a transferência do saber popular. Ela organiza o espaço social da comunidade em virtude das suas ações. Esses são, pelo menos, os casos das sambadeiras como: dona Dalva Damiana do Samba Suerdieck, dona Cadu de Coqueiros, Alvacélia de Samba de Roda Raízes de Angola ou dona Anna do Samba de Saubara. Casos notáveis e representativos de um conjunto de mulheres que, tanto dentro da roda como fora dela, se utilizam do samba de roda para lutar pelo reconhecimento da história da colonização, reconhecimento da sua cultura e seu papel na construção da cultura nacional, assim como pelo Estado justo que oferece oportunidades iguais de educação, saúde e trabalho para todas as pessoas, independente da sua raça e gênero.

Vale à pena lembrar que esse papel da mulher no cenário do samba é histórico e ultrapassa fronteiras regionais. São emblemáticas as personagens de “tias baianas” responsáveis pela chegada do samba ao Rio de Janeiro e sua desenvoltura dentro das casas e terreiros da Pequena África.

Voltando à função social do trabalho das sambadeiras do Recôncavo, é importante desenvolver e exemplificar algumas das suas ações fora da roda. No que tange a reunião das pessoas, os momentos de maior participação são os das festas religiosas e festividades populares. Muitas delas, independente da religião, são organizadas pelas sambadeiras ou contam com as suas participações, uma vez que há sambadeiras filhas-de-santo e outras que pertencem, por exemplo, à irmandade da Boa Morte.

A celebração da liberdade dos negros e do seu estilo de vida, assim como o reforço da identidade afro-descendente acontece também nas horas suadas de trabalho. Foi dessa forma, como contam várias delas, que começaram a se formar seus grupos de samba: o da dona Cadu, ceramista-artesã, na roda de queimada da louça ou o da dona Dalva, há mais de 50 anos, na fábrica de charutos Suerdieck. E como conta a fundadora, o samba na fábrica foi iniciativa feminina, a qual os homens se uniram após a primeira apresentação pública, organizada com o apoio da diretoria. “(...) mas menina, os homens

se entusiasmar tanto” - diz dona Dalva com o brilho nos olhos a lembrar o início do seu ativismo cultural. E com a mesma paixão e orgulho fala sobre a abertura do primeiro grupo infantil do samba: “Pensei: onde tem cana mirim, tem samba mirim”. O primeiro, de vários outros organizados na região, o samba mirim deu nome a uma modalidade que relembra a ligação do povo negro com a sua história colonial. Por causa da idade, a atividade educadora que é dirigir um grupo de samba mirim, dona Dalva passou para a sua filha Ana que, com a ajuda do marido e filha, trabalha não somente para “não deixar o samba morrer, não deixar o samba acabar”, mas também em prol da transmissão de valores afro-brasileiros para novas gerações. Enquanto isso, outra mãe e avó de muitos sambadores e sambadeiras engajados, dona Anna de Saubara ainda sonha em abrir um samba mirim.

O trabalho iniciado com as crianças tem sua continuação na adolescência mediante grupos de samba de adultos ou em outros espaços, como é no caso de Alvacélia que, junto com a sua irmã, administra o Pontinho de Cultura em São Francisco do Conde. Exercendo a função voluntária da agente cultural, Alvacélia foca nas atividades artísticas, como teatro e artes plásticas, que valorizem a tradição e história do negro brasileiro. Contudo, sua preocupação-fundamento de todas as ações é passar à juventude valores humanistas universais e de cidadania, indicando caminhos contrários da violência, crime, maternidade precoce e desocupação.

Ela, assim como outras mulheres do samba de roda, conta com pouco diálogo e apoio da parte das instituições locais para com suas atividades. Daí frases como: “o poder público (local) hoje é meu inimigo, não é meu parceiro” são muito comuns. Isso porque, apesar do reconhecimento oficial do samba do Recôncavo, suas elites insistem em diminuir a cultura negra, não querendo enxergar seus valores artísticos, históricos e seu potencial econômico - objeto de pesquisa da economia cultural e turismo. A outra extremidade desse “hierarquismo cultural” é constituída pelas afirmações positivas sobre a importância da comunidade negra, dos detentores e reprodutores do samba de roda para a cultura da Bahia e do Brasil que negam, aos mesmos detentores, a entrada ao mercado musical e a melhoria das condições de vida, vistos como ameaça ao caráter tradicional do samba. Tudo isso sem levar em consideração a possibilidade de um caminho sem extremos, quer dizer, que permita o aumento da renda dos sambadores e sambadeiras sem mercantilização indesejada do patrimônio. Enfim, é imensa a lista dos

mitos, preconceitos, reducionismos enraizados no imaginário social do Recôncavo. Construídos para assegurar o poder dos poucos, são reproduzidos, até inconscientemente, por essa sociedade que vive na fronteira entre o moderno e o pré-moderno.

O último espaço público, onde a presença das sambadeiras tem crescido recentemente é o espaço de administração e decisão política. A partir da segunda cadência, duas mulheres foram eleitas para ocupar cargos de coordenadoras na Asseba. Ao representar sua comunidade no diálogo com instituições do estado e ao decidir sobre o futuro do patrimônio nacional, elas aperfeiçoam suas habilidades de gestão e ganham experiência necessária para conquistar outros espaços e, com o seu trabalho, mudar a realidade da mulher brasileira negra. O sonho não está tão distante, visto que já existem sambadeiras empregadas pelas prefeituras que combatem o poder local racial e sexista/machista de dentro das instituições que o legitimam.

### 2.3 RECONHECER AS DIFERENÇAS, CORRIGIR AS DESIGUALDADES

De volta à comparação das relações estabelecidas entre os produtores do Samba e da Bomba e outros agentes dos respectivos campos, começo traçar as conclusões pelas relações estabelecidas com as elites locais.

É a respeito delas que concluo no subcapítulo acima que existe a desarticulação entre as ações da esfera pública e do espaço público de alguns dos atores do regime brasileiro. São notórias e amplamente conhecidas, por exemplo, as afirmações de um dos músicos conhecidos sobre a desnecessidade de mudança das precárias condições socioeconômicas dos produtores do samba. A explicação dada por esse compositor e intérprete nativo de Santo Amaro é que a melhoria das condições de vida dos músicos populares influenciaria negativamente na sua produção musical ingênua. Em outras palavras, o músico que se apropria do ritmo e da melodia populares, nega aos seus próprios produtores a entrada ao mercado e a comercialização da sua arte sob a desculpa do perigo da perda da ingenuidade da arte popular. Mas será que existe uma arte popular ingênua?

Entre os próprios sambadores, existem duas opiniões a respeito da entrada do Samba de Roda ao mercado musical mais abrangente. Os jovens que coordenam a Asseba, acharam fundamental construir um estúdio de gravações na sede da associação. Os discos que aí produziram tem como a finalidade a divulgação do gênero e são oferecidos ou vendidos a preços de custo. Contudo, Edvaldo e Rosildo, coordenadores da associação, contaram sobre um sonho de produzir discos e lançar no mercado musical alguns grupos pertencentes a associação:

Temos já uma experiência e base técnica. A Casa do Samba já tem tudo que é preciso. O problema é que nem todos os grupos podem entrar nesse projeto. Nem todos têm condições de gravar um disco de qualidade e participar desse circuito. O mercado é duro. Queremos lançar só os melhores para promover o gênero (Entrevista concedida em 2009).

Contrários a essa ideia são alguns sambadores e sambadeiras idosos que não conseguem dissociar a ideia da entrada do Samba de Roda ao mercado do projeto idealizado pelos

coordenadores da Assseba. Na opinião deles, um projeto como esse vai trazer mais discórdia entre os grupos do que benefício para os selecionados. Entretanto, abordados de outra maneira, manifestam o desejo de tornar o samba uma fonte de renda e reivindicam cachês iguais a esse que recebem os grandes grupos de axé ou da música sertaneja convidados pelas prefeituras.

Entre as relações estabelecidas entre os sambadores e os produtores da Bomba com suas comunidades não noto grande diferença no que diz respeito à produção do reconhecimento ou melhor à falta dele. Ambas as comunidades, parecem ter naturalizado o fato de conviver com os bens culturais que são referências indentitárias nacionais e no conjunto de tantas outras expressões da cultura popular, não lhe dão nenhum lugar de destaque. Isso diz respeito também ao Samba de Roda que não parece demonstrar nenhuma alteração em consequência das políticas de salvaguarda aplicadas. As apresentações do samba ou da bomba são frequentadas mais por falta de opção de lazer do que gosto pelo gênero ou aprecio das habilidades musicais e coreográficas dos seus produtores. Em consequência, durante as festividades que contam com outras apresentações, a produção local é posta de lado.

A falta de um carinho especial e de preocupação com a hospedagem ou com o transporte dos artistas que, muitas vezes, encontram-se na idade avançada, é somente reflexo prático dessa relação de indiferença, potencializada pelas características socioeconômicas das sociedades discutidas.

Os depoimentos dos sambadores e sambadeiras sobre as dificuldades de dar à cultura negra uma visibilidade igual àquela dada à cultura branca, numa sociedade majoritariamente negra como é a sociedade baiana de Recôncavo, são muito comuns. Neles, as reclamações sobre a falta de comunicação com o poder público local entrelaçam-se com os relatos de pequenas conquistas diárias. Num dos casos presenciados, observei que angústia e indignação por não conseguir apoio mínimo da prefeitura para organizar o Caruru de São Cosme e São Damião na cidade de São Francisco do Conde, acompanhado pelo samba e outras tradições populares, foram compensadas pela participação da comunidade. Ao analisar essa distribuição desigual de forças, a organizadora do evento comentou o acontecido com palavras tristes e

amargas: “(...) nós tiramos as correntes dos braços, mas continuamos acorrentados nas ideologias” (Trecho da entrevista realizada em 2009).

A falta de interesse do poder local em apoiar os produtores de bens imateriais em questão está evidente em ambos os casos: equatoriano e brasileiro e foi bem exemplificada nos relatos das festas. Os casos acrescentados no subcapítulo dedicado às sambadeiras não deixam nenhuma dúvida de que não existe nenhum reconhecimento do valor social, cultural ou econômico dos detentores do Samba entre representantes das prefeituras do Recôncavo. Devido às estratégias políticas, essa falta de reconhecimento nunca é explícita e, como sinalizou bem Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2002), permanece no plano das atitudes e das intenções.

Ainda no mesmo texto, Cardoso de Oliveira traz à discussão sobre o reconhecimento a questão da força dos rituais na produção de sentidos e na definição de relações sociais. Seguindo essa linha de análise, é importante lembrar a participação de Gilberto Gil, no papel de ministro no Ministério de Cultura, na indicação do Samba de Roda do Recôncavo Baiano para a premiação da Unesco, qual se desdobrou, naturalmente, na nomeação concedida pelo Iphan<sup>51</sup>. A *performance* do músico foi crucial para a escolha do Samba de Roda como o antecedente do samba brasileiro. Sua atuação, tanto no plano do espaço público como da esfera pública foi impecável e coerente. Vários sambadores e sambadeiras mencionavam nos seus relatos a visita do ministro em Santo Amaro e, com orgulho, lembravam suas palavras de apreciação pelo estilo que produziam.

Apesar de tudo, a força da dramatização, exercida, entre outros, por Gilberto Gil, pareceu mais fraca do que a força dos sentidos produzidos, ou melhor, re-produzidos no plano das interações locais cotidianas. Daí uma das minhas conclusões: um ato de reconhecimento, na forma como foi aplicado dentro das políticas de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, não é capaz de redefinir as relações sociais e construir novos sentidos para, mas antes de tudo, **sobre** os sambadores e sambadeiras.

Mais ainda, de modo como é operacionalizado, esse reconhecimento é um capital bourdieano por excelência: desejável, apropriável, transferível etc. E entre todos os

---

<sup>51</sup> Mais sobre o papel desempenhado por Gilberto Gil na nomeação do Samba de Roda em: Alencar, 2005.

atores do campo que o almejam e cobiçam, os sambadores e as sambadeiras são o núcleo mais fraco.

Desiludido com os supostos benefícios da nomeação que nunca se tornaram a realidade, senhor Mário dos Filhos de Nagô queixou-se da burocracia e da tecnicidade dos editais formalmente acessíveis aos grupos de samba. Depois de diversas tentativas, algumas até auxiliadas pela pesquisadora da UNEB, de submeter um projeto a um edital na área cultural, desistiu da busca por financiamento do estado. A ferramenta supostamente mais justa, que elimina todos os tipos de favoritismo, mostrou-se a mais cruel para um simples artista popular<sup>52</sup>.

Da geração do senhor Mário é também a Dona Nicinha. Na opinião do Edvaldo, sambador de Salvador e um dos coordenadores da Asseba, eles pertencem a “geração da cultura de favores”:

Cultura produzida por projetos, editais, onde ganha esse que tem o mérito maior isso faz parte da geração atual, as gerações passadas faziam e continuam fazendo cultura na base de favores - um paternalismo; embasada no jogo de cintura, conhecimentos e oportunidades (Trecho da entrevista concedida em 2009).

A dita “cultura de favores” é, como pude ver, não somente a questão de costume, mas também uma necessidade, opção única para aqueles que mesmo quando alfabetizados, não são familiarizados com conceitos, técnicas e ferramentas da burocracia moderna. Tanto senhor Mário como Dona Nicinha são testemunhas disso: ele vive tentativas frustradas de responder aos editais e ela, amarrada a essas relações pela vida, tenta extrair delas o máximo possível.

A vida da Dona Nicinha é marcada por grandes viagens e apresentações no exterior. Como ela mesma conta, sua primeira apresentação em público aconteceu em 23 de junho 1978:

---

<sup>52</sup> Em 2009, entre quase 30 grupos registrados na Asseba, somente dois conseguiram elaborar, sem ajuda de consultores externos, projetos beneficiados pelos editais da Secretaria da Cultura do Estado da Bahia.

Não foi exatamente a primeira apresentação em público. Foi a primeira vez que sambei com a roupa de baiana. Ninguém antes sambava com roupa de baiana. O povo sambava em suas roupinhas normais. Mas eu queria morrer e pensava: “o que eu faço minha mãe”. E botei a roupa da mãe de santa, de baiana... e não é que deu certo, mãe?! Fiz sucesso! (risos)

Desde então ela começou a se apresentar em várias cidades do Brasil e em 1982 fez a sua primeira viagem para fora do país junto com um grupo de maculêlê. “O meu Brasil eu conheço todo. E lá fora Alemanha, várias vezes, Dinamarca, Suíça, Inglaterra, Portugal, Itália. (...) Fui a África e Estados Unidos. A França<sup>53</sup> é, como dizem..., virou xarope. (risos) Todo ano tem viagem”.

