



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E  
TERRITORIALIDADES**

**ANA PAULA LIMA SANTOS**

**SER(TÃO) DE COURO: DISCUSSÕES SOBRE A PRODUÇÃO DA  
POLÍTICA PATRIMONIAL NO CASO DO OFÍCIO DE VAQUEIRO**

Niterói  
2018

**ANA PAULA LIMA SANTOS**

**SER(TÃO) DE COURO: DISCUSSÕES SOBRE A PRODUÇÃO DA POLÍTICA  
PATRIMONIAL NO CASO DO OFÍCIO DE VAQUEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades, do Instituto de Arte e Comunicação Social como requisito para a obtenção do título de Mestre em Cultura e Territorialidades. Linha de pesquisa: Políticas, Espacialidades e Interações Culturais.

Orientador Prof. Dr. Leonardo Caravana Guelman

Niterói  
2018

Ao meu pai José e à minha avó Arlinda por  
todo amor e pelas asas.

## AGRADECIMENTOS

Eu sou tão feliz por ter chegado até aqui. O mestrado transformou meu olhar sobre as pessoas e muitas de suas práticas. Hoje tenho ainda mais curiosidade pelo mundo que se desenha diante de mim, pela força de suas transformações grandiosas, mas principalmente, pela delicadeza de suas mudanças miúdas (artesanais), motivos do meu reencantamento diário.

Mas, chegar até aqui só foi possível porque eu pude contar com a ajuda e o amor de muitos, por isso há muito que agradecer. A Deus, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, pela força, sabedoria, discernimento e pelos milagres diários. Ao meu pai José (*in memoriam*) por todo amor, dedicação e por nunca duvidar que esse sonho era possível. Sonhamos juntos esse mestrado. Essa dissertação é sua, como também é seu todo o meu amor. Em mim Seu José, você sempre viverá e será o responsável por tudo de bom que me acontecer. Conseguimos!

À minha mãe Antonieta por ser forte, por nunca ter questionado minha sede de mundo e por nunca desejar que eu seja nada além de quem sou, estes são apenas alguns dos motivos que me fazem amá-la profundamente. À minha avó Nieta (*in memoriam*), por ter sido poesia, eu ainda sinto o poder de suas orações. E à minha avó Arlinda (*in memoriam*), por ter sido inspiração para a escrita de cada linha. Às minhas irmãs Bernadete e Jamile por todo apoio e ao meu irmão Filipe, por ter quase me obrigado a fazer a prova do mestrado e por toda força e carinho que me dedica. Ao meu primo Luciano, pelo cuidado com minha mãe nas minhas ausências e pelas gargalhadas.

Às minhas amigas Juliana, Mari, Riso e Raquel, que nunca me deixaram só, por serem cor e calor em minha vida. Ao amigo Edvan Lessa, por ter-me feito acreditar que era possível. Ao amigo Raulino Júnior, por ser luz. À Dona Noêmia e suas meninas, Glória, Ludmila, Ruana, Jéssica, Luciana, Beatriz e Jade, pela convivência diária e por terem oferecido-me um lar em Niterói. À Adelaide pelo cuidado e pelos biscoitos, tudo ficava mais leve e fácil depois das nossas conversas. À turma 2016.1 e aos amigos que o Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades me deu, especialmente Guilherme, Alice e Mellyna, por todos os momentos de felicidade. À Alejandra e à Ana Carolina por serem deusas, irmãs, orientadoras e confidentes. A amizade de vocês foi

meu porto seguro durante a minha estada no Rio e seguirá sendo uma das melhores conquistas da minha vida.

Ao professor e orientador Leonardo Guelman, por ter sido fundamental para que eu concluísse essa etapa e por todos os momentos de aprendizagem que me proporcionou. Ao professor João Domingues pela generosidade, tempo disponibilizado e escuta atenta. Suas dicas foram essenciais para mim, serei grata por todas as vezes que você me fez acreditar no potencial da minha pesquisa e pelos caminhos apontados, muitas das linhas que seguem nasceram depois de nossas conversas. Aos professores Regina Abreu e Gilmar Rocha pelas orientações e críticas durante a banca de qualificação. Ao professor Washington Queiroz por todo apoio e informações concedidos.

Aos professores Flávia Lages, Marina Bay Frydberg, Marildo Nercolini, Luiz Augusto, Wallace de Deus, Marisa Mello e à diva Rôssi Alves, por todos os ensinamentos que possibilitaram a construção dessa pesquisa. À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, pela bolsa concedida, sem a qual a dedicação à pesquisa nos últimos meses do curso seria prejudicada.

A todos os vaqueiros que cruzaram meus caminhos por terem compartilhado suas histórias e seus saberes, pelos ensinamentos sobre a vida, pelas lições de coragem e sensibilidade, pelos cafés e risos. Não tenho como traduzir em palavras minha admiração e respeito.

Enfim, minha mais profunda gratidão a todos e todas que rezaram e me ofereceram abraços e colos durante os últimos dois anos. Sou fruto de todos esses afetos. Sigo mais fortalecida para os próximos desafios.

"Não se iludam  
Não me iludo  
Tudo agora mesmo  
Pode estar por um segundo".  
**Gilberto Gil**

“Cada cultura prolifera em suas margens. Produzem-se irrupções, que designamos como  
‘criações’ relativamente a estagnações. Bolhas saltando do pântano, milhares de sóis  
explodindo e se apagando na superfície da sociedade”.  
**Michel de Certeau**

## RESUMO

O objetivo principal dessa pesquisa é refletir sobre o processo de patrimonialização do ofício de vaqueiro, prática que se tornou patrimônio imaterial da Bahia em 2011, para tentar entender como a comunidade vaqueira se relaciona com o Estado para produzir a política patrimonial, quais as principais dificuldades que interferem nesse relacionamento e como elas podem impedir a participação social, premissa básica para a construção dessa política. Para isso, a partir de um esforço etnográfico e das narrativas dos vaqueiros, tentamos entender o contexto social em que o ofício é produzido e quais valores simbólicos ele articula. Buscamos também refletir sobre a construção da política patrimonial e como a noção do imaterial aos poucos foi ganhando forma e exigindo uma abordagem metodológica e conceitual bem diferente da adotada até então para o patrimônio material.

Com a instituição do registro do ofício, o Estado reconheceu a importância do trabalho dos vaqueiros para a constituição do território e da cultura da Bahia, mas nota-se que para além de reconhecer, o ato da patrimonialização responsabiliza também o Poder Público pela proteção e salvaguarda do bem. Mas, para que essas medidas tenham os efeitos desejados e para a identificação do próprio patrimônio a participação dos grupos detentores e produtores do mesmo é fundamental, correndo-se o risco de o registro torna-se apenas um ato administrativo, caso ela não aconteça.

Portanto, partimos do processo de patrimonialização do ofício de vaqueiro para tentar pontuar alguns dos empecilhos que impossibilitaram a produção conjunta dessa política, bem como as dificuldades observadas depois da oficialização do registro, para, por fim, também pontuar as *táticas* utilizadas pelos sujeitos para a perpetuação de suas tradições a despeito da intervenção estatal, tomando como base a observação das festas que celebram o ofício.

**Palavras-chave:** ofício de vaqueiro; patrimônio imaterial; participação social; comunidade; registro.

## ABSTRACT

The main objective of this research is to reflect on the process of patrimonialisation of the cowboy craft, a practice that became an intangible heritage of Bahia in 2011, to try to understand how the cowboy community relates to the State to produce the patrimonial policy, what are the main difficulties that interfere in this relationship and how they can prevent social participation, a basic premise for the construction of the policy of immaterial patrimonies. For this, based on an ethnographic effort and the narratives of the cowboys, we try to understand the social context in which the craft is produced and which symbolic values it articulates. We also seek to reflect on the construction of the patrimonial policy and how the notion of the immaterial gradually gained shape and started to demand a methodological and conceptual approach quite different from that adopted until then for the material patrimony.

With the institution of the registration of the office, the State recognized the importance of the work of the cowboys in the constitution of the territory and the culture of Bahia, but it is noted that in addition to recognizing, the act of patrimonialisation also makes the public authority responsible for the protection and safeguard of the good. But for these measures to have the desired effects and for the identification of the patrimonies themselves, the participation of the holding and producer groups of the same is fundamental, at the risk that the registration could become only an administrative act, if it does not happen.

Therefore, we start from the patrimonialisation process of the cowboy craft to try to punctuate some of the obstacles that prevented the joint production of this policy, as well as the difficulties observed after the official registration, in order to also punctuate the tactics used by the subjects for the perpetuation of their traditions despite the state intervention, on the basis of the observation of the festivities that celebrate the profession.

**Keywords:** cowboy craft; intangible heritage; social participation; community; registration.



**LISTA DE ILUSTRAÇÕES**

Figura 1: Vaqueiro Nordestino _____	23
Figura 2: Caatinga _____	24
Figura 3: Mapa da cidade de Feira de Santana _____	32
Figura 4: Vestuário do vaqueiro _____	42
Figura 5: Localização da cidade de Pedrão (BA) _____	50
Figura 6: Gabriel dos Santos e seu pai Manoel Galdino _____	52
Figura 7: Vaqueiro tange o bezerro com a moto _____	55
Figura 8: A moto divide espaço com a sela e arreios os _____	55
Figura 9: Localização do povoado de Bento Simões _____	112
Figura 10: Vaqueiros encourados durante festa em Pedrão (BA) _____	118
Figura 11: Registro de uma festa de vaqueiro do município de Pedrão (BA) _____	119

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	10
<b>1. VAQUEIRO AINDA EXISTE?</b>	19
1.1- Um recorte histórico: o nascimento do ofício	22
1.1.1- A pecuária no sertão	24
1.1.2- O trabalho e o território	27
1.1.3- O caminhar e as territorializações	29
1.2- Um olhar etnográfico: o trabalho e o contexto social	32
1.2.1- O ofício e os homens	34
1.2.2- A armadura de couro	42
1.2.3- Organização social e política	43
1.3- Entre a criação e a tradição	46
1.3.1- As mudanças na produção do ofício	50
1.3.2- O Vaqueiro Velho e o Menino da Porteira	52
<b>2- A COMUNIDADE, A POLÍTICA E O PATRIMÔNIO</b>	61
2.1- De Andrade a Gil	63
2.1.2- A instituição do registro em âmbito internacional: o papel da Unesco	70
2.2- O registro e o Inventário Nacional de Referências Culturais	72
2.3- Ofício de vaqueiro: um patrimônio nacional?	76
2.3.1- Entraves à patrimonialização	78
2.4- Ofício de vaqueiro: um patrimônio estadual	86
2.4.1- Política cultural imaterial enquanto prática discursiva de poder	99
2.4.2- O registro enquanto instrumento jurídico	105
<b>3- A FESTA E A FORMAÇÃO DA COMUNIDADE VAQUEIRA</b>	111
3.1- Missas, cavalgadas e pegas de boi	112
3.2- A festa e a(s) comunidade(s)	118
3.4- A comunidade e suas redes	123
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	133
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	140

## INTRODUÇÃO

“A gente sempre volta para onde enterramos nosso umbigo”. Dona Arlinda, minha avó materna, sempre dizia isso. Para ela, era uma certeza incontestável. Durante muito tempo eu acreditei que essa fala só poderia vir de alguém que tinha medo de viver longe dos seus, descrença até aceitável para uma adolescente que achava que muitas das crenças de seus pais e avós eram apenas superstições. Mas com o tempo, comecei a acreditar e compartilhar essas sabenças de Dona Arlinda e a me preocupar com os umbigos de meus primos e sobrinhos: “Já mandou para vovó enterrar?”, perguntava, recomendando os cuidados e descrevendo a importância do ato que cresci ouvindo Dona Arlinda recomendar.

Quando o umbigo (coto umbilical) da criança caía, a mãe deveria guardar em uma caixinha de fósforo e assim que pudesse levar até minha avó, que enterraria o material em um curral de boi, ou, quando não conseguia mais caminhar, pedia que o meu tio o fizesse, sendo incisiva para que ele não esquecesse a tarefa. O umbigo deveria ser enterrado em um curral, por um motivo: ele é um lugar fértil o que, segundo minha avó, garantia que a criança se tornaria um adulto próspero e de boa índole. “Ah minha filha, só Deus sabe o que acontece quando uma mãe perde o ‘imbigo’ de uma criança”, afirmava Dona Arlinda com uma expressão temerosa.