Além das grandes viagens, Dona Nicinha lembra as gravações de CD's com músicos nacionalmente conhecidos, como Beth Carvalho, e a participação em programas televisivos, como “Estrelas” da Rede Globo, apresentado por Angélica.

Contudo, o reconhecimento que a levou para apresentações no exterior, que a elevou ao nível de uma estrela, não se traduziu para melhores condições econômicas. A moradia da Dona Nicinha é muito humilde. A simplicidade da construção da pequena casa de tijolo de um cômodo dividido em dois, com pouca mobília e problemas de infiltração, contrasta com um monte de fotografias na parede com pessoas do mundo da cultura e política, como o presidente Lula ou a intérprete Maria Bethânia.

Questionada sobre organizadores das suas viagens, responde: “tudo são filhos daqui” e defende: “Eles organizam tudo: passagem, hospedagem... Eu sou tratada como uma princesa. (...) Eles são mil comigo”. (Trechos da entrevista concedida em 2009, grifos meus).

Um dos sambadores da nova geração<sup>54</sup>, assim explica essa contradição:

---

<sup>53</sup> São viagens organizadas para a lavagem da igreja Sainte-Marie-Madeleine em Paris.

<sup>54</sup> Aqui, como em alguns outros lugares, não cito o nome do meu interlocutor para não prejudicá-lo.

A geração dela tem uma relação muito ambígua com os interlocutores, agentes (brasileiros que moram ou “operam” no exterior). Eles reconhecem essas pessoas porque, na verdade, em vários momentos de miséria, nem pobreza, mas miséria mesmo, essas pessoas lhe deram migalhas. Ela acha que essas pessoas fizeram um favor a ela. Não tem percepção que ganhavam com isso (Trecho da entrevista concedida em 2009).

Dona Nicinha é um capital cultural. Nas mãos dos produtores e agentes, equipados em estratégias de mercado e de marketing, ela vira um capital econômico. Durante anos acostumou-se que o cachê não existe, que do exterior só se traz boas lembranças. Os momentos de respeito e de admiração proporcionados durante viagens são suficientes. Revividos, diariamente, graças aos registros fotográficos pendurados na parede - um tipo de compensação do dia-dia humilde e pesado que leva.

Alguns representantes da geração nova não se satisfazem mais com o papel desempenhado por seus pais e avós. É um movimento emergente e bastante lento, mas pode-se observar que há quem aspire ser agente igual aos outros do campo. São jovens com a educação formal universitária, com o conhecimento da história dos negros brasileiros e com a bagagem da tradição do samba. Assim equipados, conseguem ter uma leitura diferenciada dos acontecimentos.

A mesma gravação do programa “Estrelas”, orgulho da Dona Nicinha, analisada por Rosildo do Rosário Moreira, foi um ato de apropriação. O coordenador geral da casa conta que o roteiro do programa previa somente a entrevista com a intérprete do samba Beth Carvalho e uma apresentação das sambadeiras do Recôncavo. Foi por insistência dele, que as sambadeiras foram entrevistadas e ele, na função do coordenador, contou a história da abertura da Casa do Samba no Recôncavo, dando ênfase ao Samba de Roda.

Beth Carvalho é grande cantora, mas o samba dela está mais próximo ao samba carioca. Nós precisamos mostrar o nosso samba porque as pessoas não conhecem. (...) Ela nunca veio aqui, só veio por causa do programa e dizia que a Casa do Samba era a casa dela (Trechos da entrevista concedida em 2008).

A todos os sambadores entrevistado fiz a pergunta direta a respeito da mudança que a proclamação do Samba de Roda provocou na vida deles, sobre a influência real do reconhecimento e expectativas para o future. Entre as respostas obtidas estavam as seguintes:

Foi muito bom. Ganhamos instrumentos novos e mais pesquisadores aparecem querendo saber da gente. Eu só gostaria de participar mais da associação. Eles não chamam tanto a gente, mas eu entendo, é muita gente e todos querem a mesma coisa. (...) Estamos gravando nosso primeiro CD. Tivemos convite para se apresentar na Espanha, mas por falta de CD não fomos. Eles pediram e a gente não tinha. (Maire, *Esmola Cantada*).

É legal porque as pessoas começam a ter um olhar diferenciado, um olhar de ver o quanto o samba é importante. Que hoje, a gente sabe, como a mídia está invadindo vários estilos musicais, de samba, de dança e tudo, de uma maneira que não se preserva o passado. (...) O tombamento desperta mais respeito a valorização do samba. Agora dizer que tem dito ações para preservação do samba... foi criado uma associação, mas até então eu não estou vendo muito fruto disso. Porque alguns sambas continuam com dificuldade para adquirir os instrumentos, continuam com dificuldade para ganhar espaço para a apresentação, as vezes, a gente se apresenta em algum lugar e as pessoas levam tempo para pagar ou não pagam. (...) Os sambadores ficam descrentes, porque há muita falação, mas não acontece nada (Bibi, *Samba de Suerdick*).

Pra mim, pra mim e pro meu grupo é a mesma coisa porque, graças a Deus, sempre fui procurada, sempre fui procurada. Eu não fico um mês sem dar uma apresentação. Sempre fui procurada (D. Nicinha).

Os depoimentos dados parecem ser, à primeira vista, uma mistura de experiências positivas, negativas e indiferentes desconexas e contraditórias. Lidos a partir de outros

dados apresentados, constituem uma reafirmação das conclusões parciais feitas ao longo dessa parte do texto.

Podemos observar que a satisfação diz respeito à questão simbólica. O reconhecimento é uma referência citada em defesa dos sambadores, como se fosse um ato de vingança, de fazer justiça frente aqueles membros da comunidade que desacreditavam, desrespeitavam a cultura popular. Ao mesmo tempo, nota-se a dificuldade da associação de atender as demandas de todos os grupos da mesma maneira. E mais, uma atitude distinta entre próprios sambadores em relação à associação e ao seu potencial.

Essa dualidade é claramente marcada pela idade e pelo capital cultural e educacional que os representantes de cada grupo possuem. Sendo assim, Maire representa os jovens sambadores e sambadeiras, envolvidos nas ações da associação, com espírito de liderança, muitas vezes experientes na política. Esse pequeno, porém forte grupo, apesar de possuir um olhar crítico sobre o processo de nomeação, tem mais entusiasmo com as possibilidades e oportunidades que o reconhecimento promete. Aprendendo atitudes firmes nas relações com as instituições públicas, buscam utilizar-se dos recursos a que têm direito. Sabendo lidar com a burocracia, devido ao capital acumulado, conseguem usufruir das oportunidades dadas pelo estado e pela federação e aproveitar as oportunidades para participação em eventos nacionais e internacionais. Visando a profissionalização dentro do samba, organizam as prioridades, buscam apoio dos pesquisadores e das empresas particulares e estatais.

Os sambadores mais velhos, por sua vez, demonstram a preocupação com a questão financeira. Vivendo de subsistência, ao contrário dos jovens empregados, buscam no samba oportunidades imediatas para completar a renda familiar. A idade avançada, baixa escolaridade e inexperiência em lidar com documentos, entre outros, são fatores que, em conjunto, os desqualificam da participação plena em benefícios oferecidos pela política implementada. Diferentemente dos jovens que, com repetidas capacitações e treinamentos, podem adquirir conhecimentos e habilidades necessárias para lidar bem com o mundo tecnicizado da burocracia moderna. A demonstração da indiferença e auto-suficiência é, frequentemente, um ato de camuflagem de quem sabe que não foi capacitado para participar plenamente desse novo ciclo do samba.

Por isso, as demandas da associação não terminam em financiamento para a compra de instrumentos, em produção de CD's, organização de encontros dos mestres, etc, mas vão muito além, em busca pela educação de qualidade, atendimento de saúde, iniciativas contra a violência e aos problemas sociais, enfim em busca pela cidadania, condições econômicas e sociais iguais as de outros agentes do campo. Nas atas da associação algumas dessas demandas são colocadas da seguinte forma:

Saúde – contratação de profissionais na área de medicina para haver um atendimento constante e de qualidade; implantação de programas de saúde (DST, AIDS, vacinação, planejamento familiar e farmácias populares);

Desenvolvimento social – levar informações sistematizadas sobre o samba de roda para comunidades mais distantes; criar associações locais tendo com um dos objetivos intercâmbio e parceria com secretarias de governo a exemplo da secretaria de agricultura; solicitar à secretaria de cultura uma comissão para fazer um levantamento nos 417 municípios sobre a presença de sambadores e sambadeiras; doações de óculos, dentaduras, filtros de água, cobertores, medicamentos, preservativos, muletas, aparelhos auditivos e cadeiras de rodas;

Políticas para mulheres – implantar delegacia da mulher em todos os municípios; efetivação da Lei Maria da Penha; cursos de profissionalização na área de artesanato, arte culinária e capacitação de projetos.

Frente a essas colocações, concluo que embora traga a visibilidade aos invisíveis e abra caminho às trocas culturais, o reconhecimento não é metodologicamente suficiente para construir sociedade dentro da qual o valor das culturas distintas seja igual. A ocupação igualitária das estruturas do Estado (educação, saúde, justiça, etc.) e do imaginário social pelos conhecimentos e patrimônios de raiz eurocêntrica e outros - na sua maioria autóctones, porém historicamente subalternizados – parece ser possível somente através da conquista dos direitos iguais: “(...) el derecho a la igualdad, pero igualdad ante la ley, no uniformización, sino la igualdad entendida como la existencia de una sola categoria de ciudadanos” (DEGREGORI, 2003:107) sem a permanência das desigualdades construídas historicamente ou pelo mercado.

Enfim, tanto o multiculturalismo, como as abordagens embasadas nas teorias da justiça trabalham em prol do reconhecimento das diferenças. Se comparadas com as políticas de igualdade universal contra quais foram elaboradas, seus benefícios são indiscutíveis e conquistados, embora não sempre satisfatórias, continuam sendo cruciais para o que esse campo discute no momento.

Entretanto, entre as suas limitações, a meu ver, encontra-se a questão da correção das desigualdades. No patamar teórico, ela é posta como uma necessidade e, visando sua operacionalização, discute-se possibilidades práticas que a viabilizassem. Taylor fala, diversas vezes, sobre o eurocentrismo dominante do homem branco, masculino que subordina outras raças, etnias, gêneros, culturas e identidades e as fecha numa imagem errônea, falsa e destrutiva. Entretanto, o autor canadense, durante anos envolvido na luta política pela questão de reconhecimento do Quebec, reconhece também os limites do próprio liberalismo que constitui a base, o fundo para todas e quaisquer políticas feitas nas sociedades modernas, ocidentais ou ocidentalizadas. “O liberalismo, diz o autor, também é um credo de luta”. “[ele] não pode, nem deve, pretender uma neutralidade cultural completa” (TAYLOR, 1993: 47).

A nossa busca por outras alternativas é motivada, não somente por essa incapacidade do liberalismo de ser neutro, mas porque:

- 1) a experiência de campo no Brasil mostrou a ineficácia das políticas de salvaguarda aplicadas na construção de sentidos novos e reformulação das relações inter-pessoais do regime cultural estudado;
- 2) as realidades latino-americanas, assim como outras pós-coloniais, precisam das saídas transformatórias, isto é, aquelas que reformulem a estrutura sócio-político-econômico-cultural da sociedade, que corrijam as desigualdades construídas historicamente, naturalizadas e continuamente reproduzidas em forma da colonialidade.

Para avançar mais nesse pensamento, preciso, primeiramente, especificar o meu entendimento da colonialidade do poder, de suas origens e de níveis de atuação. Para isso, recorro aos escritos de um grupo de intelectuais, formado por pensadores em exercício acadêmico e de militância, que se autodefinem como o grupo da de-

colonialidade ou ainda, *el programa de investigación de modernidad/colonialidad* (ESCOBAR, 2000) e assumem a América Latina como o seu local de fala.

## 2.4 AS COLONIALIDADES

Junto ao colonialismo, estabelecido na América após a sua descoberta, ou invenção como coloca Walter Mignolo (2005), observando que esses termos pertencem aos paradigmas distintos da geopolítica do conhecimento: eurocêntrico e decolonial respectivamente, formou-se a colonialidade do poder. Criada na base de dois processos históricos convergentes: a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça e a articulação de todas as formas de controle de trabalho, de recursos e de produção em torno do capital, mantem-se até os dias atuais (QUIJANO, 1992).

A ideia de raça, em seu sentido moderno, nasceu com o surgimento do continente americano na história europeia. Uma supostamente distinta estrutura biológica que distinguia conquistados dos conquistadores e situava uns inferiores em relação aos outros tornou-se a referência. Novas relações sociais, fundadas nessa ideia, produziram identidades até então inexistentes: índios, negros, mestiços e europeus. Na medida que as relações estabelecidas na América eram relações de dominação, essas identidades começaram a ocupar lugares e papéis definidos na hierarquia social, ou seja, a raça e a identidade racial foram empregadas como categorias de classificação social.

Com o passar do tempo, os colonizadores reduziram os traços fenotípicos à cor da pele e a assumiram como emblemática. Em consequência, chamaram-se de brancos. Com a expansão da perspectiva eurocêntrica do conhecimento pelo mundo e, com ela, a elaboração da teoria de raça como naturalização das relações de dominação, esse instrumento de dominação, mais durável e eficaz de todos, tornou-se universal:

El principio especulativo de la asimetría ontológica de la especie humana proporcionó a las sociedades jerárquicas el sustento filosófico de comprensión de las diferenciaciones sociales históricamente producidas como si estas fueran diferenciaciones dadas por naturaleza. Colocar lo que es del orden de la convención como si lo fuera del orden de la naturaleza fue la estrategia de legitimación moral de las relaciones de dominio de las repúblicas aristocráticas y del etnocidio colonizador (TUBINO, 2003: 55).

Às novas identidades sociais correspondiam novas, histórica e sociologicamente falando, formas de controle de trabalho: escravidão, servidão, pequena produção mercantil, reciprocidade e salário. Todas elas estabelecidas e organizada para produzir mercadorias para o mercado mundial e, pela conexão ao capital e ao mercado mundial, conectadas entre si. Contudo, todas as formas de trabalho não remuneradas eram adscritas para raças colonizadas, deixando o privilégio do trabalho assalariado exclusivamente aos brancos. A inferioridade dos colonizados implicava que não eram dignos de salário, mas naturalmente obrigados a trabalhar para seus amos.

Além das instâncias de poder econômica e social, a colonialidade, como um padrão de poder, atuava entre identidades não-europeias e europeias, dominados e dominantes em outras quatro instâncias: cultural, intersubjetiva, política e sexual.

Os povos colonizados foram reduzidos a camponeses e iletrados. A sofisticada cultura urbana de alguns deles foi devastada e seus modos de criação e expressão visual e plástica foram proibidos. Foram forçados a reconhecer a condição vergonhosa do seu imaginário e simular o abandono do seu universo subjetivo. O aprendizado da cultura europeia era conduzido na medida que fosse útil para a reprodução da dominação. Foi esse o caso da religiosidade judaico-cristã introduzida, à força, ainda nos tempos da monarquia. Os colonizados foram obrigados a abandonar suas práticas e sua relação com o sagrado próprio ou então realizar essas práticas na clandestinidade, produzindo e reproduzindo distorções que esse modo implica.

Todo esse acidentado processo implicou o longo prazo uma colonização da perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentidos aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura (QUIJANO, 2005: 111).

Dada essa configuração de poder, o conflito tornou-se seu elemento inerente. A resistência, inicialmente militar, praticada pelo confronto direto, passou para a subversão daquilo tudo que os dominados eram obrigados a imitar ou simular.

#### 2.4.1 COLONIALIDADE NA RODA DO SAMBA

A construção, a aplicação e a gestão das políticas de salvaguarda no Brasil são realizadas com a consulta e a co-participação dos produtores de bens salvaguardados. Mais avançados os trabalhos de implementação do plano de salvaguarda, maior participação dos representantes da comunidade, de modo que, freqüentemente, desempenham o papel de gestores do seu patrimônio com o apoio dos técnicos de Superintendências Regionais do IPHAN. Na teoria, promove-se a abertura e a sensibilidade a outros tipos de gestão, organização social e conhecimento, mas as relações vividas dentro do campo estão longe de serem de igual para igual, sem mencionar a incapacidade do campo de permitir aos produtores dos bens o papel de liderança.

No caso do samba, a Asseba é a responsável pela organização dos grupos de samba. A Casa do Samba, por sua vez, apesar de ser “do samba”, é administrada pelo Conselho Gestor, composto pela Asseba e pelo Iphan, com apoio do Conselho Consultivo que, além da voz da Asseba, possui outras quatro. Os sambadores não são, portanto, independentes nas decisões tomadas a respeito da “sua casa”.

Por sinal, a escolha do local para a Casa do Samba e a sede da Asseba foi tomada pelo Iphan e pelo MinC. Os sambadores foram consultados, mas a sua indicação não foi levada adiante. A explicação dada pelo Iphan foi a s

55

Apesar da explicação do Iphan ter sido lógica e convincente, a maneira como a decisão tinha sido tomada provocou entre os sambadores e as sambadeiras desgosto e desconfiança. Primeiro, porque a decisão final foi tomada em Brasília, sem a participação dos representantes da Asseba e anunciada aos interessados diretos com certo atraso. Os sambadores acharam que o seu desejo deveria ter sido respeitado, pois a decisão sobre hospedar a casa em São Félix não foi fácil. Existe uma grande rivalidade entre os grupos e entre algumas cidades da região e a escolha feita foi pensada no

---

<sup>55</sup> Mais sobre os preparativos para a inauguração da Casa do Samba em: ALENCAR, Ryvia, 2010:174-176.

sentido de um consenso e uma vontade de todos participarem e se unirem nesse momento novo do Samba de Roda. A escolha de Santo Amaro, a cidade que já possui único teatro da região e é conhecida por ser a cidade natal de músicos famosos, foi muito mal recebida. Até hoje, a maioria dos sambadores crê que foi o pedido da Dona Canô ao ministro Gilberto Gil que trouxe a casa à Santo Amaro e até hoje, sente-se a divisão entre os grupos causada por essa localização.

Eu não tenho interesse em Casa do Samba. A casa é da prefeitura. Eu participei da fundação da Asseba, já fui coordenador. Não sinto inveja da casa. Eu só queria que o Centro de Referência fosse aqui em São Félix, mas não sinto inveja da casa. Eu prefiro a minha associação. No ano que vem, vamos aumentar e reformar a associação. Vai ficar bonito (Sr. Mário, *Associação dos Filhos de Nagô*, trecho da entrevista concedida em 2008).

Eu não vou muito pra lá porque já sou velha. Tenho minhas coisas aqui, minhas crianças, minhas meninas... Foi a Francisca<sup>56</sup> que pensou a casa. Ela queria a casa aqui em Cachoeira<sup>57</sup>, mas fizeram em Santo Amaro. (...) Agora ela vem menos, porque tem seus trabalhos lá em São Paulo, mas quando vem fica com a gente; não vai lá, não (D. Dalva Damiana, Grupo Suerdick, trechos da entrevista concedida em 2009).

Outro momento crucial para o processo do reconhecimento, que, infelizmente, posso citar como segundo exemplo da distância existente entre a teoria da co-participação ou auto-gestão e a prática, foi a inauguração da Casa do Samba - ncia do Samba de Roda.

Os trabalhos de restauração do Solar Subaé levaram oito meses. Durante esse tempo a Asseba e o Iphan estavam conversando sobre o formato que a inauguração do solar ia tomar. Uma das definições foi a organização, pela Asseba, de um seminário com a participação principal dos sambadores do Recôncavo. Uma mesa composta por mediadores, pesquisadores envolvidos na preparação do Dossiê e instituições de apoio,

---

<sup>56</sup> Francisca Marques é doutora em Antropologia Social pela USP, pesquisadora da festa da Boa Morte e outras expressões culturais de Cachoeira. Prestou apoio ao grupo Samba de Suerdick durante anos e foi uma das pesquisadoras para o Dossiê.

<sup>57</sup> Cachoeira e São Félix são duas cidades vizinhas separadas pelo rio Paraguaçu.

bem como uma apresentação dos sambas nas ruas de Santo Amaro iam completar as reflexões dos sambadores sobre a sua experiência com o samba como patrimônio<sup>58</sup>.

Por decisão própria, o Iphan escolheu o dia 14 de setembro de 2007 para a inauguração da Casa. Na opinião de seus dirigentes, essa foi a data estratégica em f

e

essa divisão de atenção. Para eles, os sambadores e as sambadeiras mereciam, por ocasião de “ocupar” a sua casa nova, um evento dedicado somente a eles.

Mais ainda, o seminário visualizado pela Asseba foi substituído pelo outro, elaborado pelo Iphan e MinC. Entre seus expositores não havia nenhum sambador ou sambadeira, somente intelectuais, pesquisadores e personalidades do mundo da política<sup>59</sup>. Os sambadores do Recôncavo, junto aos produtores de outras modalidades do samba, como: jongo, partido alto ou tambor de crioula, tiveram somente um espaço para a apresentação. Dos protagonistas que refletem e opinam sobre sua experiência com a política de salvaguarda, tornaram-se objeto da reflexão científica.

Além disso, as preocupações dos sambadores em dividir a atenção com a Dona Canô mostraram-se muito bem fundamentadas, o que Iphan descobriu poucos dias depois do evento.

. Os jornalistas tiveram todas as despe

---

<sup>58</sup> Esse seminário foi inicialmente planejado para comemorações do 1o aniversário da proclamação do Samba o patrimônio brasileiro. Para saber a programação, veja anexo 3.

<sup>59</sup> Para saber a programação do evento, veja anexo 4.

, sem contextualizar o evento ou explicar o que seria a tal Casa do Samba.<sup>60</sup>

, ele cobra do ministro melhor defesa dos direitos autorais”.<sup>61</sup>

A inauguração da Casa foi uma oportunidade para o Iphan demonstrar a sua confiança em capacidades organizacionais e reflexivas dos sambadores e estreitar laços entre as organizações. Uma oportunidade de dar provas para seu discurso de auto-gestão e parceria. Mais ainda, foi uma ocasião de sinalizar com força para outros agentes do campo o protagonismo dos sambadores, a sua importância e, com isso, exigir o devido respeito. Uma ocasião para dar exemplo de construção de novos sentidos. Infelizmente, nada disso aconteceu. Pelo contrário, mais uma vez, os sambadores e as sambadeiras foram silenciados, a vontade deles desrespeitada e as propostas ignoradas. O Estado, com dificuldades de se livrar do vício do autoritarismo e da tutela, não conseguiu atuar de acordo com seus preceitos teóricos da política patrimonial que se pretende participativa e simétrica.

Uma das primeiras reivindicações feitas pelos sambadores no

-  
dois pesquisadores: Ralph Waddey e Thiago Oliveira nas décadas de 60 a 90<sup>62</sup>. A Casa do Samba, idealizada desde o começo como o Centro de Referência do Samba de Roda, foi pensada para hospedar esses dois acervos “perdidos”.

A busca pelo acesso aos arquivos tem várias motivações, de sentimental à legal. Além de ser um pedaço significativo da história do samba, pois retrata festas e sambas da

---

<sup>60</sup> Caderno Cultura Correio Braziliense de 17 de setembro de 2007.

<sup>61</sup> Disponível em: [http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20070917/not\\_imp52973,0.php](http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20070917/not_imp52973,0.php), Acessado em 27/11/2012.

<sup>62</sup> Entrevista concedida por Rivia Alencar, técnica do Iphan, em 2009.

época é também registro, as vezes único, do convívio e da fraternização de várias famílias do Recôncavo. “O samba é afetivo, explica Rosildo, rever e ouvir novamente mestres, avôs e amigos falecidos é quase uma necessidade. Além da vontade de me ver criança sambando (risos)” (Trechos da entrevista concedida em 2008).

Além de ser uma parte construtiva da identidade de diversos sambadores e sambadeiras, o material é único – contém

pelo cavaquinho e pela viola paulista.

Durante a inauguração da Casa, Ralph Wadley, convidado para compor u

, realizadas entre 1975 e 1985 e grava  
1989.

Mesmas promessas de doação do acervo foram feitas por Tiago de Oliveira Pinto. Em agosto de 2007, o Iphan, pressionado pelos sambadores, fez o primeiro contato com o pesquisador brasileiro residente na Alemanha. Depois de uma série de encontros com os representantes do Departamento de Patrimônio Imaterial, o pesquisador fez a proposta de doar ao Iphan, para a disponibilização para o Centro de Referência do Samba de Roda, cerca de mil e oitocentos fono

os seriam financiados pelo Iphan. Após a consulta com a Asseba, o montante de R\$100.000,00, destinado no princípio para aquisição de instrumentos e para organização de encontros de mestres, foi remanejado para esse fim. Em dezembro de 2008, o pesquisador assinou um *Termo de Cessão* que lhe concedia o prazo de oito meses para a preparação e a entrega do material.

, com os direitos de uso, totalizando cerca de 30 horas,

menos que um

Enfim, nenhum dos pesquisadores entregou à Casa seu acervo completo ou a grande parte dele. Tanto o registro, como

traz garantia de direitos para os bens registrados, nem para suas respectivas comunidades produtoras. Ainda que o registro

. O título é meramente honorário. Desta forma, é visto como insatisfatório uma vez que precisa de outros instrumentos de salvaguarda para preservar o patrimônio cultural imaterial eficazmente (TELLES, 2007: 52).

vislumbra a defesa de direitos coletivos de propriedade intelectual (Ibid: 66).

(Idem).

Apesar de reivindicarem acesso aos acervos já produzidos e sabendo da insuficiência jurídica do registro, os produtores do samba não mudaram a sua postura frente aos pesquisadores. Tanto da experiência própria, como da de dois pesquisadores alemães que conheci no campo em 2009, pude observar que a Asseba não pratica nenhum tipo de termo de compromisso da entrega das gravações ou filmagens feitas. De maneira que sete horas de filmagem da festa de Caruru feitas pelo jovem músico podem tornar-se um dia o objeto de negociação igual a que está sendo realizada com o seu professor, Tiago de Oliveira Pinto.

A postura dos produtores de bens culturais imateriais no Equador é distinta. Sem a referência da professora Catherine Walsh e seus contatos no Vale do Chota, minha pesquisa junto aos produtores da bomba estaria comprometida. A qualidade e a

quantidade de dados colhidos durante uma ida solitária, independente ao Chota destoava da estada guiada pela Dona Zoíla Espinosa a quem fui referida pela professora.

A comunidade choteña, assim como afro-descendente de modo geral, está vivendo um momento da promoção de pesquisas realizadas por nativos. Questiona-se a necessidade de estudos realizados por estanhos e a sua qualidade. O discurso sobre o Outro que não entende a realidade, não valoriza o saber e julga o incompreendido é a base para esses questionamentos. Com isso, as recentes pesquisas antropológicas e registros fotográficos realizados no Vale são da autoria dos nativos ou outros afro-descendentes, entre eles: Juan García, Iván Pabón, Edizon León, irmãos Chalá.

Em contato com uma das lideranças afro-equatorianas, nativo de Esmeraldas, porém residente de Quito, Lindberg Valencia fui fortemente questionada a respeito das minhas intenções e da abordagem da minha pesquisa:

Estas haciendo un diagnóstico de poco lo que pasa en Brasil, cierto? Yo sé un poco de lo que pasa en Brasil. Yo no entiendo mucho, pero recientemente he ido a un encuentro Afro-latino, en Salvador justamente e sé un poco de lo que sucede acá. Pero todavía yo no entiendo con que finalidad estás haciendo esa investigación? (...) Cual es la diferencia de tu investigación?

Yo estoy te haciendo esas preguntas porque quiero tener claro si que lo que estas haciendo vale la pena contribuir con tu proceso. Porque es justo decir que, justamente, los sujetos son los objetos de investigación. Ahora, un poco mas, un poco menos, de cierta manera, ellos están siendo los protagonistas de propia investigación. E eso no implica negar a visita de otras investigaciones. Sin embargo, justamente para evitar la investigación colonialista, nosotros estamos a ver el objetivo de cada cosa (Entrevista concedida em 2010).

Ahora que poseo el secreto, podría enunciarlo de cien modos contradictorios. No sé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad. (...) El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos.