Comigo não foi diferente, meu umbigo foi enterrado em um curralzinho próximo à casa de meu tio, no distrito de Tiquaruçu, Feira de Santana (BA), local no qual meus pais ainda moram e para o qual eu sempre quero voltar ou me voltar. Assim como eu, minha terra também tem suas histórias encravadas em currais e entrelaçadas a bois e tropeiros (a cidade Feira de Santana despontou como um dos principais pontos de comércio de gado do Nordeste).

Nasci e vivi em Tiquaruçu até meus 17 anos, quando fui cursar jornalismo na Universidade Federal da Bahia, em Salvador. A capital, seus valores, modos, costumes e belezas, sempre me encantou, mas voltar para Feira, era o que eu desejava nos meus momentos de férias e folgas (é o que eu ainda desejo). “Deve ser porque meu umbigo está enterrado lá”, esse era (é) meu argumento.

Porém, o umbigo enterrado num curral, está longe de ser minha única ligação

com um universo de bois e vaqueiros. Cresci participando de cavalgadas, festas e missas de vaqueiros, celebrações (muito comuns no interior do estado) que eram esperadas com ansiedade. Época de comprar roupas novas, de encontrar amigos, receber os parentes, que moravam em outros lugares, em casa. Tempo que rendia ‘causos’ para o ano inteiro.

As meninas (como eu e minhas amigas) alimentavam o sonho de serem rainhas e princesas da festa. A eleição reunia toda a comunidade que também colaborava com dinheiro para a compra das roupas das meninas. A missa do vaqueiro era a maior festa do povoado e se por algum motivo ela não acontecesse, um clima de tristeza sempre nos afetava. Tenho várias recordações delas gravadas em minha mente, do som dos aboios, dos vaqueiros encourados, dos desfiles, dos leilões que eram realizados.

Porém, para além do dia de festa, o universo do vaqueiro sempre esteve pulsante em minha vida. Anos mais tarde comecei a entender melhor o motivo enquanto lia *Os Sertões* e vi a síntese que Euclides da Cunha escrevera: “Todo sertanejo é vaqueiro”. De fato ele estava certo. Quem nasce na roça e precisa arrancar da terra o sustento, necessita ser um pouco vaqueiro para sobreviver. E a minha terra está cheia de vaqueiros. Alguns por serem trabalhadores rurais como meu pai e avôs, outros literalmente vaqueiros, tios, vizinhos, amigos dos meus pais, homens que sempre têm boas histórias e são os ‘veterinários’ da comunidade, sendo solicitados para todos os tipos de trabalhos que envolvem castração, cura de doenças, partos de animais, entre outros.

Além das histórias, dos trabalhos e das festas, cresci ouvindo familiares volta e meia pedindo a ajuda das almas dos vaqueiros para encontrar algo perdido e relatando o poder delas. Desde muito cedo percebi que os símbolos e as práticas de significação ligados ao universo dos vaqueiros eram muito importantes para a cultura de Tiquaruçu.

Anos depois, já como estagiária da Rádio Educadora da Bahia, quando o ofício de vaqueiro foi registrado como patrimônio imaterial do estado, recebi a responsabilidade de fazer uma série de matérias sobre o tema. Lembro que na época fiz o seguinte comentário com minha amiga: “Que legal que o ofício vai se tornar patrimônio cultural, mas acho que os vaqueiros lá de Feira nem sabem disso”. Liguei para casa e peguei o contato de alguns vaqueiros para fazer as três matérias que integraram a série batizada de *Os Heróis do Sertão*. Percebi através das entrevistas, que

eu estava certa.

Penso, no entanto, que aquele comentário ecoou várias vezes em mim, de diversas formas. Principalmente quando, na ocasião, tive que explicar o motivo das matérias e tentava descrever a importância do registro. Sei que, de certa forma, o desconforto experimentado durante os dias de preparação das matérias, me impulsionou para a pesquisa de mestrado e são questionamentos nascidos naquela época, mas amadurecidos com o tempo e as leituras, que ainda continuam sendo os motivos de minhas inquietações.

É nesse contexto que minha dissertação se coloca diante de mim e digo primeiro diante de mim, porque tenho que admitir que esse meu trabalho diz muito sobre algumas perguntas que tenho me feito desde que saí de Feira, tais como: por que esse território ainda me afeta tanto? Por que depois de tanto tempo e de ter feito uma graduação que me trouxe tantas outras questões, ainda quero discutir as problemáticas relacionadas com esses agentes e a esse lugar?

Admito que tenho tido a sorte de ao encontrar caminhos para o desenvolvimento do meu trabalho de pesquisa, também ter encontrado algumas respostas sobre mim e os laços que me unem a esse lugar e a esses agentes. Acredito também que meu caminho de pesquisadora mulher e jovem, em um ambiente fortemente marcado pela figura masculina, foi facilitado pelo fato de eu conhecer a maioria daqueles que eu precisei conversar e observar de forma mais analítica. Ainda que minha proximidade, muitas vezes também exigiu de mim uma vigilância epistemológica que tento ter em mente a cada conversa, observação, descrição.

Porém não há como negar, essa pesquisa que se pretende refletir sobre o processo de patrimonialização do ofício de vaqueiro na Bahia, diz muito também sobre mim. Pois se aqui estou hoje a tantos quilômetros de casa e mestranda do curso de Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense ainda pensando sobre esse universo, é porque ele existe dentro do meu ser, me fazendo lembrar que onde quer que eu esteja e independente dos caminhos que percorra, Dona Arlinda (que hoje me abençoa e protege como anjo) terá sempre razão: “A gente sempre volta para onde enterramos nosso umbigo”.

E de fato tenho me voltado cada vez mais para esse lugar, mas nos últimos

tempos de uma maneira um pouco diferente, agora também como pesquisadora. Cheguei em Feira de Santana para iniciar meu trabalho de campo no dia 02 de fevereiro de 2017 e lá fiquei durante dois meses seguidos, retornando para a Feira no dia 04 de outubro para mais dois meses de campo.

A minha primeira estada, no início do ano, aconteceu em pleno verão e a estiagem era agravada pelo fato de ter chovido pouco durante o inverno e a primavera anteriores. Era curioso como as conversas sobre o tempo ganhavam destaque em qualquer prosa. Conversas que começavam com o relato do temor de perder os “bichos”, por causa da pouca oferta de alimento e água, mas que sempre desencadeavam em secas passadas, relatos de tempos em que morriam de sede e fome não só as plantas e os animais, mas também os “anjos”, como o sertanejo chama as crianças que nascem mortas ou morrem ainda nos primeiros dias de vida.

Foi nesse cenário que cheguei ao Povoado do Socorro, situado no distrito de Tiquaruçu, zona rural de Feira de Santana, para começar o trabalho de campo. Eu querendo falar sobre patrimônio, registro, política patrimonial, eles relatando as dificuldades do trabalho, o sofrimento com a falta d’água, muitos sem ter ideia que o ofício tinha se tornado patrimônio cultural do estado ou o que isso significa, o que me levou a crer inicialmente que minha questão de pesquisa não poderia se manter.

Mas “aconselhada” por Evans-Pritchard e depois de ler seu trabalho sobre Os Nuer, deixei de questionar os sujeitos sobre os temas ligados ao patrimônio e comecei a realizar uma série de entrevistas informais, como o objetivo de coletar dados gerais sobre o trabalho deles, na tentativa de entender as bases simbólicas e materiais que o ofício acionava. Conversas que rendiam muitas horas sobre os mais diversos assuntos.

Depois de um tempo em Feira de Santana, movida pelo desejo de conhecer um dos grupos de vaqueiros mais populares do estado, segui para a cidade de Pedrão (distante cerca de 70 quilômetros de Feira), para encontrar com Anderson Maia, presidente da Associação Encourados de Pedrão, com quem já tinha contato regularmente por redes sociais. Fiquei no município uma semana. Durante esse tempo realizei uma série de entrevistas com alguns dos vaqueiros associados à organização. Buscando sempre deixá-los bem livres para falar de assuntos mais relacionados à cotidianidade, mas sempre introduzindo o tópico da patrimonialização ao final das

conversas. Foi em Pedrão que conheci vaqueiros como Gabriel dos Santos, Manoel Galdino (Seu Tuca), Antônio Alves Damasceno (Vaqueiro Zuada) e Seu Adelmário Aboiador.

Em seguida fui passar um fim de semana em Iará, cidade vizinha a Pedrão. Foi lá que tive contatos com os organizadores da Missa de Vaqueiro de Bento Simões e pude entrevistar Seu José Alves Maciel (Zezinho Vaqueiro) e Edvaldo de Jesus (Seu Du).

Retornando a Feira de Santana, já com um material bem rico e diverso para explorar, comecei a realizar entrevistas concentradas tanto no distrito de Tiquaruçu, quanto em um distrito vizinho chamado Matinha. Ora realizando entrevistas mais informais, ora introduzindo tópicos mais específicos relacionados ao processo de patrimonialização do ofício. Todo o material foi gravado, com a permissão dos vaqueiros. Retornei a essas localidades entre os meses de outubro e dezembro de 2017, quando realizei uma nova rodada de entrevistas (como já foi dito, a primeira fase de pesquisa de campo foi realizada de fevereiro a abril do mesmo ano). No total, foram 48 entrevistas, com 26 vaqueiros, com idades entre 20 e 79 anos. Destas, optei por destacar com mais profundidade as que considerei com mais densidade nas respostas, bem como, as falas que abordavam as temáticas que mais ficaram latentes no campo.

Além disso, durante o tempo que estive no campo, participei de uma série de eventos como festas, reuniões de associação de trabalhadores, celebrações religiosas, a fim de melhor compreender o contexto social e político desses sujeitos, para que não somente as entrevistas, mas também um esforço etnográfico subsidiasse a construção do meu olhar sobre esses espaços e esses agentes. À medida em que abordo as problemáticas que atravessam as localidades que percorri nessas três cidades (Feira de Santana, Iará e Pedrão) me esforço também por contextualizar e trazer um pouco das características desses lugares.

Inicialmente, o objetivo era centralizar a pesquisa apenas na cidade de Feira de Santana. O recorte devia-se ao fato do município ter nascido, na rota das boiadas, como um ponto de referência importante para os vaqueiros que iam para o interior do estado e se configurado como um dos mais significativos centros de comércio de gado do Nordeste no século XIX, tendo a sua identidade cultural ainda muito ligada ao ofício de

vaqueiro.

Mas, o desejo de conhecer os Encourados e as próprias redes que os vaqueiros estabelecem entre si, principalmente a partir das festas (como veremos) me levaram até Pedrão e Irará. Em comum as três cidades, do interior da Bahia, têm o fato de estarem situadas em uma zona de transição entre o sertão e o litoral (mas com características naturais e econômicas mais próximas das observadas no sertão), sendo que Feira de Santana configura-se como um polo populacional, comercial e econômico muito maior que os outros dois municípios.

Assim, essa pesquisa nasce do desejo de refletir sobre o processo de patrimonialização do ofício de vaqueiro, prática muito latente nesses três lugares, visando pontuar os obstáculos que se colocam entre Estado e vaqueiros para a produção da política patrimonial, principalmente a partir da instituição do registro. Este ofício que está associado a todo um modo de vida (culinária, vestuário, musicalidade, artesanato, celebrações...) muito disseminado no Nordeste brasileiro, mas também desenvolvido em outras regiões do país, tornou-se patrimônio imaterial da Bahia, inscrito no Livro de Registro Especial dos Saberes e Modos de Fazer, no dia 09 de agosto de 2011, através do decreto 13.150.

Aqui pretendo fazer uma reflexão sobre como o processo de registro do bem foi construído. Sabemos que enquanto instrumento jurídico de salvaguarda, ainda que não crie responsabilidades para os detentores do bem, o registro torna-se um mecanismo de proteção contra a apropriação inadequada do patrimônio por terceiros ou pelo próprio Estado. Mas o ato de patrimonializar também estabelece a criação de um vínculo entre Poder Público e comunidade para identificação, documentação e proteção do bem. Nesse contexto, o grande diferencial da política patrimonial vigente hoje no país, que segue as diretrizes internacionais sobre o tema, é destacar o papel e as contribuições da comunidade em todos os processos relacionados à instituição do registro, desde o que deve ser patrimonializado até as medidas que norteiam o plano de salvaguarda.

Partindo dessa constatação, objetivo pensar como o registro, no caso em questão, em suas dimensões jurídicas e discursivas, comporta obstáculos que impedem a produção participativa da política patrimonial. Ao articular uma série de categorias que não são nativas e, muitas vezes, são desconhecidas pelos vaqueiros, os discursos



gestados no campo patrimonial acabam por se tornarem um recurso de poder que reafirma hierarquias e verticalidades, indo em sentido contrário ao que prevê a legislação sobre a política.

Já a falta do conhecimento do registro enquanto instrumento jurídico de proteção do patrimônio imaterial faz com que a comunidade vaqueira se pergunte: para que serve o registro, sendo que ele não garante direitos sociais tão necessários a nossa sobrevivência? Soma-se a isso os limites jurídicos reais do registro, como por exemplo, a não garantia de direitos sociais tão fundamentais para se pensar na subsistência desse grupo e com isso o desenvolvimento do ofício.

Não queremos aqui questionar a validade do registro enquanto um mecanismo de proteção. Sabemos as conquistas que a instituição dele representou, bem como as lutas que tiveram que ser travadas para que ele existisse. Mas tomando como base a ressonância do processo de patrimonialização do ofício de vaqueiros e as demandas e necessidades colocadas por esses sujeitos, pretendemos refletir sobre a capacidade do registro de promover a proteção do patrimônio estudado, para, também perceber quais as táticas utilizadas pela comunidade para a preservação desse patrimônio cultural, a despeito das ações estatais.

Assim, este trabalho está estruturado em três capítulos. No primeiro, *Vaqueiro ainda existe?* faço uma contextualização histórica sobre o ofício, lanço um olhar etnográfico sobre o território e busco fazer uma reflexão sobre a tradição em movimento. Parto de uma contextualização histórica e geográfica, sobre os vaqueiros para tentar demonstrar aspectos gerais sobre o ofício e seu processo de formação enquanto atividade laboral, demonstrando como o vaqueiro tornou-se um agente fundamental para se compreender o processo de formação social e cultural do sertão nordestino.

Exploro, portanto, temas como o desenvolvimento da pecuária no sertão e como essa atividade econômica, e os aspectos simbólicos relacionados a ela, possibilitaram a construção do território sertanejo sob bases bem diferentes das compartilhadas pelos povos que anteriormente habitavam essa região. Ainda nesse primeiro momento, tento abordar a organização social e política dos vaqueiros, das comunidades pesquisadas, destacando símbolos que são estruturantes do ofício e o quanto que ele se configura

como uma prática relacionada à experiência do ser desses sujeitos, para pensar também as transformações que podem ser observadas na execução do trabalho e caracterizar assim o vaqueiro contemporâneo.

No segundo capítulo, intitulado *A comunidade, a política e o patrimônio*, trago um histórico da política do patrimônio imaterial no Brasil, bem como os principais eventos que motivaram as discussões internacionais sobre o assunto, para refletir sobre a mudança metodológica e conceitual que a introdução da ideia de patrimônio imaterial trouxe consigo e como surge, nesse contexto, o registro como instrumento de proteção do bem cultural de natureza imaterial.

Também nesse capítulo teço reflexões sobre os dois pedidos de registro do ofício de vaqueiro, um nacional (que foi negado) e outro estadual (que foi aceito), para pensar sobre quais são as problemáticas que estão postas nos dois casos, tendo em vista que a produção da política patrimonial deveria acontecer de forma colaborativa.

Nesse momento, a partir da transcrição da reunião da câmara técnica que decidiu pela não inclusão do ofício na lista de patrimônios imateriais nacionais e da forma como o patrimônio foi instituído no estado, tento identificar quais os critérios que não estão ditos, mas que estão silenciosamente postos e podem funcionar como obstáculos no processo de patrimonialização, principalmente a partir da instituição do registro.

Por fim, no terceiro capítulo, *A festa e a formação da comunidade vaqueira*, abordo como as festas, e a maneira que elas são organizadas, tornaram-se importantes para percebermos quais *táticas*, na visão empregada por Michel de Certeau, são utilizadas para o desenvolvimento da tradição, a despeito de intervenções do poder público. Entendemos que para os vaqueiros, a encenação identitária que ocorre na festa pode se constituir como um campo de recriação e sustentação do patrimônio. Dotados da autoridade da tradição, os vaqueiros se autoencenam e com isso revitalizam a própria execução do ofício.

Vale destacar também que as considerações tecidas nessa pesquisa não têm um caráter generalista. Os obstáculos que ressaltamos na produção da política patrimonial dizem respeito ao caso do ofício de vaqueiro. É possível que ao estudar mais detalhadamente outros processos de patrimonialização, se constate que eles foram exitosos na construção conjunta dos mecanismos de proteção dos bens, o que não foi

observado no caso estudado.

A experiência do ofício de vaqueiro nos mostra como é fundamental a participação social para a construção da política pública relacionada ao patrimônio cultural e para o efetivo fortalecimento de uma democracia cultural, que exige para além da superação de procedimentos burocráticos e (muitas vezes) excludentes, a dissolução da desconfiança por parte dos grupos em relação à capacidade do Estado suprir direitos sociais, já que por estarem acostumados com a falta de acesso a serviços públicos e com um histórico de subordinação e desigualdade social significativo, os vaqueiros se mostram muito descrentes em relação à patrimonialização.

Ao trazer à luz alguns posicionamentos de quem constrói essa política e a forma como ela pode se tornar um recurso que reforça verticalidades e hierarquias, não queremos dizer que ela é ineficiente, pois suas bases metodológicas e conceituais nos mostra que ela está longe disso, mas sim demonstrar como precisamos também começar a criar parâmetros para avaliar e analisar a aplicação dessa política e pensar como o campo do patrimônio imaterial é complexo e exige cada vez mais refletir sobre a cultura através de seus atravessamentos com outras áreas e direitos sociais, afinal se o “suporte” do patrimônio imaterial é o humano, este tem que ser pensando em sua integralidade.

## 1- VAQUEIRO AINDA EXISTE?

“Foi preciso que surgisse o vaqueiro para garantir a aventura da penetração horizonte a dentro. Trazia o vaqueiro a volúpia do sol nos olhos devoradores de distâncias. E para a sua vida será necessária a largura descomunal do horizonte, que a coragem desvendara”, (Eurico Alves Boaventura).

A pergunta que serve de título para esse capítulo foi muitas vezes direcionada a mim em terras fluminenses. O questionamento me incomodava pouco nessas bandas do país, mas a primeira vez que o ouvi em solo baiano foi difícil disfarçar o meu incômodo. Começo por destacar essa questão, pois desde que comecei a fazer campo e ler sobre os pedidos de registro do ofício, descobri o quanto ela é pertinente e importante, além de suscitar uma série de outros questionamentos com a mesma ou maior relevância.

Eu tinha acabado de chegar à sede da secretaria de Cultura, Esporte e Lazer de Feira de Santana para uma entrevista com um gestor municipal. Era uma quinta-feira nublada e minha segunda tentativa de falar com ele. Da primeira vez, perdi a viagem, o responsável por me receber afirmou ter tido um imprevisto e não ter conseguido desmarcar a conversa a tempo.

Naquela quinta, entrei na sala pequena, de paredes brancas, e sentei-me ao lado de uma funcionária que trazia vários papéis para o gestor em questão assinar. Esperei alguns minutos e o cumprimentei. Ele pediu que eu falasse um pouco mais sobre o que estava fazendo ali, comecei por me apresentar novamente e explicar do que se tratava a minha pesquisa. “Estou pesquisando sobre o processo de patrimonialização do ofício de vaqueiro, com o objetivo de...”, no que fui interrompida com a pergunta que ficou ecoando em mim todas as vezes que ia fazer campo. “Mas espera aí, vaqueiro ainda existe?”, perguntou meu interlocutor com um ar de quem queria me dizer: “Mas por que você está perdendo tempo com isso, menina?”.

Não consegui esconder meu olhar de espanto, no que emendei: “O senhor conhece mesmo Feira de Santana? O senhor é daqui?”, percebendo minha inquietação, ele resolveu se justificar: “Não, porque acho que o vaqueiro é quase uma figura em extinção. O vaqueiro mesmo... Há uns três anos estive em Cachoeira (BA) e lá

presenciei uma feirinha de gado, na qual a pessoa comprava o bezerro e o vaqueiro ia levar até o local em que morava o comprador, todo vestido de couro ainda, algo bem tradicional”.

Confesso que a pergunta me pareceu tão absurda para um gestor da área cultural de Feira de Santana, que no momento esqueci de refletir sobre a justificativa dele. “Vaqueiro ainda existe?”. Como ele poderia ter essa dúvida e não ter o menor pudor de externá-la? Questionava-me. Alegando pouco conhecimento do cenário cultural da cidade, por ser o seu primeiro ano atuando na secretaria de Cultura, Esporte e Lazer, o dirigente disse que eu tinha de conversar com outra pessoa, um dos diretores ligados à divisão de festas populares, funcionário que trabalha na secretaria há 18 anos, e despediu-se dizendo: “Quando sua pesquisa ficar pronta volte para me trazer um exemplar”.

Esperei mais 40 minutos pelo diretor, que me recebeu de forma muito simpática. Inicialmente tive a impressão que ele tinha um pensamento mais sensível em relação aos vaqueiros que seu chefe. Falou sobre as festas de vaqueiros que são organizadas pela prefeitura em três distritos de Feira e sobre os desafios de atender as demandas do setor cultural com um orçamento curto.

Perguntei-lhe sobre o processo de patrimonialização, se alguma ação tinha sido feita para fortalecer as manifestações culturais ligadas ao ofício e ainda como a prefeitura ajudava na realização desses eventos e obtive algumas respostas bem desconcertantes. “Os vaqueiros não estão mais preocupados com a parte cultural das festas. Eles não querem festa só para a comunidade, querem festa grande, com público grande. Se você colocar só bandas de ritmos tradicionais eles não querem, eles querem banda de arrocha, pagode... O que era tradicional está morrendo”, afirmou. Ainda processando o que tinha ouvido, perguntei: “Mas já foi feita alguma ação para discutir e incentivar essas manifestações para além de ajudar na realização das festas?”. “A prefeitura tem pouco dinheiro para atender todas as demandas... Não me recordo de ter feito isso durante o tempo que trabalho aqui”, ponderou.

Como disse, esse diretor trabalha na secretaria de Cultura há quase duas décadas. A prefeitura nem sabe ao certo quantas festas de vaqueiro, e quais suas modalidades, são realizadas nos distritos. Voltei para casa e continuei a fazer meu trabalho de campo

e a cada encontro com um vaqueiro, com a riqueza e a beleza do seu trabalho, seus saberes e modos de fazer, pensava comigo mesma:

– Sim, eles existem! São muitos... Eles estão aqui!

Precisei de tempo e de refletir muitas vezes sobre as entrevistas dos dois gestores para perceber que se tivesse ‘gritado’ na cara deles a existência dos vaqueiros ou se tivesse achado que ao menos um deles sabia da existência dos mesmos, quem estaria errada era eu.

Com o tempo, percebi que a pergunta que tanto me incomodou não era um absurdo, uma violência, mas tinha uma razão de ser e necessitava de uma resposta muito mais complexa do que simplesmente: “Sim, eles existem”. Na verdade, o vaqueiro que povoava (e continua povoando) a imaginação do primeiro dirigente que me recebeu, não existe (se tivesse conseguido prestar atenção na justificativa dele, talvez tivesse ficado menos irritada com a pergunta), ou melhor, existe em diálogo com a atualidade e por isso não pode ser aprisionado na figura de um homem encourado que tange o boi de uma fazenda à outra, ainda que este homem aflore em determinados momentos. Assim, o funcionário ligado à divisão de festas populares, ao contrário do que pensei inicialmente, não pode saber da existência deles, se os critica porque eles não só gostam mais de aboio, forró pé de serra e música sertaneja. Afinal, os vaqueiros ouvem e gostam de outros ritmos, obviamente, e isso não necessariamente significa uma perda da tradição.

Passado um tempo, percebi que a questão que tanto me incomodava não se referia simplesmente a não consciência da existência dos vaqueiros. A pergunta era mais profunda e conflitiva e me colocou diante de outros temas como experiência e performance, tradição e modernidade, vistos não como termos antagônicos, mas como conceitos que dialogam o tempo todo, de muitas formas. Vaqueiro ainda existe? Agora sei que para responder essa pergunta, preciso antes fazer outros questionamentos: de que vaqueiro estamos falando? O vaqueiro é uma figura estática? O ofício pode estabelecer pontes com o mundo contemporâneo sem perder suas raízes tradicionais?