El etnógrafo  
J.L. Borges

### CAPÍTULO 3

Na segunda parte, apresentei os dados que comprovam a insuficiência do modelo brasileiro das políticas para a salvaguarda do patrimônio imaterial no que tange à reprodução social dos sujeitos produtores do samba de roda. Isso porque a construção história da sociedade baiana do Recôncavo, fixada na divisão do trabalho, no acesso aos bens e às oportunidades a partir da raça, continua prevalecendo, mantendo viva a colonialidade do poder, do saber e do ser. Os projetos e os programas implementados não levam em conta as características da sociedade colonial contemporânea, tais como: desigualdade no acesso à educação, saúde, cultura e trabalho; práticas políticas com base em troca de favores; falta de instrução básica e do conhecimento de direitos; sentimento de inferioridade e permissão de abuso, entre outras. Com isso, somente encobrem os problemas estruturais que precisam ser solucionados.

Em busca de uma proposta viável para esse “arranjo social” que impede a ação visada pelas políticas de salvaguarda e camufla a realidade, apresento a interculturalidade, entendendo esse conceito conforme o fazem os pensadores da decolonialidade, em especial Catherine Walsh. Na definição dada pela educadora e pesquisadora norte-americana, que há mais de 10 anos dedica-se ao estudo dos movimentos indígena e afro-descendente no Equador, a interculturalidade é entendida,

en su forma más básica, (...) como la construcción de relaciones entre grupos, prácticas, lógicas y conocimientos distintos, a veces - aunque no siempre - con el afán de confrontar y transformar las

relaciones del poder y las estructuras e instituciones que las mantiene, las que naturalizan las asimetrías y desigualdades sociales.

Visando uma apresentação completa, faço, primeiramente, referencia à interculturalidade crítica, isto é, à teoria da interculturalidade para, em seguida, discutir a interculturalidade formal, ou seja, a prática intercultural do Estado equatoriano, segundo Catherine Walsh. Enfim, com os dados coletados, faço minha própria análise do processo equatoriano de interculturalidade no campo de patrimônio imaterial em perspectiva de descobrimento e comparo essas situações com o caso brasileiro.

### 3.1 DESCOBRIMENTO VERSUS ENCOBRIMENTO

Antes de entrar em detalhes da análise, devo ao leitor uma explicação em relação aos conceitos descobrimento e encobrimento, citados na introdução para esse capítulo. Seu uso não foi acidental e tem a ver com a teoria decolonial para qual possui um sentido e um significado fortes. Acredito que a descrição de uma pequena parte da genealogia dessa oposição será suficiente para fazer-se entender melhor e, ao mesmo tempo, reforçar o meu lugar de fala.

O descobrimento do continente americano, ou melhor, do novo mundo, aconteceu em 1492 e foi Cristóvão Colombo, frente à frota hispânica, que, como primeiro, chegou a essas terras. Como o destino da viagem do piloto genovês foi a Índia, inconsciente do erro cometido, voltou à Europa com a convicção de ter descoberto o caminho marítimo ao oriente e conhecido povos asiáticos. Desse modo, somente Amerigo Vespucci descobriu conceitualmente a “quarta parte da terra” que em sua homenagem ganhou o nome América.

Essa é a versão universalmente conhecida daqueles acontecimentos de 500 anos atrás. Sabendo, porém, que a História é uma instituição que legitima umas histórias contadas, silenciando, ao mesmo tempo, outros acontecimentos, assim como as histórias sobre as histórias caladas (MIGNOLO, 2005), pergunto sobre o significado do descobrimento de outra perspectiva que não a da história eurocêntrica. A escolha, a meu ver, justificada para quem se propõe a refletir sobre o objeto de caráter periférico, tal como o patrimônio imaterial.

O primeiro passo, para se olhar a chegada dos europeus às terras de Abya-Yala com os olhos dos visitados e não visitantes, foi dado pelo historiador mexicano Edmundo O’Gorman. Embora na sua escrita ainda existam ecos do pensamento eurocêntrico, uma vez que O’Gorman descreve o Novo Mundo como a matéria prima, uma possibilidade e não um ser per se, sua “teoria da invenção da América” busca o reconhecimento das narrativas feitas a partir da colonialidade.

No livro “La invención de América” (1957), o autor descreve, através de uma análise histórico-filosófica, baseada nos documentos produzidos por navegantes, jesuítas, geógrafos, a “experiência ontológica” do jeito como foi vivida e a partir da reconstrução das vivências, chega a conclusão que Colombo não descobriu América, mas a inventou. Convencido, até a morte, de que descobriu o caminho para Ásia pelo Ocidente, Colombo buscava, durante suas viagens à América, provas das suposições de antemão.

A determinação de confirmar hipóteses que rodeavam o mundo em que vivia levou-o a criar o ser-asiático à semelhança do ser europeu. "América no aparece con otro ser que el de la posibilidad de actualizar en sí misma esa forma del devenir humano, diz O’Gorman, y por eso [...] fue inventada a imagen y semejanza de Europa" (1957:37, grifo meu). A invenção da América possui, portanto, a função de possibilitar a apropriação do novo continente e sua integração ao imaginário euro-cristão. Além do mais, ela e o desenvolvimento histórico que provocou criaram:

[...] la posibilidad efectiva de la universalización de la Cultura de Occidente como único programa de vida histórica capaz de incluir y ligar a todos los pueblos, pero concebido como tarea propia y no ya como el resultado de una imposición imperialista y explotadora (Ibid.:15).

À luz dessas reflexões, observamos que a diferença entre “descobrir” e “inventar” não é simples questão de interpretações, mas de paradigmas distintos. Enquanto o primeiro pressupõe a perspectiva triunfante da história do mundo com a Europa no papel de protagonista principal, o segundo é uma visão crítica daqueles sujeitos que estão por trás do palco, dos quais se espera que seguem o progresso da história da qual não se sentem fazer parte. Nas palavras de Mignolo:

“Discovery” is the dominant, imperial version of what happened (the version that became “reality”, the ontological dimension of history that blends what happened with the interpretation of what happened), while “invention” opens the window of possibility for decolonizing knowledge. That is, if “discovery” is an imperial interpretation, “invention” is not just a different interpretation but a move to decolonize imperial knowledge (2005:32-33).

Mais fundo ainda, rumo à mencionada descolonização do conhecimento, vai Enrique Dussel. “1492 (...) es la fecha del <<nacimiento>> de la Modernidad” (1993:7) escreve o filósofo e teólogo argentino ainda nas Palavras Preliminares do livro “1492: o encobrimento do outro” (1993) e com esta tese desafia clássicos do pensamento europeu e o paradigma da origem da modernidade.

Ao decorrer do texto, escrito por ocasião do quinto centenário da chegada de Colombo ao continente americano, o autor busca desconstruir a idéia enraizada na academia ocidental e no senso comum de que a modernidade aconteceu nas cidades medievais do coração da Europa, junto à reforma feudal e iluminismo, tendo como objetivo a emancipação racional da humanidade. Esta visão das coisas chama de paradigma eurocêntrico da modernidade. Ao mesmo tempo, ele propõe um novo olhar, focado no conteúdo secundário da palavra “modernidade”, comum ao resto do mundo, à periferia.

Dentro da lógica desta proposta, Dussel descreve a modernidade como “justificación de una praxis irracional de violencia” (Ibid.:175). Para chegar a esta constatação ele percorre a história dos descobrimentos e da conquista da América estruturando o seu argumento em volta de onze figuras, entre elas a invenção e descobrimento vistas como figuras teórica e espacialmente diferentes.

Emprestando a idéia de O’Gorman, Dussel reinterpreta o conceito de invenção como experiência exclusivamente colombiana de emprestar um “ser-asiático” às ilhas encontradas em sua rota direção à Índia. Um “ser-asiático” que não é mais nada que uma fantasia estética e contemplativa dos grandes navegantes do Mediterrâneo. O conceito de descobrimento, por sua vez, interliga com a pessoa de Américo Vespucci. Por meio da tomada de consciência do erro de Colombo e do surgimento da quarta parte do mundo, faz-se a passagem da Idade Média para a modernidade. A Europa provinciana, até então periferia do mundo muçulmano, conquista a condição do centro do mundo. E enquanto o europeu se redefine, o indígena é descoberto não como o “outro” mas como o “mesmo”, isto é, encoberto. Nas próprias palavras do autor:

El “cubierto” ha sido “des-cubierto”: ego cogito cogitatum, europeizado, pero inmediatamente “en-cubierto” como Otro. El Otro constituido como lo Mismo. El ego moderno “nace” en esta autoconstitución ante las otras regiones dominadas (Ibid.:36).

O encobrimento é um ato de negação do aparecimento do outro na sua forma de ser, na sua alteridade. É um ato de projeção do mesmo ou ainda apresentação do outro como “limitado por sus tradiciones, sus leyes adivinatorias, sus ritos, sus cultos, sus dioses” (Ibid.:44). É um ato em que “yo moderno”, o europeu livre, racional sente-se na obrigação de emancipar o outro, aproximar esse bárbaro a cultura superior, desenvolvê-lo, fazê-lo a sua semelhança.

### 3.2 INTERCULTURALIDADE CRÍTICA

Para o melhor entendimento da interculturalidade crítica e das minhas razões para apostar nela a esperança em construir o modelo das políticas de salvaguarda com o potencial real para o descobrimento, inicio a discussão em volta desse conceito por explicar a diferença entre o multiculturalismo e a interculturalidade.

Começo por concordar com o filósofo peruano, Fidel Tubino, que o multiculturalismo, apesar de todas as críticas que se possa fazê-lo, "es el peldaño que nos permite sentar las bases de la interculturalidad" (TUBINO, 2003:54). As políticas da diferença do multiculturalismo têm sido recheadas de denúncias contra a discriminação implícita do liberalismo da neutralidade dos estados-nações e têm sido inspiradas no ideal iluminista da tolerância como o princípio da convivência em respeito à autonomia dos indivíduos e dos povos. Portanto, "Al viejo tema del respeto por el otro se acopla, no sin conflicto, la nueva aventura de mirarnos con los ojos del otro. Y entrar en esa mirada del otro me hace a mí ser otro respecto de mí" diz Tubino (Ibid:55) com as palavras de Hopenhayn. Enquanto no multiculturalismo a palavra-chave é *tolerância*, na proposta intercultural o *diálogo* desempenha o papel principal. Como assinala Raimon Panikkar no texto *La interpelación intercultural* (2002) e como confirmam dados que coletamos no campo, os problemas resultantes dos contatos interculturais requerem diálogo.

As reflexões apresentadas pelo autor convencem-nos que o diálogo dialético ou postulada por Ricour dialética não é um método suficiente, uma vez que pressupõe a existência de uma racionalidade, uma lógica compartilhada e aceita mutuamente como um juízo que está por cima das partes envolvidas. Esta, na opinião de Panikkar, é uma perspectiva multicultural que, apesar de todos os avanços, continua marcada pela síndrome colonialista. O diálogo proposto, portanto, é o diálogo dialogal que vai além da transdisciplinariedade ou multiculturalismo e visa estabelecimento das regras do diálogo nele mesmo, sem suposições *a priori*.

Nesta abordagem, o diálogo exige a presença e a participação do outro para a sua sustentação. Além disso, na necessidade de abertura ao outro, exige a construção ou a internalização de uma nova consciência - a de que os nossos critérios não são absolutos - o que faz com que o diálogo dialogal seja realizado não só a partir de conceitos, mas

também a partir do pensamento simbólico que se situa entre o objetivo e o subjetivo.

Embora o texto de Panikkar seja de cunho filosófico, o autor não estaciona nos formalismos abstratos, mas aponta caminhos práticos para o diálogo das culturas concretas. Entre propostas assinaladas, encontramos o aprendizado e a prática da linguagem do outro para que a comunicação e não somente a tradução aconteça.

A interculturalidade, praticada a partir do diálogo dialogal ou do diálogo afetivo como ainda o chama Degregori (2005:109), constrói as relações entre as pessoas sem “bloques preexistentes a ese encuentro, a ese diálogo” (2005:110) como acontecia, de costume, na abordagem multicultural. Isso permite a construção da história, de projetos ou das políticas em conjunto e sem possibilidades de omissão ou exclusão de alguma das partes, sendo que nada existe sem interação com o outro.

Enfim, a exigência de operar a linguagem do outro, de conhecê-lo e internalizar o seu conhecimento e a sua visão do mundo cria as condições iguais de diálogo, equipa os desfavoráveis em auto-estima e segurança necessárias para um empoderamento real. Nesse sentido, a interculturalidade é uma ferramenta da descolinização do ser, tornando o indivíduo ciente das suas capacidades e do seu valor. Ela não elimina as desigualdades de antemão, mas dá espaço para um processo que possa levar a isso. Dentro dele, as diferenças de necessidades, opiniões, desejos, conhecimentos, perspectivas etc. que inevitavelmente surgem do convívio multicultural, são trabalhadas como algo natural, sem carga valorativa.

“La interculturalidad no es solo el <<estar>> juntos sino el de aceptar la diversidad del <<ser>>” diz Walter Mignolo em uma entrevista dada a Catherine Walsh (2009) e adverte:

en los últimos años la interculturalidad es palabra de moda de los organismos internacionales, las Ongs y las instituciones y políticas estatales. En estos contextos, muchas veces pierde su arista luchadora, transformadora, de-colonial y crítica, y asume un significado y perspectiva que la hace utilitario o funcional al sistema. Aquí la interculturalidad no se distingue de mayor medida del multiculturalismo (2009).

O multi-pluriculturalismo, lembrado pelo pensador argentino, é entendido aqui como uma realidade do mundo globalizado que não pode ser confundida com a interculturalidade. À medida que interagimos com culturas “distintas”, participamos das situações multi-pluriculturais caracterizadas pelas crises e conflitos. Quando essas crises atingem o Estado, há uma tendência em resolvê-las com as políticas de inclusão a fim de não prejudicar a estrutura ou o mercado.

Cada vez con más frecuencia en la región, estas políticas de inclusión están siendo renombradas como “interculturalidad”. Tal re-nombramiento encuentre raíces, más que todo, en las directivas y políticas de organismos como el Banco Mundial, BID, PNUD y UNESCO, como también en las iniciativas de la Unión Europea, incluyendo en las entidades de cooperación internacional y en EUROsociAL, un convenio entre la Unión Europea, PNUD y CEPAL, con el apoyo del BM y BID, siendo Brasil, México y Colombia los países de su mayor financiamiento (Ibid: 6-7).

Entretanto, em sua vertente crítica, a interculturalidade revela e põe em jogo a diferença colonial, definida assim como a descreve Mignolo<sup>63</sup>, e demonstra a prontidão para confrontar e transformar as relações de poder e as estruturas e as instituições que as mantêm, as mesmas que naturalizam assimetrias e desigualdades sociais. As tensões e paradoxos em volta do conceito e seus usos atinge também o interior do Estado equatoriano, descritos por Walsh (2010:4) da seguinte maneira:

Mientras los movimientos indígenas y afrodescendientes luchan por el reconocimiento y la defensa de lo propio dentro de un legado de poder colonial (así con miras hacia la decolonización), los Estados y sus aliados internacionales se forjan en las políticas de inclusión de corte multiculturalista neoliberal como parte de las mismas estructuras políticas – y aparatos ideológicos - que los movimientos se empeñan en transformar.

### 3.3 INTERCULTURALIDADE FORMAL

---

<sup>63</sup> Segundo o autor, as diferenças étnico-culturais não são naturais, nem partem da raça em si, mas são fenômenos construídos e reproduzidos como parte de uma subjetividade e um *locus* de anúncio definidos por uma experiência de colonização e subalternização social, política e cultural (MIGNOLO, 2000).

Apesar de Estado equatoriano ter posto a interculturalidade no centro das discussões e o adotado como guia para implementação das novas políticas sociais e até mudanças constitucionais, poucas ações de cunho intercultural, ou melhor, transformações sistêmicas têm sido feitas. Isso porque a interculturalidade abraçada e divulgada pelo poder público é do tipo integracionista. Ela não busca a criação da sociedade igualitária, mas é uma maneira de controle do conflito social, especialmente esse que tem a ver com as reivindicações dos movimentos indígenas e de afro-equatorianos, iniciados nos anos noventa, pelo fim do Estado monocultural e pelas transformações das políticas públicas.

Como respuesta a estas presiones, analisa Catherine Walsh, o tal vez para usarlas de acuerdo con sus fines políticos, el Estado ha ingresado al escenario de la interculturalidad asumiéndola como un deber que le concierne. (...) Aunque esta nueva política multipluricultural da la apariencia de consulta y participación, el poder de decisión y la instalación de sistemas de relaciones simétricas generalmente permanecen ausentes (WALSH, 2003:122).

A mesma autora repara que essa interculturalidade integracionista é construída a partir da diversidade étnico-cultural e não a partir da diferença colonial denunciada pelos intelectuais da decolonialidade. Os seus lemas principais são: “al conocernos” e “la unidad en la diversidad”, que, livremente, poderíamos traduzir como “conhecer-nos reciprocamente” e “a união na diversidade”. Essas frases fazem parte do discurso do poder público e servem como provas do seu comprometimento com a demanda dos movimentos sociais para o exercício das políticas orientadas pela e para a interculturalidade.

“Conhecer-nos reciprocamente” é posto como uma condição para o entendimento e respeito mútuo. O respeito que, durante séculos, foi negado aos indígenas e negros equatorianos. Com o reconhecimento do caráter “pluricultural e multiétnico” do país na Carta Magna de 1998, o governo conseguiu acalmar os movimentos sociais e diminuir as pressões dos grupos subalternizados. Porém, como observa Viteri Gualinga (*apud* WALSH, *Ibid*:129), a prática atual não necessariamente tem sido da interculturalidade: “Cada uno ha reproducido una suerte de guetos sociales, con esporádicas relaciones de gran nivel de desigualdad”.

Com isso, evidencia-se a diferença entre a proposta do diálogo a partir da estratégia de "conhecer-nos reciprocamente", que nega a necessidade da correção das desigualdades estruturais historicamente construídas e naturalizadas, e o diálogo dialogal, postulado por Panikkar e Degregori, que implica na descolonização do saber e na construção de uma epistemologia alternativa.

O que tange a frase "a união na diversidade", ela é vista e usada como lema denotativo por todos os setores da sociedade. Foi apropriada pelos movimentos étnico-sociais, havendo líderes indígenas que a propagavam para levantar ações entre os movimentos e grupos indígenas diferentes.

O foco da interculturalidade funcional é, portanto, a busca pela promoção do diálogo e da tolerância, sem querer tocar nos problemas que causam a assimetria e a desigualdade social e cultural. Embora o conceito de interculturalidade esteja ausente nos discursos oficiais no Brasil<sup>64</sup>, nota-se direta ligação, ou melhor, a compatibilidade do método utilizado dentro das políticas de salvaguarda - questões de gestão, co-participação, não reconhecimento igual dos saberes e dos conhecimentos outros - com os lemas e discursos da interculturalidade integracionista. Nela, o reconhecimento e o respeito à diversidade cultural, conceitos caros ao multiculturalismo,

se convierten en una nueva estrategia de dominación, la que apunta al control del conflicto étnico-racial y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo (neoliberalizado) de acumulación capitalista, ahora haciendo <<incluir>> los grupos históricamente excluidos a su interior (Ibid.: 133).

Resumindo, enquanto a interculturalidade funcional assume a diversidade cultural como pressuposto central, concentrando suas forças no reconhecimento e na inclusão dos outros dentro da sociedade e do Estado (plurinacionais na concepção e uninacionais na prática) e deixa por fora os dispositivos e padrões de poder institucional-estrutural que mantêm as desigualdades, a interculturalidade crítica parte do problema de poder, seu

---

<sup>64</sup> Trata-se de política do Estado como um todo, especialmente o que tange aos projetos de mudança constitucional.

padrão de racialização e da diferença constituídos em função dele e age, de baixo para cima, desde a ação local, em busca de transformações sociais e instalação de sistemas de relações simétricas.

### 3.4 INTERCULTURALIDADE E AFRO-EQUATORIANOS

A colonialidade equatoriana, assim como de outros países da região, está em relação íntima com a subordinação racial. Uma relação que produz alteridade e, por meio de práticas, discursos e representações, naturaliza a diferença racial justificando a subalterização e a exclusão do “outro” em termos físicos, territoriais, culturais e de direito. Visto que esse “arranjo social” perpetua e se rearticula há mais de 500 anos, não surpreende que tenha atingido toda a sociedade, naturalizando a diferença colonial até dentro dos grupos subalternizados. Criada assim a colonialidade interna é no momento um dos problemas sofridos pelas comunidades afro-ecuatorianas.

Segundo Alexandra Ocles, líder de uma organização das mulheres negras, Equador está vivendo uma “indomania” e ao destacar o movimento indígena, invisibiliza e minimiza a diferença e a heterogeneidade afroecuatoriana, que, segundo os movimentos negros, alcança de 7-15% da população (WALSH & GARCÍA, 2002:319). Mas a marginalização e a exclusão sentida por afrodescendentes não são somente o fruto da hegemonia indígena e de sua liderança na luta pelo reconhecimento identitário, de território e direitos que começou nos anos 90, o que sugere a líder afro. Elas possuem raízes bem mais profundas, alimentadas desde as origens da diáspora Afro-Andina.

Como explicam Walsh e León no texto “Afro Andean Thought and Diasporic Ancestrality”, o problema está na complexidade da região andina e no seu suposto desligamento da população negra. Apesar de possuir uma população de afrodescendentes cerca de 15 milhões que, além das regiões litorâneas do Caribe e Pacífico, ocupam vales e cidades de altitudes que alcançam mais de 2800 metros, essa região, compreendida como Bolívia, Peru, Equador, Venezuela e Colômbia, é identificada com os povos indígenas, silenciando a existência e a participação dos negros na construção do imaginário da região. Além disso, sua presença foi silenciada também no processo da construção das nações, limitando o projeto da modernidade às histórias e racionalidades branca e mestiça. E mais, o processo de exclusão chegou a atingir sua identidade e conhecimentos, no que participação definitiva teve a Igreja Católica. Esse feito não foi repetido em nenhum outro lugar das Américas, onde senão conservadas, a espiritualidade e as crenças da diáspora foram reconstruídas.

Enfim, a diáspora africana na região aconteceu em função do declínio demográfico dos indígenas. Foi a mão de obra indígena cada vez mais escassa que fez os Jesuítas buscarem os escravos negros. Contudo, um africano escravizado não tinha os mesmos direitos que um indígena escravizado. Nem podia contar com mesmos privilégios, proteções ou até impostos. E mais, o fato é que, apesar de viver na categoria de escravo, um indígena gozava da condição de humano, enquanto negro era reconhecido como coisa, mercadoria.

Foi essa a conjuntura histórico-social-cultural que constituiu a colonialidade do ser e definiu os afro-andinos como “últimos outros”. A diferença entre os dois povos, assim estabelecida, deu origem à colonialidade interna que faz dos afro-ecuatorianos um povo subalternizado duplamente.

Em 2000, *Proceso de Comunidades Negras e Consejo Regional de Palenques*, em conjunto com a *Universidad Andina Simón Bolívar*, iniciaram um espaço para o diálogo e o debate sobre a realidade dos povos afro-ecuatorianos e seus novos processos identitários e organizativos. Inicialmente pensado como acadêmico e político, esse espaço converteu-se em um *Taller Afro* e durante anos serviu como ponto de encontros e debates em torno de cinco linhas: identidade, ancestralidade, território, direitos coletivos e etno-educação.

Nas análises de Catherine Walsh e de Juan García, os motivadores e interlocutores nesse processo:

El hecho de ser un espacio “neutro”, es decir un espacio académico, público y no organizacional o germinal, há permitido e impulsado una amplia participación afroecuatoriana como también no afro así ayudando superar las diferencias organizativas, grupales y regionales que históricamente has caracterizado el movimiento y, a la vez, abriendo una conciencia no afro, como passos hacia la interculturalidad y hacia la reconstrucción colectiva de lo afroecuatoriano (WALSH & GARCÍA, 2002:320).

Embora enxergados como a sombra dos indígenas e em constante comparação com eles (a comparação em que os negros aparecem débeis e fragmentados, incapazes de uma organização, uma mobilização, menos ainda uma produção de um pensamento próprio), os povos afro-ecuatorianos tem fortalecido sua identidade e procurado apoio dentro da rede andina de grupos e organizações negras de Colombia, Venezuela e Peru. Esse movimento transterritorial, parte de uma nascente identificação afro-andina, é de extrema importância para formação das lideranças comunitárias que precisam de exemplos de boas práticas e da experiência para superar as diferenças regionais<sup>65</sup> e estabelecer uma agenda política e social comum no nível nacional.

A fim de saber como os próprios afro-descendentes, sujeitos produtores de bomba, percebem esses processos, realizei uma série de entrevistas. Visto que o meu intuito foi investigar o olhar deles sobre a colonialidade, mas também as iniciativas rumo à interculturalidade e ao reconhecimento, conversei com mulheres e homens de Chota de diversas idades e profissões. Entre meus interlocutores estavam agricultores, professores, aposentados e estudantes, todos, de alguma maneira, envolvidos com a cultura afro-choteña e com a bomba. Apresento, em seguida, algumas observações sobre os temas repetidos e as confronto com informações obtidas nos ministérios coordenador del patrimonio e de cultura e no *Instituto Nacional de Patrimonio Cultural*.

Começo por uma questão fundamental, a da diferença étnico-cultural – o elemento (re)constituente da colonialidade. Em 2010, Equador realizou seu primeiro censo com a auto-definição étnica. A iniciativa fazia parte da *Actualización de estadística nacional con enfoque para genero e etnia* – uma das três linhas fundamentais para a interculturalidade do Ministerio Coordinador del Patrimonio<sup>66</sup>. Durante *I Congreso Nacional del Salud Afro-equatoriana*, observei uma parte da campanha das organizações afro em prol da auto-identificação da população negra como afro-ecuatorianos. Na sua avaliação, uma das mais importantes mobilizações em últimos anos, pois envolvia não somente a questão de identificação e auto-reconhecimento, mas também trazia implicações práticas em forma de apoio político-administrativo.

---

<sup>65</sup> Em 1999 as tentativas de formar uma *Confederación Nacional de Afroecuatorianos* não obteve êxito, assim como a lei afro apresentada pelo grupos de Esmeraldas em 2000. Ambas iniciativas causaram um efeito contrário – uma série de tensões e desentendimentos.

<sup>66</sup> Outras duas linhas principais são: Política publica e Emprencimientos productivos y culturales. Dados fornecidos por Marcelo Córdoba.

A expectativa dos movimentos era que os números dos afro-equatorianos atingissem 15% do número total da população do Equador. Hoje sabemos que somente a metade do esperado definiu-se como afro-equatorianos. Barbarita Lara, ainda antes da divulgação dos resultados do censo, fez umas observações que apontam para um possível motivo da baixa auto-definição dos negros como afro-equatorianos:

Al interior de las comunidades hay, todavía, ese conflicto de conceptualización sobre como deberían se identificar (...) la dinámica todavía es diferente (...) Identidade que prevalece és enquanto los rasgos fenotípicos y no de acuerdo al ideológico; muy fuerte es el color y rasgos fenotípicos. (...) Todavía es muy fuerte la dinámica de la educación occidental. Entonces hay una estructura e un pensamiento muy, muy subjetivo al interior de cada una de las comunidades; hay un discurso que tendríamos armar y desarmar, reprogramar y rediseñar pero eso debería ser en un proceso mucho mas largo, quizás tan largo como veinte años (Entrevista concedida em 2010).

Além disso, com o exemplo próprio, Barbarita comprova como essa educação eurocêntrica ocupa espaços fora da escola e permeia relações interpessoais, inclusive familiares. Ela conta que, ao contrário das suas irmãs, tem pele bem escura. Com isso, apesar de ter os mesmos pais, ela é chamada de negra e suas irmãs de sampa. Embora a denominação de negra traz-lhe apelidos carinhosos dentro do núcleo familiar, tais como: “mi negra bonita, mi negrita”, Barbarita diz que suas irmãs gostam de marcar a diferença entre elas. Isso porque, reflete ela: “más le valen ser sampa o mulato que negro”. O que comprova, que a diferença étnica é bem marcada também dentro dos grupos subalternos, produzindo colonialidades internas. É uma prova de que as reflexões de Fanon à respeito da necessidade de “cooperação” dos colonializados para com a continuação da colonialidade estão aplicáveis às realidades latino-americanas.

Enfim, numa cultura que valoriza o branco e o dá por superior, beneficente de privilégios e bem sucedido, marcar as diferenças faz parte do jogo de interesses dos mais próximos a esse modelo. Chamar todos os descendentes da diáspora africana de afro-equatorianos elimina as diferenças internas e desagrada aos que ainda podem se sentir superiores ao outros, mais negros.