Percebi que diferentes temporalidades podem coexistir dentro de um mesmo vaqueiro, que ele próprio pode deixar de existir a depender do ângulo que optarmos por olhá-lo e que é fundamental que nossos olhares sobre eles sejam múltiplos. Fiquei

pensando também sobre o processo de patrimonialização da prática e me surgiram outras perguntas: de que vaqueiro estavam falando aqueles que tornaram o ofício patrimônio imaterial da Bahia? Eles ainda existem?

Caminharemos mais para construir essas respostas e para tecer reflexões sobre como representações cristalizadas se colocam como obstáculos na produção da política patrimonial. Por hora, temos uma certeza: eles já existiram.

### **1.1 - Um recorte histórico: o nascimento do ofício**

Sobre o vaqueiro nordestino espera-se, ainda nos dias atuais, que seja um homem forte e corajoso, vestido de couro, e que esteja embrenhado na caatinga, tangendo o gado, montado a cavalo (como defendeu indiretamente o gestor municipal do relato que trago no início deste capítulo). Essa representação que ainda figura no imaginário da maioria das pessoas, e que ganhou validação em obras literárias e cinematográficas, é responsável por construir quase que um mito sobre esses homens.

Certamente esse vaqueiro existiu, e ainda existe em certa medida, mas transformações sociais e econômicas têm influenciado e reconfigurado o ofício, o que demonstra que o vaqueiro (seus saberes e modos de fazer) está em constante deslocamento. Porém, para perceber quais os fluxos e conflitos surgem no processo de construção dessa identidade vaqueira na contemporaneidade, é necessário fazer um breve histórico sobre o surgimento e desenvolvimento da prática no país.

Desde os primeiros anos de desenvolvimento do ofício no Brasil, o vaqueiro<sup>1</sup> era o responsável pelas atividades da fazenda, apesar de estar subordinado às ordens do dono da propriedade. Basicamente sua obrigação era amansar e ferrar os bezerros, cuidar das doenças que estes apresentavam e conhecer os pastos escolhidos para o gado.

Com características estéticas bem próprias, intensificadas por conformações laborais e geográficas, esses profissionais ganharam destaque em livros como *Os Sertões*. Na obra de Euclides da Cunha (2002, p. 79-80) o vaqueiro é descrito da

---

<sup>1</sup> Sobre o contingente que trabalhava como vaqueiro, Doca (1975, p.267) escreve: “O seu tipo étnico provém do contato do branco colonizador com o gentio, durante a penetração do gado nos sertões do Nordeste. A predominância de sangue índio acentua-lhe o espírito aventureiro e o sentimento de liberdade de ação, pelo que não se adaptou ao sedentário e disciplinador labor agrícola. Manifestou-se, no entanto, elemento utilíssimo na ação dinâmica do pastoreiro, como peão nas ‘fazendas de criar’ do século XVIII, quando começou nos sertões brasileiros o grande ciclo econômico da criação de gado”.

seguinte forma:

Envolto no gibão de couro curtido, de bode ou de vaqueta; apertado no colete também de couro; calçando as perneiras, de couro curtido ainda, muito justas, cosidas às pernas e subindo até as virilhas, articuladas em joelheiras de sola; e resguardados os pés e as mãos pela luvas e guarda-pés de pele de veado- é como a forma grosseira de um campeador medieval desgarrado em nosso tempo. Esta armadura, porém, de um vermelho pardo, como se fosse de bronze flexível, não tem cintilações, não rebrilha ferida ao sol. É fosca e poenta. Envolve ao combatente de uma batalha sem vitórias... A sela montaria, feita por ele mesmo, imita o lombilho rio-grandense, mas é mais curta e cavada, sem os apetrechos luxuosos daquele. São acessórios uma manta de pele de bode, um couro resistente, cobrindo as ancas do animal, peitorais que lhe resguardam o peito, e as joelheiras apresilhadas às juntas. Este equipamento do homem e do cavalo talha-se à feição do meio. Vestidos doutro modo não romperiam, incólumes, as caatingas e os pedregais cortantes.

No trecho destacado acima, fica clara a importância do couro para os vaqueiros, além do imbricamento desse personagem ao meio em que vive. O couro, como matéria-prima abundante, tornou-se a base para a confecção de uma série de instrumentos e objetos. Como destaca Capistrano de Abreu (1982, p.133), na caracterização de uma *civilização do couro*: “de couro era a porta das cabanas, o rude leito aplicado ao chão duro, e mais tarde as camas para os partos; de couro todas as cordas, a borracha para carregar água, a mala para guardar roupa [...]”.

Já a remuneração pelo trabalho desenvolvido era baseada no regime de quarteação, ou seja, a cada quatro bezerros nascidos, um era dado para o vaqueiro como pagamento pelos serviços prestados. Este regime de trabalho possibilitava mais mobilidade social já que com o tempo eles poderiam adquirir o próprio rebanho ou comprar uma propriedade. Muitos vaqueiros, depois de alguns anos de trabalho nas fazendas, conseguiam comprar pequenos sítios e passavam a trabalhar por conta própria.



Figura 1: Vaqueiro nordestino. (Fonte: Reprodução da ilustração de Percy Lau publicada em IBGE. Tipos e Aspectos do Brasil. Rio de Janeiro, IBGE: 1975, p. 269).



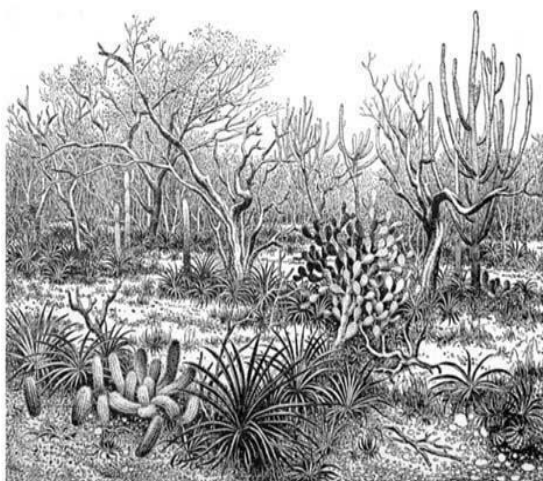


Figura 2: Caatinga. (Fonte: Reprodução da ilustração de Percy Lau publicada em IBGE. Tipos e Aspectos do Brasil. Rio de Janeiro, IBGE: 1975, p. 271).

O ofício de vaqueiro possibilitou também o nascimento de várias práticas culturais. Uma série de festejos muito populares no Nordeste. Entre os mais comuns estão as festas de vaqueiros, as missas de vaqueiros, os reisados de couro, bumba meu boi e as vaquejadas. Mas, a profissão está relacionada a todo um modo de vida (culinária, indumentária, música, crenças, técnicas de cuidados com os animais, rezas...), expresso nas práticas econômicas e culturais de muitas cidades do interior do Brasil.

#### 1.1.1- A pecuária no sertão

A criação de gado é um elemento comum à economia sertaneja, independente de qual sertão estejamos falando<sup>2</sup>. Sob a perspectiva econômica, a pecuária pode ser pensada como o principal elo entre estes diferentes sertões brasileiros, visto que a produção de gado configurou-se, desde o período colonial, como uma das principais atividades econômicas nesta região.

Mas essa prática, que se expandiu principalmente no século XVIII e que até hoje figura como uma fonte de lucro significativa do país, teve um papel importante também para a produção do território que nomeamos de sertão. A exploração da pecuária, e os

---

<sup>2</sup> Quando pensamos em sertão quase que automaticamente situamos este território na região Nordeste, mas é interessante perceber que o sertão brasileiro, considerado territorialmente ou geograficamente, extrapola as fronteiras nordestinas. Ruy Moreira classifica o sertão de acordo com a predominância das formações vegetais: “caatinga (sertão nordestino), o cerrado (sertão central) e o pampa gaúcho (sertão meridional)”, (MOREIRA, 1991, p. 19).

fluxos populacionais gerados a partir dela, possibilitou o surgimento de núcleos habitacionais longe das aglomerações das áreas litorâneas e a fixação do homem no interior.

Sua expansão enquanto atividade econômica se tornou possível graças a alguns atores sociais, em especial, aos vaqueiros. Estes homens eram os responsáveis por tanger o gado para as terras além da costa e por desbravar, em meio à caatinga, novos caminhos para a criação de pastos. Ao fazerem isso, eles contribuíram para o surgimento de novos núcleos de povoamento com características socioculturais bem distintas dos centros urbanos litorâneos, resultado não apenas da influência das conformações territoriais, mas do compartilhamento de práticas de significação bem próprias desse grupo. Euclides da Cunha, quando escreve sobre a gênese do sertanejo, por exemplo, destaca três figuras: o bandeirante, o jesuíta e o vaqueiro. Para Cunha, historicamente, as contribuições deste último para a formação do território sertanejo foram muitas vezes negligenciadas:

Bateram-lhe por igual as margens *o bandeirante, o jesuíta e o vaqueiro*. Quando, mais tarde, maior cópia de documentos permitir a reconstrução da vida colonial, do século XVII ao fim do XVIII, é possível que o último, de todo olvidado ainda, avulte com o destaque que merece na formação da nossa gente. Bravo e destemeroso como o primeiro, resignado e tenaz como o segundo, tinha a vantagem de um atributo que faltou a ambos- a fixação ao solo<sup>3</sup>.

No fim do século XVII, início do século XVIII, deixar de “arranhar a costa como caranguejo” (SALVADOR<sup>4</sup>, 1630 *apud* MOREIRA, 1991, p.10) e criar novas rotas para o interior do sertão não parecia uma tarefa fácil, afinal esta região apresentava características geográficas pouco atraentes para o desenvolvimento de atividades como a agricultura, por exemplo, pois como relembra Capistrano de Abreu (1982) acreditava-se que só próximo ao mar ou aos trechos de terra mais próximos aos rios navegáveis o desenvolvimento agrícola, e portanto econômico, era possível.

Aos poucos as áreas litorâneas foram ficando reservadas à exploração açucareira. E um problema se estabeleceu: os rebanhos criados soltos próximos às áreas

---

<sup>3</sup> (CUNHA, *op. cit.* p. 66).

<sup>4</sup> DO SALVADOR, Frei Vicente. [Carta] 20 dez. 1627, Salvador [para] CHANTRE, Manuel Severim de Faria. Évora. 179f. Relato do Frei Vicente do Salvador sobre o povoamento das terras brasileiras.

cultiváveis destruíam<sup>5</sup> as plantações de cana.

Este embate fez com que o governo estabelecesse que os criadores se interiorizassem, buscando novas pastagens. Até então existiam alguns poucos currais no sertão nordestino. O gado foi “expulso” para o interior no final do século XVII, este fato juntamente com “a abertura das fronteiras” (através da intensificação das guerras e extermínio e/ou escravização das populações indígenas que possibilitaram a doação, pelo governo, de terras a pessoas influentes), foram dois fatores que contribuíram para o surgimento de várias fazendas de gado e núcleos de povoamentos no interior, (SILVA, 2002).

Introduzir a criação de gado como atividade econômica no sertão apresentou algumas vantagens em relação do sistema de *plantations*<sup>6</sup>, pois a pecuária gerava ganhos sociais, econômicos e naturais maiores em relação à monocultura. O gado se adaptava bem ao clima seco, a pecuária permitia maior mobilidade social das classes (principalmente por causa do regime da quarteação), exigia pequeno capital inicial para a instalação das fazendas, pouca mão de obra e, à época, pouco se alterava o ambiente natural, já que o gado poderia ser criado solto na caatinga.

Todos estes fatores contribuíram significativamente para que a pecuária se expandisse pelo sertão. Neste contexto, o vaqueiro surge como um dos atores protagonista na trama das relações culturais, sociais, políticas e econômicas travadas nesta região.

Com o afastamento do gado do litoral, foram sendo desbravados outros caminhos e o sertão transformou-se em uma rota mais atrativa. E, aos poucos, muita gente resolveu se fixar nesta região. Assim, o surgimento gradual de cidades sertanejas se confunde com os caminhos da economia do gado.

---

<sup>5</sup> Sobre esse fato Hilda da Silva (1968, p.219) nos diz: “Para o interior, porém, em toda a vasta área do sertão foi a criação de gado que representou o tipo de atividade mais indicado à ocupação da terra e seu aproveitamento. A faixa agrícola, já bastante povoada, necessitava de uma fonte de abastecimento que se situasse em suas proximidades mas que não lhes ocupasse as terras dedicadas às culturas comerciais- no caso a cana-de-açúcar. A pecuária coube aquele papel e ela prosperou, tendo em vista, sobretudo, o abastecimento da população do litoral. Representou, também, a atividade econômica mais viável para a conquista do sertão uma vez que esta não poderia apoiar-se na produção agrícola, numa área de precipitações escassas”.