Cientes dessa fraqueza do sistema educacional, educadores de Chota reuniram suas preocupações, reflexões e esforços dentro da *Comisión para la Etnoeducación*. Funcionando junto à FECONIC – *Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura e Carchi*<sup>67</sup>, a comissão é composta por 5 membros e possui registro de 63 professores da região, envolvidos no processo e dispostos a incorporar à sua prática docente as orientações da comissão. Minha entrevistada - Barbarita - é um dos 5 membros da comissão e, ao mesmo tempo, autores do livro didático: *Nuestra historia. Documento didáctico pedagógico de etnoeducación afroecuatoriana*. Com a primeira edição em 2006, o livro é usado como instrumento didático em 38 escolas de educação básica no Vale de Chota, alcançando com sua proposta 1900 alunos de primeiro e 1000 alunos de segundo grau. Produzido e editado com a ajuda da CODAE – *Coordinación para el Desarrollo de los Pueblos Afroecuatorianos* – o trabalho contou com a experiência do historiador Juan García Salazar que, a partir de *Fondo Documental Afroandino* da Universidade Andina Simón Bolívar, tem desenvolvido suas pesquisas sobre os afro-ecuatorianos e realizado, desde 1999, *Talleres de Etnoeducación* nas comunidades negras de Chota.

Na apresentação do livro, encontra-se a seguinte descrição:

Es una herramienta de trabajo didáctico pedagógico **no terminado**.  
(...) Es una construcción desde nuestra visión y experiencia como profesores negros que trabajamos en las instituciones educativas asentadas en nuestras comunidades y desde la perspectiva de estar construyendo un proceso etnoeducativo y social (2008: 6).

Dado, portanto, como um processo, o projeto da etno-educação para as comunidades negras, assim como o material didático, tem como objetivo criar espaço para a reflexão sobre a diáspora, a história afro-equatoriana, a colonialidade e dar bases para a construção de uma identidade afro-equatoriana. É uma das primeiras ferramentas para a interculturalidade que surgiu de iniciativa das comunidades negras de Chota e tem sido desenvolvida por elas.

---

<sup>67</sup> Organização sem fins lucrativos, criada em 1997, presente em 38 comunidades com população majoritariamente afro nas províncias de Carchi e Imbabura.

Outro exemplo da atividade que visa fortalecer as comunidades choteñas é *Escuela de Tradición Oral*. Sua missão é reconstruir a história e os conhecimentos autóctones que pertencem à esfera oral, sistematizá-los, escrevê-los e, dessa maneira, preservá-los do esquecimento.

Uma das fundadoras lembra que a ideia da Escola nasceu de uma frustração com o sistema de educação – a de ser reprovado numa avaliação para o curso de mestrado: “Fuimos negados porque nosotros no sabíamos ler y escribir criticamente como lo exigia la academia. Acá practicamos una dinamica diferente – juntos construimos conocimiento. És un trabajo de respecto dónde las que saben ensinan a quién no lo sé” (Entrevista concedida em 2010).

Professora de um colégio, que atende crianças em 98% afro-equatorianas, observa que, por parte do estado, não saiu ainda nenhuma iniciativa no sentido de interculturalizar a educação formal das comunidades negras. Apesar dessa constatação, ela elogia a recente postura do estado e avalia como positivas as mudanças introduzidas à Carta Magna. Diz que essas alterações provocam um despertar dos povos adormecidos e passam a confiança por declarar as antigas reivindicações os direitos e, assim, tornar provável a sua instrumentalização. “No esperamos que con pequeños proyectos vamos a resolver los problemas de 500 años” - diz ela, mas confessa um grande ânimo por causa de cada pedido de apoio atendido.

Além desses dois projetos genuinamente choteños, as mulheres de Chota fazem parte de uma organização nacional, sem fins lucrativos, CONAMUNE – *Coordinadora Nacional de Mujeres Negras* – comprometida com o empoderamento das mulheres negras equatorianas. A rede foi criada em 1999, a partir de *I Congreso de las Mujeres Negras*, e conta com a estrutura de sete casas, distribuídas pelo país, que servem de apoio físico e político para o movimento e todas as mulheres necessitadas. Dentro das casas acontecem: a capacitação para o exercício dos direitos, o apoio psicológico e a troca de experiências. As questões como violência física, sexual e econômica contra as mulheres são debatidas a fim de capacitar as vítimas e de sensibilizar a sociedade. Além disso, em Quito, numa casa sede, existe um centro de documentação e de coordenação responsável por arquivar os processos e a correspondência, bem como pela definição da agenda política da organização.

A CONAMUNE está ligada a *Red de Mujeres Afro-latino-americanasm, caribenhas e a diáspora*, onde conta com a troca de experiência e com o fortalecimento do discurso no sentido de legitimizar os pedidos, apresentar experiências parecidas e tirar as reivindicações do plano de queixas para necessidades básicas de saúde e da cidadania.

Todas essas experiências de busca pelo fortalecimento interno das comunidades negras, da sua identidade afro-equatoriana, vistas como indispensáveis para o estabelecimento das relações interculturais, são feitas de dentro das comunidades. Seus idealizadores e mobilizadores são variados, contando com professores da rede pública, pesquisadores, músicos ou ainda mulheres trabalhadoras domésticas e de campo, todos em constante conexão com a cultura e a realidade social das comunidades negras choteñas.

Questionados sobre as iniciativas do Estado, os funcionários de *Ministerio Coordinador del Patrimonio*, de *Secretaria para la Interculturalidad* e de *Ministerio de Cultura* confirmaram que são os coletivos que tomam frente do movimento intercultural, das ações e dos projetos novos. “(...) el Estado como plurinacional y intercultural legitima esas acciones, pero también hace diseños propios” assegura Marcel Córdoba responsável pela interculturalidade no ministério coordenador. Para sustentar sua declaração, cita o número de 30 projetos já realizados ou em processo de implementação, dando destaque ao programa de desenvolvimento indígena, interligado com as políticas de ajuste<sup>68</sup>, à Enciclopédia de Pueblos y Nacionalidades, que tem sido desenvolvida na região amazônica, e *Programa de Salud Intercultural*. O último busca recuperar as práticas de uso de plantas terapêuticas e incorporá-las ao protocolo ministerial, com o objetivo de oferecer aos cidadãos opções de atendimento intercultural com a qualidade. Entre primeiras conquistas, meu interlocutor cita centro de saúde intercultural em Otavalo<sup>69</sup> – uma instituição pioneira que já serve de modelo para outras regiões interessadas.

O que tange à salvaguarda do patrimônio cultural imaterial e seu uso no processo intercultural, Marcelo Córdoba reflete com sinceridade: “estamos en pañales” e acrescenta:

---

<sup>68</sup> Políticas de inclusão indígenas, focadas na questão de produção e de sustento econômico.

<sup>69</sup> Uma cidade localizada na província de Imbabura, cerca de uma hora e meia de Quito. Está habitada, em sua maioria, pelos indígenas, chamados de Otavalos. Conhecida mundialmente pelo seu artesanato e música popular andina.

el objetivo del Decreto de Emergencia del año pasado (2007) es poner en evidencia la débil situación del patrimonio, la débil salvaguardia del patrimonio material, del patrimônio inmaterial ni se daban cuenta (Entrevista concedida em 2010).

A mais destacada iniciativa de *Instituto Nacional de Patrimonio Cultural* – o inventário dos bens móveis, imóveis, imateriais, documentais e arqueológicos - avalia da seguinte maneira:

En el tema del inventario hay obviamente un privilegio del inventario de monumentos o bienes materiales y hay una leve e además... mal hecha clasificación de todo lo que es el patrimonio inmaterial: postergada y no con la precisión que la requiere el trabajo.

A pressa e a imprecisão na elaboração das fichas e, conseqüentemente, catalogação errada e incompleta apontam também Edizón León, um pesquisador afro que participou do processo de pesquisa, e uma pesquisadora contratada pelo INPC, que, por coincidência, encontramos no momento em que corrigia e completava fichas falhas.

Embora falho, o inventário do INPC é uma das poucas iniciativas de fora para dentro das comunidades, que podemos incluir na rota do processo intercultural, que atingiu as comunidades afro-equatorianas, inclusive a choteña. Até o ano 2010, somente um projeto cultural e de pesquisa exclusivamente afro<sup>70</sup> foi beneficiado com o apoio de *Ministerio de Cultura*, sendo sempre o foco do Estado: a cultura, a situação social e econômica dos povos indígenas. Segundo o planejamento do ministério, o ano 2012 seria o ano das populações negras com o direcionamento de atenções e recursos para os projetos que atendessem suas necessidades sócio-culturais. A falta de publicações oficiais a respeito das ações desenvolvidas referentes a 2012, não nos permite, por enquanto, averiguar se esse planejamento foi levado adiante e em que forma.

A concluir, precisamos concordar com Catherine Walsh que a interculturalidade praticada pelo Estado equatoriano é ainda muito incipiente e tem caráter integracionista.

---

<sup>70</sup> Mencionado no primeiro capítulo o projeto de pesquisa de Iván Pabón sobre a construção da bomba.

Além disso, nota-se nela uma fórmula de resposta às demandas indígenas, um tipo de obrigação, e não uma postura ativista, de propagador da causa. A interculturalidade crítica, postulada pela pesquisadora, está mais próximo, nesse desenho da realidade, a um tipo ideal weberiano, um sonho de consumo dos subalternos, ainda impossibilitado pela colonialidade que corrói, por dentro, tanto as estruturas do Estado, como os grupos subalternos.

Entretanto, seria injusto não reconhecer os avanços da sociedade equatoriana. A interculturalidade, promovida no país a partir dos anos 80 pelas organizações indígenas em defesa da educação bilíngüe, está ganhando novos espaços, como a saúde pública ou a cultura. E mesmo que a abordagem dominante continue sendo das relações inter-étnicas e, segundo observações de Catherine Walsh, a interculturalidade seja todavia mais discursiva que de fato, o ambiente gerado pelas constantes referências ao tema causa impactos simbólicos que refletem na organização interna das comunidades, nas iniciativas concretas e passos políticos tomados.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Objetivo principal dessa tese foi examinar o potencial das políticas de salvaguarda para promover a mudança social. Em particular, investigar se o reconhecimento objetivado pelas instituições acontece e averiguar se, caso aconteça, ele tem o caráter simétrico em relação ao reconhecimento do patrimônio histórico e artístico e se é pleno, isto é, simbólico e material simultaneamente.

Organizado em três capítulos, que conjugam a teoria e a pesquisa, reflexo da complexidade da questão colocada e da necessidade de uma abordagem interdisciplinar, esse trabalho teve um lugar de fala muito preciso – de dentro da academia latino-americana, do curso de ciências-sociais, do centro de pesquisa comparativa, da experiência pessoal intercultural, da existência feminina. Cada uma dessas definições teve sua importância na definição do tema de pesquisa, na abordagem teórica, na escolha dos casos e no enfoque dado, em certos momentos, à questão de gênero.

As conclusões expostas a seguir, porém, assinaladas já ao longo do texto, posso dividir em quatro categorias: as que dizem respeito à colonialidade na América Latina, as que falam de reconhecimento, tanto no que concerne à teoria como às práticas políticas brasileiras e equatorianas, as que são fruto da análise da interculturalidade como estratégia de gestão do Estado e, por último, as conclusões sobre as consequências da aplicação das políticas públicas para a salvaguarda do patrimônio imaterial no campo do Samba de Roda em comparação com o caso da Bamba del Chota. Seguindo esse roteiro, vou expor minhas reflexões finais e esclarecer, se assim for o caso, aquilo que ainda não foi colocado com firmeza.

A existência da colonialidade, entendida como a perpetuação da discriminação racial e das assimetrias sócio-culturais, produzidas pela estrutura do poder colonial e assumidas como fenômenos naturais, foi uma suposição teórica que coloquei em debate em ambos os regimes culturais estudados.

No Brasil, as relações entre os sambadores e as sambadeiras e a elite local, o poder público, o mercado e a sociedade serviram de base para testar essa hipótese. Entre as práticas que confirmaram a existência do fenômeno encontram-se: o desrespeito dos

modos de organização comunitária e da maneira de auto-gestão implementada pelos sujeitos produtores do samba; o patrimonialismo, o autoritarismo e a tutela do Estado; a assimetria em participação dos sambadores e dos representantes do poder nos momentos decisivos e honrosos; a desqualificação econômica e social do trabalho de sujeitos produtores da música popular; a prática da cultura do favor; a ignorância em relação aos conhecimentos “outros”.

Constatarei, contudo, que vários desses “males de origem” existem por conta da sua naturalização e, com isso, certa permissão ou até cooperação dos próprios prejudicados. A falta de oportunidades educacionais e de trabalho, a falta de reflexão e a condição de subsistência dou como uns dos motivos para a contínua reprodução do fenômeno.

Uma reprodução inconsciente do sistema colonialista dentro do sistema escolar, das relações familiares e das subjetividades encontrei, também, nas comunidades *choteñas*. Lá, a própria comunidade, em 98% negra, usa uma forma de classificação da negritude e da hierarquização das categorias estabelecidas, onde o valor máximo está na proximidade com a pele branca. Isto é, os afro-equatorianos mais claros, chamados de mulatos, buscam identificar-se com essa categoria para atestar a sua superioridade aos outros negros menos embranquecidos, como sampas ou simplesmente negros. Infelizmente, essa projeção da diferença racial, violenta e prejudicial, é tão forte que impede uma união dos membros da comunidade numa identidade única dos afro-equatorianos. Uma categoria demográfica única que pela quantidade pode ganhar força política e trazer benefícios demandados.

A partir desses e outros exemplos descritos nos capítulos dois e três, concluo que a colonialidade continua viva nas sociedades latino-americanas e está especialmente ativa nas subjetividades das comunidades negras. As assimetrias em acesso aos serviços básicos como a saúde, a educação ou a segurança, as desigualdades sócio-culturais, todas marcadas pela diferença colonial não deixam espaço para a reprodução do reconhecimento social objetivado pelas políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial.

Para confirmar essa hipótese, fiz um levantamento das teorias de reconhecimento e de seus desígnios principais. Concentrei meu debate em trabalhos mais influentes no campo da autoria de Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser, Alain Caillé e Pierre Bourdieu. Na comparação de suas ideias e de resultados de pesquisas analisadas, tracei

caminhos de duas opções teórico-políticas. Enquanto a primeira – a de multiculturalismo – agrupa em sua volta a maioria dos pensadores estudados, com suas vertentes específicas, a segunda – vou chamá-la de “dom-dívida” – é da autoria de Caillé.

Dentro do multiculturalismo, destaquei a posição de Fraser, que enxerga o reconhecimento em termos de justiça, e sua proposta de dualismo de perspectiva com o qual ela aspira avaliar analiticamente as demandas por reconhecimento e distribuição, sem tem que isolar alguma das duas dimensões. Ao criticar o “*mainstream multiculturalism*”, ela afirma a necessidade de transformar as estruturas de classe que estão por trás do não-reconhecimento de minorias. Suas preocupações vão ao encontro das expectativas dos sujeitos produtores do samba e da bomba. As demandas deles em relação ao apoio econômico para o desenvolvimento da sua atividade artística, mas também frequentes preocupações com a sobrevivência colocam as recomendações de Fraser no patamar de acertos. Tanto em relação com o Estado, nos processos de nomeação e registro, como em relação ao mercado, no que tange à produção e venda de CD’s e à participação em eventos, a questão da renda e da possibilidade de viver da música está em primeiro lugar.

Contudo, a teoria de Fraser ainda não se mostrou completa para as realidades latino-americanas. Dentro da sociedade americana, ela pode obter resultados desejados, porém, as sociedades brasileira e equatoriana, exigem transformações maiores que as de classe social. A abordagem feita por Caillé é, nesse sentido, mais acertada, embora seja uma reflexão puramente filosófica, sem sequer cogitar um palpite para a possível operacionalização dos conteúdos propostos.

Na opinião do sociólogo francês, o reconhecimento acontece somente na condição da sociedade sentir-se devedora de quem possui um dom. Nenhuma lei é mais eficaz que um sentimento de dívida. Nesse sentido, ele busca elaborar uma teoria do valor social, dentro da qual o elemento chave para se entender o reconhecimento é entender o conceito de gratidão. Admite, entretanto, que não existe uma sociedade moderna que ao reconhecer uma pessoa, admite o seu valor social e oferece-lhe, automaticamente, uma coisa em retorno. Com isso, postula a construção de uma sociedade nova ou, pelo menos, introdução de novas normas e valores.

Enfim, a primeira parte do capítulo um dedico a discussão sobre distintas maneiras de definir o reconhecimento e as diferentes opções para as políticas de reconhecimento. Contudo, conluo que entre todas as opções estudadas, não encontrei uma que tenha capacidade de explicar e solucionar as realidades latinas. Visto isso, busco uma proposta genuinamente latino-americana, elaborada a partir e para os países latino-americanos, na sua maioria andinos – a da decolonialidade. Ainda pouco discutida na academia brasileira, mas com uma bagagem significativa de debates e pesquisas feitas no Equador. Um dos seus postulados fundamentais é a transformação sistémica das estruturas do poder e o estabelecimento das relações interculturais.

Como proposta teórico-política, o conceito de interculturalidade foi acatado pelo Estado equatoriano na sua mais nova Carta Magna de 2008. Porém, como apresento no capítulo terceiro, a interculturalidade equatoriana está ainda muito longe de um tipo ideal da interculturalidade, elaborado, entre outros, por Catherine Walsh e chamado por ela a interculturalidade crítica.

Contudo, as mudanças no texto constitucional e o discurso, onipresente, sobre a plurinacionalidade e a interculturalidade do Estado equatoriano, resultam em mudanças de postura. Ao saber que a constituição legitima busca pela interculturalidade, as iniciativas dos povos indígenas, bem como das comunidades negras são, cada vez mais, frequentes e ousadas. A abertura dada pelo Estado e a sua postura acolhedora e não intervencionista parece trazer resultados melhores do que as práticas tutelares do Estado brasileiro. Sua presença forte torna-se, às vezes, sufocante, inibindo e abafando iniciativas “de dentro”, salvaguarda as mobilizações do movimento negro em prol de grandes demandas.

Ainda na primeira parte do trabalho, cito um pouco do histórico do Brasil em matéria de produção de conhecimento sobre o patrimônio imaterial, registros realizados e lançamento das iniciativas para a compreensão das mudanças surgentes no campo, que fizeram dele um líder regional em matéria de preservação do patrimônio. Além disso, descrevo os atos de reconhecimento internacional e nacional de Samba de Roda do Recôncavo Baiano e todas as implicações práticas advindas deles. Ao enumerar e descrever as iniciativas tomadas em prol de sua salvaguarda, torno visível a predominância das ações em esfera honorária ou então focadas em iniciativas de inclusão, de inspiração multicultural.

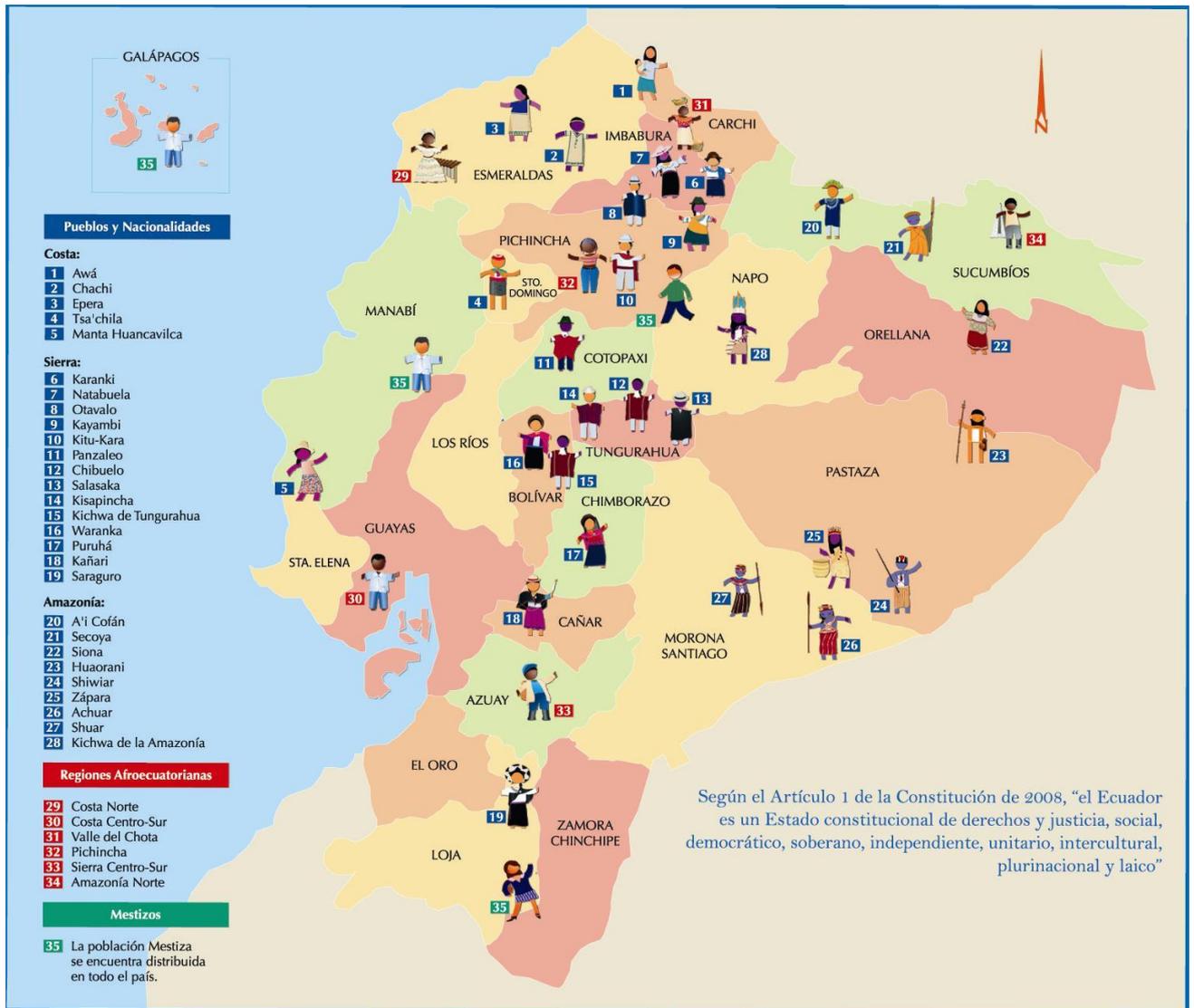
Por outro lado, as descrições sócio-econômicas das duas paisagens comparadas, das condições de vida: de habitação, de trabalho, de sustento e de saúde dos moradores afro-descendentes do Recôncavo e de Chota, assinalam grandes falhas do Estado no atendimento das necessidades básicas. Os próprios entrevistados, sempre abordaram as questões materiais indispensáveis para a reprodução das representações culturais praticadas.

Por isso, na comparação realizada entre dois bens imateriais, busquei ir um pouco além dos estudos que relatam os processos de registro. Achei relevante olhar duas dinâmicas distintas e focando no olhar dos sujeitos produtores, os beneficiários diretos dos programas patrimoniais, dedicar-se a uma avaliação da mudança na condição deles como humanos e não somente participantes de uma política cultural.

Ao cruzar os dados sobre a condição sócio-econômica dos sambadores e das sambadeiras, sobre sua falta de instrução formal e sobre as dificuldades em atender as exigências da burocracia com o arcabouço que caracteriza uma estrutura colonial (advindo da colonialidade) antiga e rígida, considerei impossível a reprodução social do reconhecimento dos bens vivos e de seus produtores se as ações da política se restringissem à esfera honorária. Sem uma condição econômica mínima, os produtores não alcançam à condição de cidadãos plenos e freiam a reprodução social do reconhecimento obtido. Mais ainda, para que alcançassem a condição de cidadãos, é necessária a correção das desigualdades sociais e raciais, isto é, um processo da descolonização. Sem um empoderamento real, os sambadores e as sambadeiras nunca alcançarão o reconhecimento pleno da sociedade, nem eles, nem outros beneficiários de políticas públicas que se encontram no fundo da pirâmide colonial.

## **ANEXOS**

# Anexo 1. Mapa etnográfico de Ecuador





Anexo 3.

Primeiro dia:

9h- Mesa: Cultura de Todo Dia

Conde)

Mediador: Ericivaldo Veiga

11h- Mesa Institucional: Samba de Roda e Salvaguarda

, UNEB,

UFBA, UEFS e UFRB

14h Mesa: Poder de Sambar

ring – Uneb, Mateus Aleluia, Anny Santos – Samba de Roda Suerdieck  
, da cidade de Terra Nova

Segundo dia:

18h – encerramento.

Dia 14/09/2007

-

—

ncia do Samba de

Roda.

Ministro da Cultura Gilberto Gil Moreira

Governador do Estado da Bahia Jaques Wagner

Presidente do Iphan Luiz Fernando de Almeida

-

-

Iphan 4 – Samba de Roda do

ncavo Baiano

-

Grupos que se ap

Piquete

ncavo



Anexo 4. Ficha técnica da Bomba no sistema ABANCO.

MINISTERIO COORDINADOR DE PATRIMONIO CULTURAL INSTITUTO NACIONAL DE PATRIMONIO CULTURAL INVENTARIO DEL PATRIMONIO CULTURAL BIENES INMATERIALES			<b>CÓDIGO</b> IM-10-01-51-000-09-000116
<b>1. DATOS DE LOCALIZACIÓN</b>			
Provincia	IMBABURA	Cantón	IBARRA
Parroquia	AMBUQUI		
Localidad	EL JUNCAL		
	Altitud 1655.000000		
<b>2. FOTOGRAFÍA REFERENCIAL</b>			
<b>Descripción de fotografía</b>			
<b>3. DATOS DE IDENTIFICACION</b>			
Comunidad	AFRODESCENDIENTE	Lengua1	ESPAÑOL
		Lengua2	
Ámbito	TÉCNICAS ARTESANALES	Subámbito	TÉCNICAS ARTESANALES Det. Subámbito FABRICACIÓN DE
Denominación de Bien	INSTRUMENTO MUSICAL LA BOMBA- EL JUNCAL, IMBABURA		
<b>4. RESEÑA DEL BIEN</b>			
<p>La construcción del instrumento musical "la bomba" es una tradición que se ha venido enseñando de generación en generación. Uno de los últimos constructores de bomba es don Cristóbal Barahona, de la comunidad de Juncal. Él construye "la caja" con la base del penco, agave americano, que también le llama "méjico" y por otros llamado "maguey". Antes se fabricaban las bombas con el balso (balsa, especie maderable liviana), y si era el balso negro, mucho mejor porque duraba más.</p> <p>Una vez cortada la base del penco, se saca la "comida" de adentro dejando un cilindro. Luego se prepara el cuero de chivo o de borrego, curtido con ceniza o se lo entierra por unos cuatro días para que "bote" todo el pelo. Luego se le tiende para secarlo después de mojarlo y se le estira con clavos o estacas. Él dice que puede construir de 2 a 3 bombas diarias.</p> <p>Don Cristóbal aprendió a tocar a los 7-8 años y entre los 15 y los 18 fabricó su primera bomba. A veces, al igual que hacían los mayores, hace serenar al cuero para que no se pudra y no se desafine. Dice que el cuero del chivo es mejor que el de borrego y como antes había mucho chivo, sólo se construía con la piel de éste animal, aunque después se empezó también a hacer con el cuero de borrego.</p> <p>Los aros sobre los que se sostienen el cuero son de "varas" de muelle, también se las hace de granadilla y antes se las ajustaba con cabuya pero ahora se utiliza hilo plástico. Cuenta que ninguno de sus hijos quiso aprender este "arte" y por ello siente preocupación. Mediante este instrumento musical, se ha podido mantener la tradición afrochoteña de generar canciones y bailes particulares.</p>			
Fecha o Periodo del Evento	ATEMPORAL		

## Anexo 5. Lista de instituições, grupos musicais, pessoas entrevistadas

### No Brasil:

Asseba – Rosildo Moreira do Rosário, Mestre Primeiro, Gegeu  
Associação do Folclore da Bahia  
Centro Cultural de São Félix - Bibi  
Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia – Mateus Torres  
Iphan Brasília – Rívia Bandeira Alencar  
Iphan 7ª Superintendência Regional – Luciana, Nalva  
Esmola Cantada - Mari  
Filhos de Nagô – Mario dos Santos  
Fundação da Bahia - Gilberto  
Prefeitura de Santo Amaro – Rodrigo Veloso  
Samba Chula de São Braz - Fernando, João do Boi  
Samba de Roda Suerdieck – Dona Dalva Damiana, Dona Ana, Any  
SECULT Santo Amaro - Hugo  
Alvacélia – sambadeira, gestora do Pontinho de Cultura em São Francisco do Conde  
Dona Ana de Saubara – sambadeira  
Dona Cadu – artesã, sambadeira de Coqueiros  
Dona Nicinha - sambadeira  
Edivaldo José Ferreira Santos – sambador, gestor cultural  
Katharina Doring – professora e pesquisadora da UNEB  
Mestre Gato – coreógrafo, tradutor, músico  
Paulo – gestor cultural comunitário de Maragogipe

### No Equador:

Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural – Patrício Sandoval  
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural  
Ministerio Coordinador del Patrimonio – Marcelo Córdoba  
Ministerio de Cultura  
  
Barbarita Lara – professora, militante do Movimento das Mulheres Negras, membro da FECONIC  
Dona Zoila – dançarina de bomba

Edison León – pesquisador da cultura afro-ecuatoriana, doutor em Estudios Culturales Latinoamericanos pela Universidad Andina Símón Bolívar

Iván Pabón – professor, pesquisador da cultura afro-ecuatoriana, coordenador de FECONIC, Mestre em Estudios Culturales Latinoamericanos pela Universidad Andina Símón Bolívar

Lindberg Valencia – músico de marimba, liderança afro-equatoriana, funcionário da Secretaria de Cultura de Quito

Erwing – trabalhador em usina de açúcar, músico

Marcelo Puerta – agricultor, vice-presidente de la Junta Paroquial, músico, membro do grupo “Nova generación” e “Marabu” de Mascarília

As entrevistas com representantes das instituições públicas estão gravadas, exceto casos em que pessoas recusaram tal gentileza. No caso dos sujeitos produtores do samba e da bomba os pedidos de registro em áudio foram menos frequentes devido à inibição causada pelo aparelho.