<sup>6</sup> Termo utilizado pelos historiadores para nomear o sistema agrícola, desenvolvido durante o período colonial, baseado em uma monocultura de exportação mediante a utilização de latifúndio e mão de obra escrava.

### 1.1.2- O trabalho e o território

A marcha das boiadas pelos sertões tornou-se um dos fenômenos sociais mais significativos no sentido da ocupação, assentamento e fixação do homem. Nos caminhos percorridos pelo gado nasceram várias cidades no interior do Nordeste. A maioria delas seguindo o curso de rios como o São Francisco - como relata Capistrano de Abreu na citação destacada abaixo - estes ajudaram a traçar as rotas para o interior já que a água era um recurso fundamental, mas escasso no sertão árido.

Mais tarde, à medida que a criação se afastou do litoral, outros caminhos se tornaram necessários. Um dos mais antigos passava por Pombal no Itapecuru, Jeremoabo no Vazabarris, e atingindo o São Francisco acima da região encachoeirada, chamou o gado da outra margem. Esta, pertencente a Pernambuco por todos os títulos, ficou de fato baiana, foi povoada por baianos, e como o chapadão do São Francisco se estreita depois da grande volta, onde ao contrário atinge sua maior expansão o do Parnaíba, consumou-se aqui a passagem de um para outro, e encontraram-se os baianos com a gente vinda do Maranhão. O riacho do Terra Nova e o do Brígida facilitaram a marcha para o Ceará. Pelo do Pontal e pela serra Dois Irmãos passaram os caminhos do Piauí. Nem o Parnaíba teve poder para conter a onda invasora: Pastos Bons foi povoado por baianos, e até meados do Século XVIII teve comunicações exclusivamente com a Bahia<sup>7</sup>.

Assim, os cursos d'água foram utilizados como condutos para a penetração do homem no semiárido, como também destaca Moreira:

No sertão nordestino há o problema da água, que se reflete diretamente no traçado do arranjo espacial: as fazendas são alongadas do rio ao interflúvio, com testa na margem do rio, e por isto uma precisa distar da área da outra. Este fato e a necessidade de haver extensões livres para a movimentação do gado em busca dos locais de fontes permanentes de água e pastos de maior estiagem fazem que as fazendas não sejam separadas por cercas, imperando espaços livres<sup>8</sup>.

Além das influências das condições naturais que forçavam a proximidade das fazendas dos cursos d'água, é interessante destacar como o modo de apropriação do trabalho ajudou no processo de construção de uma identidade sertaneja. Começamos por destacar um fator importante na ocupação do sertão nordestino: as fazendas eram construídas em terras doadas pelo governo colonial a determinados proprietários. Os

---

<sup>7</sup> (ABREU, *op. cit.* p. 131-132).

<sup>8</sup> (MOREIRA, *op. cit.* p. 22-21).

fazendeiros “quase sempre viviam em Olinda ou em Salvador, delegando a administração da propriedade a empregados, e nas quais havia sítios que eram aforados a pequenos criadores que implementavam currais”, (ANDRADE, 2002, p.103).

Estes empregados, vaqueiros em sua maioria, eram submissos aos patrões, mas principalmente a partir do trabalho criavam laços simbólicos com a terra, davam sentido ao lugar, pois se apropriavam dele. Nesse sentido, o trabalho configura-se como um fator muito importante para compreender a relação do vaqueiro com espaço e com o tempo. A impressão que temos é que para os vaqueiros a passagem da vida e a marcação do tempo são melhores percebidas através do ofício do que de uma medição cronológica. A necessidade de trabalhar inclusive suprime etapas da vida.

Em visita a cidade de Serrita (PE), em julho de 2016, para uma aproximação etnográfica quando acontecia a tradicional missa de vaqueiro, observamos nas falas, esta constatação. “*Eu sou uma pessoa que já nasci na luta*”, relatou o vaqueiro Miranda de Souza, 43 anos, depois de alegar não se recordar desde quando desempenha o ofício. A fala de Júlio Correia Saraiva, 79 anos, pode ser tomada como um exemplo de como o ofício é central na relação que os vaqueiros estabelecem com o tempo:

*Quando eu nasci, nasci vaqueiro, na profissão de meus avoos e do meus pai. A gente manhece o dia com a luta, vai botá o gado na roça, vai buscá o cavalo para trabaia com o gado, vai tomá o café e vai trabaia na luta do gado, né? Tirá (o boi) de uma roça, colocá para outra. Tirá de uma fazenda, colocá para outra. O trabaio é um trabaio só, é a minha luta.*

Assim o tempo é medido e percebido muito a partir da relação com o trabalho, tanto no dia a dia - a primeira refeição, geralmente servida de carne, feijão, farinha e cuscuz, é feita depois de colocar o gado na roça, por exemplo, como relata Seu Júlio - como de acordo com as estações do ano.

Para os vaqueiros “a notação do tempo [...] tem sido descrita como orientação pelas tarefas” (THOMPSON, 1998, p. 271) e como consequência disso “[...] parece haver pouca separação entre o ‘trabalho’ e a ‘vida’. As relações sociais e o trabalho são misturados – o dia de trabalho se prolonga ou se contrai segundo a tarefa - e não há grande senso de conflito entre o trabalho e o ‘passar do dia’”, (*ibidem*, p. 272-273).

Nesse contexto, aos poucos, a terra, inicialmente lugar apenas da labuta, foi se

acrescendo de outros componentes simbólicos, estando as práticas culturais imbricadas às práticas econômicas e laborais.

### 1.1.3- O caminhar e as territorializações

As territorializações, resultantes dos caminhos dos vaqueiros, produziam-se tanto no caminho para o interior, quanto no retorno para o litoral (esta segunda viagem geralmente visava à comercialização do gado). No percurso de ida, por causa das distâncias, havia pontos de repouso para os vaqueiros. Nestes locais muitas vezes formavam-se pequenos negócios de vendas e trocas de produtos, o que atraía pequenos comerciantes e acabava por gerar a criação de algumas feiras.

Como a maioria da produção pecuária era destinada ao mercado no litoral. Quando o gado estava pronto para ser comercializado era necessário transportar o rebanho para as cidades litorâneas. Este movimento possibilitava novos fluxos de territorialização uma vez que este percurso era longo e os vaqueiros precisavam descansar em determinados pontos do trajeto. Dessa forma, nestes locais foram surgindo núcleos de povoamento, que davam suporte aos vaqueiros, habitados em sua maioria por comerciantes que cultivavam também algumas plantações para consumo próprio, sendo o excedente da lavoura vendido aos transeuntes. Comercializavam-se também os bois que por conta do percurso da viagem tinham emagrecido e não conseguiam continuar o caminho.

Os moradores desses pequenos núcleos compravam os animais a preços mais baixos e tratavam de engordá-los (em Serrinha (BA), por exemplo, o gado passava até seis meses para a engorda. Este período era batizado de *invernada*). A fixação destes comerciantes também contribuiu para uma melhoria na infraestrutura dos caminhos das boiadas. “Alguns, graças aos conhecimentos locais, melhoraram e encurtaram as estradas; fizeram açudes, plantaram canas [...]”<sup>9</sup>. Como ponto de comércio e auxílio para os vaqueiros nasceram cidades como Jacobina, Serrinha, Ribeira do Pombal e Jeremoabo, para citar alguns municípios baianos.

Outro mecanismo de fixação relacionado à pecuária foram as feiras, locais em

---

<sup>9</sup> (ABREU, *op. cit.* p. 134).

que o boi gordo era comercializado. Uma das mais famosas no período colonial foi a Feira de Capuame (hoje região em que ficam situadas as cidades de Camaçari e Dias d'Ávila, distantes cerca de 60 km de Salvador). Na Bahia, ainda no período colonial, havia outros centros importantes como Nazareth das Farinhas, Jequié e São João da Mata.

Já no século XIX, a cidade de Feira de Santana despontou como um importante polo de comercialização do gado vindo do Recôncavo baiano: “Transformou-se em um importante ponto de articulação entre duas zonas distintas: os tabuleiros mais ricos e agricultáveis do sertão, e o sertão, mais seco e pastoril”, (SILVA, 2002, p.150). A cidade cresceu como ponto de comercialização da produção de gado. Sua identidade sempre esteve fortemente ligada às práticas simbólicas sertanejas, como o ofício de vaqueiro, apesar do município não estar situado, geograficamente, no sertão e sim no agreste baiano (porta do sertão).

À medida que estas territorializações se produziam, o sertão começava a se carregar de novas identidades e as bases políticas, culturais e econômicas do seu território também iam se conjugando, de uma forma bem diferente da cosmologia indígena que prevalecia até então em alguns territórios.

A noção de território, como destaca Haesbaert (2003, p.4), está ligada a três vertentes, uma jurídico-política “a mais difundida, onde o território é visto como um espaço delimitado e controlado, através do qual se exerce um determinado poder, na maioria das vezes visto como o poder político do Estado”; culturalista que “prioriza a dimensão simbólico-cultural mais subjetiva, em que o território é visto sobretudo como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo sobre o seu espaço”; e econômica ou economicista “bem menos difundida, enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas, no embate entre classes sociais e na relação capital-trabalho”.

O ofício de vaqueiro teve uma ligação direta nestas três dimensões da formação do território sertanejo. Aos poucos a prática foi se constituindo como uma atividade econômica que possibilitou a exploração e ocupação do território e também produziu significados e símbolos fundamentais para a territorialidade das áreas em que o ofício se desenvolveu.

Na tentativa de reconhecer esta importância, o ofício de vaqueiro foi

transformado em patrimônio imaterial da Bahia, no dia 09 de agosto de 2011, através do Decreto de nº 13.150, assinado pelo então governador, Jaques Wagner. O bem cultural tornou-se patrimônio, lavrado no Livro de Registro Especial dos Saberes e Modos de Fazer, respaldado na Lei Estadual de nº 8.895/2003.

O que queremos a partir daqui é refletir sobre esse processo de patrimonialização, para, entre outros pontos, questionar a forma que a titulação foi concedida e seguir defendendo que a centralidade do registro não pode ser ele mesmo, como acontece no caso do ofício de vaqueiro. É sabido que o Estado detém o poder administrativo de construção da política patrimonial, mas esta não pode ser construída apenas administrativamente tendo que se tornar também um processo social e participativo. O problema é que alguns obstáculos podem se interpor na produção dessa política e transformá-la em um processo vertical, como os mecanismos burocráticos, as divergências semânticas e desconhecimento dos aspectos jurídicos dos mecanismos instituídos pela política.

Dependendo do grau dessa verticalidade, a patrimonialização pode transformar-se em um contrassenso, pois mesmo construindo um discurso que alega reforçar o valor de determinada expressão cultural para uma coletividade, esse objetivo não se concretiza porque a política não ganha ressonância social e não toca a realidade.

Porém, se por um lado nesse caso, o patrimônio (enquanto ato administrativo) não consegue ter relevância, por outro o trabalho segue mediando relações sociais e culturais estabelecidas no universo vaqueiro. Começaremos a mergulhar nesse contexto.



## 1.2- Um olhar etnográfico: o trabalho e o contexto social

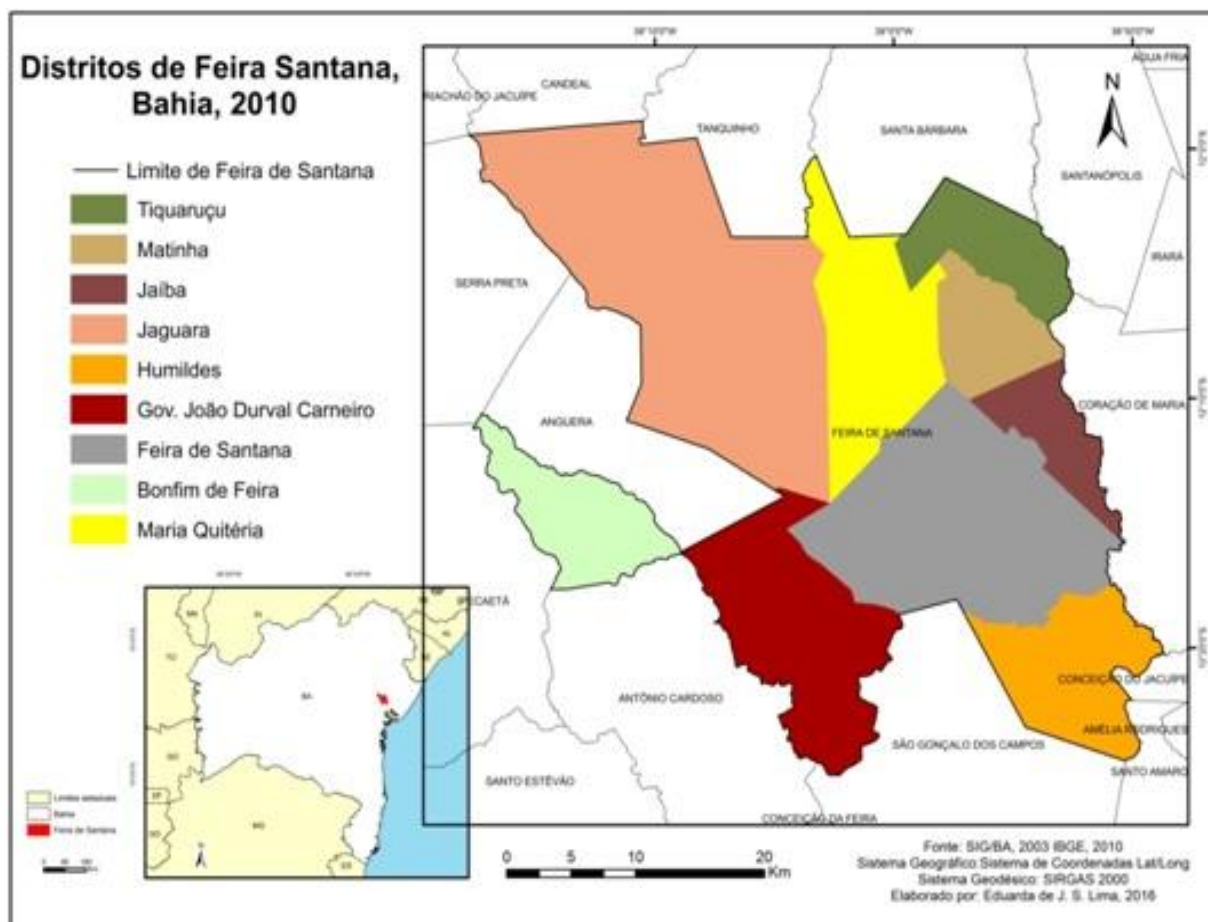


Figura 3: Mapa da cidade de Feira de Santana. (Fonte: IBGE, 2010)<sup>10</sup>.

Símbolos relacionados com o universo do vaqueiro estão por toda parte em Feira de Santana<sup>11</sup>. Os mercados populares exibem objetos fabricados a partir do couro como sandálias, bolsas e malas e uma diversidade de *souvenirs* trazem a figura de pequenos

<sup>10</sup> No local em que lê-se Feira de Santana na legenda do mapa, na verdade se refere ao centro e aos bairros que integram a zona urbana da cidade.

<sup>11</sup> Cidade localizada no agreste baiano, distante cerca de 110 quilômetros de Salvador, Feira de Santana é o maior município do interior da Bahia e o mais importante entroncamento rodoviário do Nordeste. Fundada em 18 de setembro de 1873, sua história começa quando o dono da Fazenda Sant'Anna dos Olhos D'Água Domingos Barbosa de Araújo, juntamente com sua mulher, constrói uma Capela dedicada a Nossa Senhora Sant'Anna. Esta, por sua localização privilegiada, passou a ser ponto de referência para aqueles que trafegavam por aquela região. No final do século, o desenvolvimento do comércio, em particular de gado, deu origem a uma feira, que acabou por se transformar em um centro de negócios. Atualmente a população ultrapassa a marca de 600 mil habitantes, segundo informações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

vaqueiros em seus cavalos, chapéus de couros, entre outros elementos relacionados com a cultura vaqueira. Na cidade conhecida como Princesa do Sertão, praças, monumentos e museus são dedicados à figura dos homens que ajudaram a fundar o próprio município.

Na zona rural, ainda que nem todos os moradores sejam vaqueiros, é como se toda pessoa compartilhasse símbolos e valores desse universo. As festas, o trabalho, os meios de transporte, as técnicas de cuidado com os animais, os rebanhos (que, ainda que formados por pequenas quantidades, atravessam as estradas nos inícios e nos finais dos dias), tudo traz um traço da atividade desses profissionais.

Nessas localidades a profissão de vaqueiro é amplamente conhecida desde os primórdios do desenvolvimento da prática. Mas o reconhecimento desse fazer enquanto profissão, durante muito tempo ficou restrito apenas ao âmbito comunitário. Como a profissão só foi regulamentada<sup>12</sup> em 2013, para fins legais a maioria dos vaqueiros se intitulava lavradores ou trabalhadores rurais. Por isso, atualmente eles continuam fazendo parte de sindicatos que representam esses profissionais. E, nos dias de hoje em algumas localidades, é realmente muito difícil traçar uma linha que separe o ofício de vaqueiro do trabalho de lavrador. Por vezes as duas profissões se confundem, resultado de uma acumulação de tarefas causada pela diminuição dos rebanhos e pela necessidade de desempenhar outras atividades econômicas. Mas, apesar de a maioria dos vaqueiros não trabalhar com carteira assinada ou ter seus direitos trabalhistas reconhecidos, a regulamentação da profissão é comemorada por muitos trabalhadores.

Em tempos passados as tarefas desempenhadas por esses profissionais eram muito mais bem definidas. Eles eram responsáveis exclusivamente por cuidar do rebanho, o que incluía tirar leite, fazer partos, curar ferimentos do gado, cultivar os pastos, a fim de garantir alimento para os animais, fazer cercas, entre outras atividades. Os vaqueiros eram responsáveis pela administração das fazendas, sendo os homens de confiança dos fazendeiros. Podiam também se dedicar aos cuidados de pequenas

---

<sup>12</sup> A lei 12.870 que reconheceu o ofício de vaqueiro como profissão foi aprovada em outubro de 2013. Em seu segundo artigo estabelece que: “Considera-se vaqueiro o profissional apto a realizar práticas relacionadas ao trato, manejo e condução de espécies animais do tipo bovino, bubalino, equino, muar, caprino e ovino”. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2013/Lei/L12870.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12870.htm). Acessado em 30/04/17.

plantações, mas normalmente essa tarefa era reservada para as mulheres juntamente com os outros afazeres domésticos.

Desempenham o ofício aprendido geralmente com os pais, tios, padrinhos ou avôs. A profissão carrega uma marca predominantemente masculina, mas também é possível encontrar mulheres vaqueiras ainda que em menor quantidade. Compreender as dimensões e a organização do trabalho do vaqueiro é fundamental para melhor entendermos como a prática é uma categoria central para a vida desses atores sociais.

### 1.2.1- O ofício e os homens

O adjetivo mais utilizado pelos próprios vaqueiros para se autodefinirem é corajoso. É interessante como a figura do bom vaqueiro está sempre associada a um homem que geralmente não teme enfrentar nenhum perigo. Capaz de executar qualquer peripécia apresentando um descaso pelo próprio corpo: “O vaqueiro não teme o arranhagato, o juá-mirim, a jurema, o serrote, o cansação de boi, o quiabento, (que possui um dos espinhos mais perigosos). Já disse com muito acerto: ‘onde passa a rês perseguida, passa o vaqueiro e o seu cavalo’”, Souza (1975, p.270). O trecho foi escrito há mais de quatro décadas, mas certamente com alguns rearranjos caberia na boca de um vaqueiro atualmente.

O “bom vaqueiro” é aquele que não teme o trabalho, nem as consequências que lidar com um animal bravo, por exemplo, pode trazer. É como se ele estivesse em uma constante luta consigo, precisa provar para si mesmo que consegue lidar com todas as condições adversas que a vida lhe coloca e, de fato, são muitas as adversidades. As cicatrizes dos machucados, alguns bem graves, que carregam em várias partes do corpo, são exibidas como uma espécie de prova da disposição e coragem para desempenhar as tarefas. Há aqueles que acreditam que quanto mais cicatrizes, melhor é o vaqueiro.

Mas, nessas comunidades, a coragem é construída como sendo o valor restrito aos homens. Desde muito novos eles são estimulados pelos pais (ou outros familiares geralmente do sexo masculino) à montaria e ao trabalho na roça, enquanto que as meninas ficam sempre mais voltadas para o trabalho doméstico. Historicamente a organização familiar seguiu esse padrão. Na contemporaneidade outros caminhos foram se tornando possíveis e diversificando essa estrutura.

O acesso à educação institucionalizada, a melhoria dos indicadores sociais e a diminuição da oferta do trabalho no campo, resultados de secas sucessivas e da diminuição do rebanho, têm causado mudanças nessa estrutura. Porém, em certa medida, não é que as meninas agora sejam mais estimuladas a participarem e desempenharem as funções construídas como atividades masculinas, e vice-versa, mas para meninas e meninos existem outras possibilidades que não incluem necessariamente o trabalho no campo.

Aqueles que desempenham a profissão, atualmente, começaram a praticar o ofício ainda nos primeiros anos da infância. Fazendo serviços que necessitavam de pouca força: “*Ficava na porteira segurano, pro boi passá, pra ajudá meu pai*”, relembra seu Manoel Galdino, 65 anos. Por causa disso, o trabalho acabou suprimindo boa parte de suas infâncias. Mas essa constatação, que parece ser bem consciente por parte dos vaqueiros, não é sentida com tristeza, ao contrário, o trabalho é motivo de orgulho na maioria das vezes. Como podemos observar nos relatos abaixo:

*Naquele tempo quando a gente ia panhá um bicho, às vez alguém dizia: “O boi é brabo”. Pra mim era uma aligria, era pra trabaiá. Juntava eu, Nego, Edigar... A gente ia ali pra fazenda do Iaçú... Ali era buli com cobra, mas pra gente era um prazê no mundo. O dia que não dava trabai, não ficava satisfeito. Hoje já é diferente, hoje a gente sai pra pegá um gado se dá trabaio a gente já fica maginando, né? (risos). (Elieser Carneiro do Rosário, Dunga de Horário).*

*Eu era jovem e já tinha a alegria de ir lutá com o bicho. Saia até iscondidu de meu pai, mai de minha mãe. Eu tinha aquela vontade de lutá mermo e aprendê com os cara... Eu saia iscondidu, eles perguntava: “Você tava aonde?”, eu respondia: “Eu tava ali”. Mintira, tava no mato, pegano boi e tudo... Pegano cavalo... Eu muntava em cavalo brabo iscondidu, as vez caia por lá, eles nem sabia de nada. Deus que não era grave as queda, num era? Tempo de muleque eu não era brincadera, muleque eu tinha corage mermo. (Antônio Alves Damasceno, Vaqueiro Zuada).*

Nessas comunidades o tempo parece ter uma característica mais cíclica. E a rotina de trabalho ajuda a confirmar isso. Para os vaqueiros é como se existissem apenas duas estações: o inverno e o verão<sup>13</sup>. Cada uma tem especificações bem definidas e são

---

<sup>13</sup> Eduardo Pessoa Câmara (1975, p.115) afirma que: “Praticamente, não possui estações, e sim dois períodos, os únicos sentidos, social e economicamente: - o ‘verde’, ou inverno, que varia entre 3 e 6 meses, e o ‘seco’, ou verão, entre 7 e, periodicamente, até 20 meses.

interdependentes. O inverno é o tempo do plantio, época de preparar a terra e cuidar das plantações (geralmente de milho, mandioca e feijão). Durante esse período, por causa das chuvas que são mais frequentes, há pastos bem verdinhos para o rebanho. É tempo de boi gordo.

Já no verão, por causa da escassez de chuva que causa uma redução significativa de alimento e água, o rebanho necessita de uma atenção integral. Dependendo da intensidade da estiagem são gastas muitas horas retirando espinhos do mandacaru ou cortando palmas, e outras árvores como as mangueiras, para garantir o alimento para o gado. O trabalho só é aliviado se cair uma *chuva de trovoada* muito intensa. Caso isso ocorra, a água fica garantida e o capim renasce no pasto e, dependendo da intensidade, há a garantia de água para o verão seguinte.