Além das entrevistas, utilizei-me das falas registradas durante I Congreso Nacional de Salud Afrodescendiente, lançamento do livro de Juan Garcia, encontro dos etno-educadores afro-descendentes na Universidade Andina.

Anexo 6. Lista dos bens imateriais registrados pelo Iphan em ordem cronológica.

1. Ofício das Paneleiras de Goiabeiras
2. Arte Kusiwa – Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi
3. Círio de Nossa Senhora de Nazaré
4. Samba de Roda do Recôncavo Baiano
5. Modo de Fazer Viola-de-Cocho
6. Ofício das Baianas de Acarajé
7. Jongo no Sudeste
8. Cachoeira de Iauaretê – Lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri
9. Feira de Caruaru
10. Frevo
11. Tambor de Crioula do Maranhão
12. Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: Partido Alto, Samba de Terreiro e Samba-Enredo
13. Modo artesanal de fazer Queijo de Minas, nas regiões do Serro e das serras da Canastra e do Salitre
14. Roda de Capoeira
15. Ofício dos mestres de capoeira
16. Modo de fazer Renda Irlandesa (Sergipe)
17. O toque dos Sinos em Minas Gerais
18. Ofício de Sineiro
19. Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis (Goiás)
20. Ritual Yaokwa do Povo Indígena Enawene Nawe
21. Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro
22. Festa de Sant' Ana de Caicó
23. Complexo Cultural do Bumba-meu-boi do Maranhão
24. Saberes e Práticas Associados aos Modos de Fazer Bonecas Karajá
25. Rtxòkò: expressão artística e cosmológica do Povo Karajá

## BIBLIOGRAFIA

AGUAS, Carla. *La bomba de Cristóbal Barahona*. 2011. Disponível em <http://www.tallerdelnuevoperiodismo.com/index.php?module=Pagesetter&func=viewpub&tid=5&pid=24>. Acessado em 10 de novembro de 2012.

ALENCAR, Rívia. *Será que dá samba? Mudança, Gilberto Gil e Patrimônio Imaterial no Ministério da Cultura*. Dissertação de mestrado defendida no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Samba de Roda na gira do patrimônio*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, 2010.

ARANTES, Antonio A. “Patrimônio Imaterial e Referências Culturais”. *Tempo Brasileiro*, No. 147, Out. – Dez.; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001; pp. 129-140.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Produzindo o passado*. Estratégias de construção do patrimônio cultural. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

, 2000.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. Trad.: Maria E. Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Problemas fundamentais do Método Sociológico na Ciência da Linguagem. Trad.: Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1986.

BELAS, Carla A. A propriedade Intelectual no âmbito dos direitos difusos. In: João Gabriel, Rita Gusmão e Marcos Vinicius (Orgs.). *Patrimônio Imaterial, Performance Cultural e (Re)tradicionalização*. Brasília: ICS-UnB, 2004.

BO, João Batista Lanari. *Proteção do Patrimônio na UNESCO*. Ações e significações. Brasília: UNESCO, 2003.

BOTELHO, Isaura. As dimensões da cultura e o lugar das políticas públicas. *São Paulo Perspectiva*, v.15, n.2, abril de 2001, p.73-83.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.

\_\_\_\_\_. *Questões de sociologia*, Lisboa: Fim de Século, 2003.

\_\_\_\_\_. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Trad.: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CAILLÉ, Alain. Reconhecimento e sociologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 66, p. 151-163, 2008.

CARNEIRO, Edison. *Samba de Umbigada*. Ministério da Educação e Cultura, 1961.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). Patrimônio imaterial e biodiversidade. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Nº 32, Brasília: IPHAN, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. In: Santiago Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos e Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CHALÁ Angulo, Catherine. “Investigación para la salvaguarda de la bomba y la marimba”. Manuscrito. 2009.

CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. Trad.: Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, Editora UNESP, 2001.

CRUZ, José Chalá. *Chota profundo*. Antropología de los afrochoteños. Centro de Investigaciones Familia Negra: Chota, 2006.

CURY, Isabelle (Org.). *Cartas Patrimoniais*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2000.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro*. A origem do "mito da modernidade". Editora Vozes, 1993.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *Construções do passado: Concepções sobre a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional (Brasil: anos 70-80)*. Brasília: UnB, 1994. Tese de doutorado.

\_\_\_\_\_ “Para além da <<pedra e cal>>: por uma concepção ampla de patrimônio.” *Tempo Brasileiro*, No. 147, Out. – Dez.; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001; pp. 185-206.

\_\_\_\_\_ *Registro de bem cultural de natureza imaterial “Samba de Roda no Recôncavo Baiano”*. Processo 01450.010146/2004-60. Brasília: Iphan, 2004.

FRASER, Nancy & HONNETH, Axel *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. London / New York: Verso 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Iphan, 1996.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São. Paulo: Ed. 34, 2003.

IPHAN. *Os sambas, as rodas, os Bumbas, os meus e os bois*. A trajetória da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil. Brasília: Iphan, 2006.

\_\_\_\_\_. *Plano Nacional de Patrimônio Imaterial*. Brasília: Iphan, 2000.

\_\_\_\_\_. *Samba de roda do Recôncavo Baiano*. Dossiê Iphan 4. Brasília: Iphan, 2004.

\_\_\_\_\_. *Registro e Políticas de Salvaguarda para as Culturas Populares*. Série Encontros e Estudos, volume 6. Rio de Janeiro: Iphan, CNFCP, 2005.

LONDRES, Cecília. “Referências Culturais: Base para Novas Políticas de Patrimônio”. In: *Inventário Nacional de Referências Culturais. Manual de Aplicação*. Brasília: IPHAN, 2000

\_\_\_\_\_. “Para além da ‘pedra e cal’: por uma concepção ampla de patrimônio”. In: *Revista Tempo Brasileiro* out-dez n.o 147. RJ: Tempo Brasileiro, 2001.

\_\_\_\_\_. [2004]. Parecer do processo de registro do samba de roda. In: *Dossiê Iphan Samba de Roda do Recôncavo Baiano*, vol. 4. Brasília: Iphan, 2006.

MIGNOLO, Walter D. *La Idea de América Latina*. La herida colonial y la opción decolonial. Trad.: Silvia Jawerbaum & Julieta Barba. México: Gedisa, s/d.

MINC/IPHAN. *O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê Final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. Brasília: Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2003 [2000].

MIOTELLO, Valdemir. Ideologia. In: Beth Brait (Org.). *Bakhtin: conceitos chave*. São Paulo: Contexto, 2005.

MOUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

NARANJO, Marcelo, *La cultura popular en el Ecuador*. Tomo V Imbabura, Quito: CIDAP, 1989.

O’GORMAN, *La invención de América*. FCE, México, 1957.

OMPI. *Análise das carências em Proteção das Expressões Culturais Tradicionais/ Expressões de Folclore*, 2008. Disponível em: <http://www.wipo.int/tk/es/igc/gap-analyses.html>, acessado em 20 /07/2008.

\_\_\_\_\_. *The Protection of Tradicional Cultural Expressions/ Expressions of Folklore: Revised Objectives and Principles*, Genebra: OMPI, 2006. Disponível em: [http://www.wipo.int/tk/es/consultations/draft\\_provisions/draft\\_provisions.html](http://www.wipo.int/tk/es/consultations/draft_provisions/draft_provisions.html), acessado em 20/07/2008.

\_\_\_\_\_. *La Protección de las Expresiones Culturales Tradicionales/ Expresiones del Folclore: Objetivos y Principios Revisados*. 2006. Disponível em WIPO/GRTKF/IC/9/4

PANIKKAR, Raimon. La interpelación Intercultural. In: Graciano González Arnaiz

(Coord.) El discurso intercultural. Prolegómenos a uma filosofia intercultural. Biblioteca Nueva: Madrid, 2002.

PABÓN, Iván (Org). Nuestra historia. Documento didáctico pedagógico: una herramienta para la etnoeducación afroecuatoriana. FECONIC, 2008.

---

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. In: Santiago Castro-Gomes. Pensar en(los) intersticios. Colección Pensar: Santa Fe de Bogota, 1999.

\_\_\_\_\_. Colonialidade e Modernidade/Racionalidade. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-e-Modernidade-Racionalidade>.

\_\_\_\_\_. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: Edgardo Lander. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas. Disponível em: [http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio\\_Tonico/2s2012/Texto\\_1.pdf](http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio_Tonico/2s2012/Texto_1.pdf).

RUA, Graças. *Política Pública e Políticas Públicas no Brasil: conceitos básicos e achados empíricos*, 1998 (versão não publicada).

SANDRONI, Carlos. *O feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed Ed. UFRJ, 2001.

\_\_\_\_\_. “Questões em torno do dossiê do samba de roda”. In: *Registro e Políticas de Salvaguarda para as Culturas Populares*. Série Encontros e Estudos, volume 6. Rio de Janeiro: Iphan, CNFCP, 2005.

SANT’ANNA, Márcia. “Relatório Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial”. In: *O Registro do Patrimônio Imaterial*. Brasília: IPHAN, 2000.

\_\_\_\_\_. “Patrimônio Imaterial: do conceito ao problema da proteção” In: *Revista Tempo Brasileiro*. Volume 147, Rio de Janeiro: TB, 2001.

SANTOS, Mariza Veloso Motta. O Fetiche do Patrimônio. *Habitus*. Vol. 4, No. 1, Jan. – Jul.; Goiânia, 2006; pp. 437-454.

\_\_\_\_\_. *O tecido do tempo: A idéia de patrimônio cultural no Brasil: 1920-1970*. Brasília: UnB, 1992. Tese de doutorado.

SIMÃO, Luciene de Meneses. Os mediadores do patrimônio imaterial. *Sociedade e Cultura*, Vol. 6, No. 1; Jan. - Jun., 2003. Goiânia: Departamento de Ciências Sociais, FCHF/, 2005. p. 59-70.

SOEFFNER, Hans-Georg. Acerca de la problemática de los símbolos colectivos. In: Dreher Jochen et al (Orgs.). *Construcción de Indentidades em Sociedades Pluralistas*. Buenos Aires: Lumiere, 2007.

TAMASO, Izabela. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios. *Série Antropologia*, Brasília: UnB, No. 390, 2006.

TAYLOR, Charles. *O multiculturalismo e a política de reconhecimento*. Novos Estudos. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 13-42.

TELLES, Mário. “O registro como forma de proteção do patrimônio cultural imaterial” In: *Revista CPC*. São Paulo, no 4, maio/out 2007.

TUBINO, Fidel. *Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positive*. In: Norma Fuller. *Interculturalidad y política*. Lima, 2003.

UNESCO. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível*. UNESCO, 2003. Disponível em <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00006>, acesso em 07/05/2008.

\_\_\_\_\_. *Proclamação das Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade*. UNESCO, 2000. Disponível em <http://www.unesco.pt/antigo/patrimonioimaterial.htm>, acesso em 24/06/2008.

\_\_\_\_\_. *Recomendação sobre a salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular*, 1989.

VELHO, Gilberto. “Patrimônio, negociação e conflito”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, Apr. 2006.

VIANNA, Hermano. *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Editora UFRJ, 1995.

VIANNA, Letícia C. R. “Dinâmica e Preservação das Culturas Populares: experiências de políticas no Brasil”. *Revista Tempo Brasileiro*. N. 147. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

\_\_\_\_\_. “Patrimônio Imaterial: legislação e inventários culturais. A experiência do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular”. In: LONDRES, Cecília [Et.al], *Celebrações e Saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas*. Série Encontros e Estudos, vol. 5. Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNFCP, 2004.

WALSH, Catherine. *(De) Construir la interculturalidad*. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros em el Ecuador. In: Norma Fuller. *Interculturalidad y política*. Lima, 2003.

\_\_\_\_\_. *La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial em Ecuador*. Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento. In: Catherine Walsh, Freya Schiwy e Santiago Castro-Gómez (Orgs). *Indisciplinar las*

ciências sociais. Abya Yala: Quito, 2002.

\_\_\_\_\_ & Juan Garcia. El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso. In: Daniel Mato (coord.). Estudios e otras prácticas intelectuales latino-americanas em cultura y poder. Caracas: CLACSO, 2002.

ZIFF, Bruce e PRATIMA, Rao V. (Orgs.). *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1997.

### **Páginas consultadas:**

[www.wipo.org](http://www.wipo.org)

[www.iphan.gov.com.br](http://www.iphan.gov.com.br)

[www.crespial.org](http://www.crespial.org)

<http://conamune.org/>

[www.unesco.org](http://www.unesco.org)

<http://catherine-walsh.blogspot.com.br/>

<http://waltermignolo.com/>

### **Gravações em vídeo:**

Programa “Estrelas”. (132), Edição 1 de 2009.

“O samba de roda na palma da mão”. Dir.: Jorge Pacoa; 35’, 2008.

“Samba de Roda do Recôncavo Baiano. Dir.: Josias Pires, Diana Svintiskas; 9’45, 2004.