Se chove forte no verão, também há a garantia de um inverno mais produtivo, já que a terra para o plantio pode começar a ser preparada com mais antecedência. Existe também a certeza de que o gado não vai morrer de sede, já que os tanques estarão cheios. Assim, as chuvas do inverno são fundamentais para a plantação, mas só as chuvas de trovoada garantem alimentação e água em abundância para o gado. A colheita do milho e do feijão acontece entre os meses de agosto e setembro, época em que as expressões culturais relacionadas com o ofício começam acontecer. Porque nesse período os pastos ainda estão verdes e os lucros com a plantação indicam que a comunidade terá mais recursos para investir nessas manifestações.

No dia a dia, a jornada de trabalho começa antes mesmo de o sol nascer e se estende até a *boquinha da noite*, mas pode durar mais caso algum incidente, como uma vaca entrar em trabalho de parto, por exemplo, exija que esse tempo seja prolongado. E, com pequenas alterações que incluem a participação em cultos religiosos, festas ou os dias de feira, a rotina se repete durante toda a semana, sendo os domingos geralmente reservados ao descanso.

O trabalho exige uma dedicação quase que exclusiva e dois símbolos, segundo os próprios vaqueiros, são característicos da prática: o cavalo e a roupa de couro. Atualmente esses dois itens têm sido ressignificados e em alguns momentos até substituídos por outros objetos. Mas nota-se que eles são elementos importantes para a construção identitária dos vaqueiros, ainda nos dias atuais. *Não existe vaqueiro sem*

*cavalo*, sentencia a maioria desses agentes.

De fato não pode existir vaqueiro sem cavalo, por um motivo: esses animais funcionam como as pernas do vaqueiro. Eles acreditam que o cavalo é quase uma ampliação da personalidade do próprio homem. Pessoas de temperamentos mais agressivos não conseguem *falar a língua de um cavalo manso*. Por isso, até a escolha do animal obedece a uma série de critérios. Alguns mais materiais, como as cinco pintas<sup>14</sup> que eles devem apresentar no corpo, mas outros bem subjetivos como sentir certos estímulos que parecem indicar um processo de fusão do vaqueiro com o bicho. “*Isso aqui da gente parece que incha*”, relatou certa vez o jovem vaqueiro Gabriel dos Santos indicando com as mãos a parte interna das coxas, quando tentava explicar o que sentia quando montava em *um cavalo bom*.

O cavalo estabelece uma comunicação com os vaqueiros, comportam-se como se entendesse as necessidades dos seus donos, adaptam-se ao próprio corpo humano, que tem um ritmo e uma postura próprios quando está sobre esses animais. A montaria implica em usos determinados do corpo, o vaqueiro parece sempre descansar sobre o animal. A montaria é um trunfo, a força extra que o vaqueiro precisa para ficar ainda mais seguro de sua coragem. Quando está montado, vaqueiro e cavalo parecem um só ser. Muitos são os relatos de cavalos que após a morte de seus donos deixaram de ser aptos para o trabalho. Mas apesar de ser um elemento hegemônico da cultura vaqueira, o uso do cavalo não é mais unânime. Ele vem sendo substituído progressivamente pela moto.

Por conta de fatores com o desmatamento e da abertura de estradas, a motocicleta passou a ser muito utilizada, tanto como meio de transporte, por ser muito mais rápido que o cavalo, quanto para desempenhar tarefas exercidas antes apenas *no lombo dos animais*, como tanger o gado. Mas mesmo quando isso acontece, sua utilização é demarcada por uma experiência sensorial bem distinta. Ela não é uma extensão do corpo do vaqueiro e, geralmente, com ela não há a criação de um laço afetivo. Se, com um cavalo, o vaqueiro sente a ampliação do seu próprio ser, com a moto ele parece ter noção de que é apenas um homem. Por isso, ela auxilia no trabalho,

---

<sup>14</sup> Mais adiante traremos um relato que esclarece esse método de escolha.

mas não é utilizada para todas as tarefas e costuma não ter a preferência de seus proprietários. “*O cavalo vai aonde o vaqueiro vai, a moto vai?*”, me indagou certa vez Seu José Alves Maciel, Zezinho Vaqueiro, como se quisesse deixar claro que o cavalo e o homem são um só.

O interessante é perceber aqui como elementos da tradição e da atualidade são utilizados de acordo com as necessidades dos vaqueiros. Ainda que um apelo à tradição de certa maneira medeie esses usos, não existe uma resistência a incorporação de objetos que supostamente representariam um abandono da tradição. Muito pelo contrário, os próprios usos determinam o lugar que o novo e o antigo têm na formação do ofício.

Nas conversas sobre as pegas protagonizadas pelos vaqueiros, os cavalos também são muito lembrados. Ter um bom cavalo confere ao vaqueiro prestígio e respeito entre os companheiros de trabalho. Dessa forma, eles funcionam como uma espécie de extensão da condição moral dos próprios donos. Por tudo isso, eles são tratados de maneira bem diferente dos outros animais.

*[...] Quando você tá muntado... Eu mesmo quando tô muntado em um cavalo ruim, magino duas vez assim, mas quando eu tô muntado em um cavalo ruim que tem um parceiro bom que tá bem muntado e faz assim: Cé me ajuda? Ai dá vontade de ir para cima, mas quando vc tá muntado em um cavalo bom aí já se acha. Aí o coração dá aquela acelerada para vê se vai mai rápido, pra vê se pega logo [...] Um cavalo bom... Cé munta em um cavalo bom num precisa você tá corrigindo ele toda hora, ele lhe corrige. Um cavalo bom cé não precisa taca, não precisa tá batendo nele, não precisa tá forçando ele muito nem nada. Ele sabe o que é que ele faz, num precisa toda hora cé tá ino. Se um boi corrê, com um cavalo bom cé pega e um cavalo ruim nãovai nem perto. O cavalo ruim não chega nem perto de um boi. Mas um cavalo bom dá confiança de muntá, para quem sabe muntá, um cavalo bom quando cé muntá, cé sente isso aqui inchar (diz apontando para as pernas). As pernas parece que tão chêa. (Vaqueiro Gal).*

*[...] Se acabá montaria, pra gente trabaia com o gado, ou eu chegá uma condições de num guentá muntá mais, eu acho que já tô acabano a vida. Minha vida toda foi pra isso, muntá, trabaia na roça também, né? E mais muntaria. (Adelmário Aboiador).*

Porém, o trabalho não está ligado apenas a uma dimensão que pode ser compreendida através de sua materialidade. O ofício de vaqueiro também tem uma

ligação muito forte com a religião. Em quase todas as casas dos vaqueiros existe uma espécie de altar composto por imagens de ícones do sagrado católico como Santo Antônio, São Jorge e Nossa Senhora. Eles afirmam se *recomendar* aos seus santos de devoção em todas as manhãs quando saem de casa. Os laços entre santos e homens são reforçados pelas frequentes procissões que rogam a São José por chuva e por uma série de ritos religiosos que incluem novenas, terços, ofícios e outras celebrações entre elas as conhecidas missas dos vaqueiros.

Existe também uma dimensão de caráter mais secreto e sincrético, ligado ao que eles mesmos definem como *patuás, mandingas, rezas e orações*. Eles evitam falar sobre o assunto e só a muito custo admitem que recorrem a esses símbolos para a execução do trabalho. Essa atitude parece estar ligada a uma necessidade desses objetos e/ou orações serem mantidos em segredo para continuar a terem eficácia. Mas também a certo preconceito enfrentado por aqueles que recorrem a essas práticas tidas, muitas vezes, como rituais e/ou objetos demoníacos.

*Tem muitos que têm oração braba, eu não credito nisso não. O cara só morre rebentado. Os cara que têm essa mandiga ruim, num sai de uma camisa. Anda todo lascado, isfarrapado. Parece que o Demoi toma conta. (Vaqueiro Zuada).*

Quem possui esses símbolos e orações, geralmente os ganhou (ou aprendeu) com vaqueiros mais velhos. Mas para algumas das orações, entretanto, existem normas.

*Tem muitas pessoas que sabe reza, patuá, essas coisa. Elas têm norma. Tem época que não bebe, tem época que fica sem tê relação com muié [...] essas coisa os mai vei num qué contá com medo que quebre a vicibilidade deles. (Adelmário Aboiador).*

Muitas das orações só devem ser repassadas apenas no leito de morte. Ciente de que vai morrer (essas orações também dariam esse poder aos seus possuidores) a pessoa escolhe alguém para transmitir essa reza. O escolhido pode aceitar ou não. Quem a aceita e começa a praticá-la não pode interromper (e não consegue) seu uso. Segundo os relatos, caso a destrua, a oração aparece novamente intacta em seus pertences, a não ser que seja queimada.

No caso das orações, os vaqueiros acreditam que elas concedem poderes sobrenaturais como andar sobre as águas, se teletransportar, se comunicar com os



animais e amansá-los, não morrer de forma acidental, entre outros. Já as mandingas têm caráter mais supersticioso. Incluem ações como proferir algumas frases, pular as celas e utilizar a roupa pelo avesso, por exemplo. Os patuás são objetos de proteção. Um dos mais comuns, entre eles, é a conhecida maçã do boi.

Veridiano Cerqueira, Seu Vivi, morador da Fazenda Bandarra, no distrito de Tiquaruçu, filho e neto de vaqueiro, ouviu muitas dessas histórias e presenciou muitos acontecimentos que envolviam aspectos do sagrado do universo vaqueiro. Durante os anos que trabalhou desempenhando a profissão, trazia sempre no bolso da *casaca* a maçã do boi. Achou o objeto no *bucho de um animal morto*. De acordo com Seu Vivi, a maçã é uma *bolinha que parece uma mistura de fezes com cabelo*. Ele encontrou três maçãs e sempre guardou o *patuá* com muito cuidado para que a proteção concedida pelo mesmo fosse alcançada:

*[...] Se você achá uma maçã, tem que pegá ela escondida, ninguém vê, pra ninguém vê ela. E tem que carregá ela no bolso do jaleque. Ninguém pode pegá, só você e ninguém pode vê ela. Fazê até uma bolsinha pra carregá pendurada no pescoço ou no jaleque.*

Na memória, também traz a história que, segundo ele, foi até manchete de jornal. Não se recorda ao certo se era inverno ou verão, mas é enfático ao lembrar a quantidade de vaqueiros que se reuniu certa vez para tentar pegar uma *vaca branca mucha, sem chifre*: 128. A vaca brava que havia se perdido no mato, *já tinha dado cambão em uns cinco homens*, a labuta já durava quase um dia inteiro, até uma vendinha *debaixo da quixabeira* foi montada, na qual se vendia *carne de sol assada e cachaça*. Exaustos os vaqueiros já estavam desistindo da peleja quando o irmão de Seu Vivi, de nome Tibuçu, apareceu e sem dificuldade nenhuma entrou na caatinga e trouxe o animal enlaçado:

*Rapai, aí Tibuçu: “Oh, não pegaro a vaca ainda não?”. A gente: “não”. Aí Tibuçu desceu. Daí a pouco Tibuçu falou assim: “Oi, a vaca tá presa”. Foi! [...] Contado, diz que é mentira. Ela já tinha dado cambão em uns cinco: Antoi Preto, Zeca Pernapura, Jão Batoqui... Esses vaquero tudo bom. Mas Tibuçu pegô. [...] Tibuçu não brincava, não. Ele sabia uma rezinha, ele cançou de dizê: “Sei pra me defendê, não pra atrapalha os otro”. Meu pai também sabia.*

Porém, como a maioria dos vaqueiros, Seu Vivi nega recorrer às rezas para desempenhar o trabalho:

*Eu achei quem me insinasse, mas eu num quis. Missidô, ele queria me*

*ensiná passá o rio cheio, eu pisano na terra seca; eu panhá 200 boi, em cada lugá, largar um e nenhum sai da estrada, mas não quis.*

Seguem outros depoimentos que ilustram essa dimensão mais secreta do ofício:

*Meu pai tinha oração. Ele atravessava esses rio em época de cheia, sem molhá nem o pé. O povo tinha muita mandinga. Tinha gente que tinha a oração de Santo Leno. Pegava qualquer rês. Agora num era qualquer um que tinha. A pessoa tinha que recebê um filhinho do santo [...]. Meu pai contava que a cada sete ano, ele (a imagem do santo) botava um filhinho, aí se a pessoa quiria e ganhava um e se rezasse, fazia isso tudo. Tem gente que tem muito patuá. (Seu Zezinho Vaqueiro).*

*Me chamaram pra prender um marruá que dois vaquero muderno não tava conseguino prendê. Aí eu fui, quando cheguei lá, não prendi o boi, não. Não prendi porque o vaquero era muderno, se tivesse era uns 40 ano, veio me arriliá, eu com 79, me arriliá. Eu digo coitado dessa criança. Aí, tudo bem, mermo ele me arriliano, o boi foi no curral, com toda a dificuldade, mai o boi foi no curral. Agora quando o boi foi no curral, o boi conversou comigo. Só que os otro não entende. Eu converso com ele, igual tô conversando aqui (com você) tem vez que ele me obedece. Ele veio me perguntá, se entrava no curral. Eu digo: “Não”. Qué dizê, eu não falei assim pra ouvi, mas disse a ele. “Não se você entrá no curral, ele vai dizê que quem prendeu foi ele, vá embora”. Ele aí foi embora. (Edvaldo de Jesus, Seu Du).*

Além disso, existe uma série de técnicas de cura de animais que também estão relacionadas a essa dimensão do sagrado. Alguns vaqueiros não precisam nem ver o animal doente, para fazer um tratamento. Curam-no pelo rastro. Quem domina essas técnicas geralmente se volta para a posição para a qual o animal deve se encontrar e profere algumas palavras ao vento ou desenha linhas indecifráveis no chão. O animal fica curado em poucos dias.

Os vaqueiros acreditam muito em rezas e orações para a cura de doenças e superação das dificuldades do cotidiano, sendo as benzedeadas muito populares, até entre os mais jovens. Elas, em grande maioria mulheres, são as responsáveis pela cura de uma série de doenças que apesar de apresentarem sintomas físicos (febre, dor de cabeça, tontura, mal-estar) parecem ser problemas de ordem espiritual. Entre as doenças mais comuns estão vento caído, espinhela caída, olhado e arca aberta. Quem sofre de vento caído, por exemplo, geralmente contrai essa doença pela manhã, como relata a benzedeadora Júlia Cerqueira:

*Quando a gente acorda e coloca a cara no tempo, sem antes ter se benzido ou se recomendado a Deus, pode passá o vento e fazê mal a gente. As criança pequena sofre muito disso. Se a gente pegá e colocá o menino pequeno de cabeça pra baixo, é arriscado ele pegá vento e vento só cura com reza.*

Os vaqueiros são, portanto, homens para os quais a religiosidade é muito importante. O sagrado é acionado para a cura de problemas físicos, naturais e resolução de obstáculos laborais.

### 1.2.2- A armadura de couro



- 1 Guiada: também chamada de ferrão ou pau de ferro. Lança de madeira com 1,5 metro, com ponta afiada de ferro. Serve para defesa, caso algum boi arredio ataque o vaqueiro
- 2 Chapéu: é preso com uma cordinha que passa sob o queixo – a chamada barbela. O chapéu pode ter amuletos presos na parte de fora, para afastar algum tipo de mau-olhado
- 3 Gibão: é uma espécie de paletó feito de couro. É colocado sobre a peiteira – um tipo de ventral que cobre a parte frontal do tronco dos vaqueiros, para proteger a região do corpo
- 4 Luva: serve para proteção. Não cobre a palma da mão do vaqueiro, de modo a dar mais mobilidade e facilitar na hora de pegar alguma coisa
- 5 Perneira: protege as pernas dos vaqueiros e fica presa na cintura

Figura 4: Vestuário do vaqueiro. (Fonte: Jornal Correio).

Ainda hoje, o couro é matéria-prima para a confecção de objetos como selas, cordas, alforge<sup>15</sup>, mala, sapatos, instrumentos de trabalho, além peças do vestuário, entre elas uma que ainda nos dias atuais mantém uma relação de identificação muito forte com o ofício: o gibão.

Espécie de casaca de couro que protege o vaqueiro, a peça já foi um item indispensável para o trabalho diário. Hoje, ele deixou de ser essencial para os vaqueiros no dia a dia, passando a ser usado com mais frequência em momentos como as festas. O gibão é apenas um componente da *armadura de couro* que recobria o corpo do vaqueiro quando a caatinga era abundante no sertão. Mas, apesar de não mais serem usadas com tanta frequência nos dias atuais, essas peças conferem a esses profissionais uma marca identitária e também reforça o ser vaqueiro subjetivamente. Por isso, ainda que não sejam mais utilizadas frequentemente no cotidiano, elas tornaram-se indispensáveis nos festejos que celebram o ofício, por exemplo.

*Quando visto a ropa me sinto mais vaquero, fico empregado. Dento dos coro digo: “Sou vaquero mermo”. (Vaqueiro Zuada).*

*Quando a gente tá vestido no coro dá mais orgulho. (Adelmário Aboiador).*

A roupa do vaqueiro exala um aroma bem característico, *o cheiro do boi*, para utilizar uma expressão etnográfica. Fabricada a partir de couro de boi, veado ou bode, dependendo do processo do curtimento utilizado, esse cheiro pode ser mais ou menos intenso. Vestido de couro, o vaqueiro ganha uma segunda pele, essa muito mais resistente, conferia a ele a possibilidade de ultrapassar qualquer mata, quase sem ferimentos. Hoje, a roupa pode até não ser usada na labuta diária, mas ainda é um símbolo importante da identidade desses profissionais.

### 1.2.3- Organização social e política

Em Feira de Santana, a zona rural da cidade é composta por oito distritos, cada distrito é integrado por pequenos núcleos de povoamento denominados povoados ou comunidades. Em todos os distritos a cultura vaqueira é pulsante, sendo o trabalho e as

---

<sup>15</sup> Tipo de bolsa usualmente presa na sela, usada para transporte de objetos e mantimentos.

manifestações culturais ligados ao ofício muito frequentes. Cada um desses distritos possui um administrador e, a depender do tamanho, um ou dois agentes distritais. Eles são os representantes dos prefeitos nas comunidades e responsáveis por fazer uma intermediação entre prefeitura e a população.

O cargo de administrador é o maior cargo político nos distritos. São tidos como cargos de confiança e os ocupantes das vagas são nomeados pelos próprios prefeitos sem que haja a necessidade de uma eleição envolvendo a participação dos moradores das comunidades. Geralmente esse cargo é ocupado por homens que atuaram como cabos eleitorais dos prefeitos eleitos. Esse fato faz com que a figura do administrador seja, às vezes, bem impopular e que apenas as pessoas que têm um envolvimento político estejam aptas a concorrer a essa vaga.

Os administradores são articuladores importantes para a comunidade, mas como sempre fazem parte do grupo político que está comandando o município, se opõem muito pouco às determinações dos gestores municipais, comportando-se como um agente legitimador mais dos interesses políticos governamentais do que comunitários. Esta característica ligada ao fato de que os administradores geralmente são membros de famílias com histórico de envolvimento político, faz com que muitos moradores acreditem que o relacionamento com o poder estatal seja baseado em uma lógica bastante clientelista, essa situação reforça o capital político de certos agentes ao mesmo tempo que se coloca como um obstáculo para as pessoas que não colaboram com esse sistema.

Este pode parecer um dado pouco importante, em relação à produção da política patrimonial, mas são conformações sociais como essa que reforça a descrença no poder estatal, à medida em que também pode fazer com que o próprio Estado enxergue como protagonistas apenas alguns agentes em detrimento da coletividade, retirando assim o foco da diversidade de vozes (e dos conflitos) da comunidade.

Nas comunidades, a família funciona como um núcleo de sociabilidade importante. A relação familiar se estende para além das pessoas que têm laços sanguíneos, incluindo também os vizinhos que geralmente mantêm uma relação de proximidade muito grande, reforçada, muitas vezes, pela necessidade de compartilhamento do trabalho, por exemplo.

Historicamente o trabalho na roça é uma atividade coletiva. Alguns serviços são mais voltados para o âmbito familiar (como a plantação de milho, mandioca, feijão), mas algumas atividades necessitam da participação de um número maior de pessoas, como a raspagem da mandioca e, em tempos passados, a bata do feijão<sup>16</sup>. Assim, tanto o trabalho como outras atividades a exemplo das religiosas (festas do padroeiro, ofícios, oração do terço, novenas) normalmente são produzidos de forma coletiva.

As ações estatais de promoção de direitos básicos como educação, alimentação, moradia, são muito recentes, sendo intensificadas nas últimas décadas com o surgimento de alguns programas sociais como o Bolsa Família<sup>17</sup> e o Seguro Safra<sup>18</sup>. É comum ouvir dos moradores, com mais de 30 anos, relatos de como era difícil conseguir benefícios sociais ou auxílios por parte do governo. Essa descrença na capacidade do Estado de suprir algumas de suas necessidades básicas fez com que essas comunidades criassem *táticas* para o desenvolvimento de suas práticas que possibilitassem certa autonomia em relação ao poder estatal e as festas que celebram o ofício ilustram bem como isso ocorre.

A criatividade empregada para o desenvolvimento das práticas culturais é apenas um dos exemplos que mostra como o desenvolvimento social dessas comunidades esteve muito associado a uma experiência coletiva com uma independência significativa em relação ao poder estatal.

De forma majoritária o executivo municipal é a única esfera de governo

---

<sup>16</sup>A bata de feijão se caracterizava pela reunião de lavradores rurais para retirar o feijão das vagens secas, após a colheita. Enquanto batiam (com um pedaço de madeira) o monte formado pelos pés de feijão, colocados no centro do terreiro, eles cantavam sambas de rodas e ladainhas agradecendo a colheita. Também havia a distribuição de comidas e bebidas. As batas eram muito comuns na zona rural de Feira de Santana e sempre realizada de forma coletiva, mas elas deixaram de existir desde que as máquinas passaram a realizar o processo de separação dos grãos da palha.

<sup>17</sup> Segundo consta no site da Caixa Econômica Federal o Bolsa Família: “É um programa de transferência direta de renda, direcionado às famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o País, de modo que consigam superar a situação de vulnerabilidade e pobreza”. Disponível em: <http://www.caixa.gov.br/programas-sociais/bolsa-familia/Paginas/default.aspx>. Acessado em: 01/05/17.

<sup>18</sup> “É uma ação do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf) para agricultores familiares que se encontram em municípios sistematicamente sujeitos a perdas de safra devido à seca ou ao excesso de chuvas. Os agricultores que aderirem ao Garantia-Safra (GS) nos municípios em que forem verificadas perdas de, pelo menos, 50% do conjunto da produção de feijão, milho, arroz, mandioca, algodão, ou outras culturas definidas pelo órgão gestor do Fundo Garantia-Safra, receberão o benefício Garantia-Safra diretamente do governo federal”. O valor pago na safra 2013/2014 foi de R\$ 850. Disponível em: <http://www.mda.gov.br/sitemda/secretaria/saf-garantia/sobre-o-programa>. Acessado em: 01/05/17.

diretamente acionada por esses agentes, principalmente pelo fato dessas comunidades estarem situadas a uma distância considerável em relação à sede do governo estadual. Mas essa relação é atravessada por conflitos, como tentamos demonstrar ao abordar o papel político do administrador.

Nos povoados, há também algumas hierarquias bem definidas, principalmente em relação aqueles que desempenham funções de liderança seja política ou religiosa. Posições que constantemente são associadas a um histórico familiar. Por exemplo, as pessoas atualmente responsáveis por organizar as festas religiosas, são filhas de moradores que em tempos passados organizavam os mesmos ritos. Assim também funcionam os cargos políticos, eles geralmente são ocupados por pessoas que integram as famílias com histórico de envolvimento com a gestão municipal.

### **1.3- Entre a criação e a tradição**

Como já dissemos, para pensar o ofício de vaqueiro como um patrimônio cultural imaterial é necessário partir de uma abordagem não objetificada do que é o patrimônio. Ele não é apenas aquilo que pode ser separado do corpo como práticas ou “como objetos a serem identificados, classificados, preservados, etc.<sup>19</sup>”, e, por isso, deve ser entendido “como parte e extensão da experiência e portanto do corpo<sup>20</sup>”. Assim sendo, o ofício é uma questão de ser.

Poderia decorrer daí a seguinte pergunta: E o que é ser vaqueiro? Ou, para voltarmos ao questionamento inicial, vaqueiro ainda existe? E para esse questionamento há várias respostas possíveis que vão variar de acordo com recortes históricos, temporais e sociais. O que mostra que o vaqueiro é uma figura que só pode ser entendida em relação ao contexto que habita. Ela está em constante deslocamento, assim como os valores simbólicos que eles compartilham. Mas, todas as respostas certamente passarão por uma descrição da forma como o trabalho é realizado no cotidiano e por saberes construídos a partir da observação e experimentação do mundo. Pois, a cultura do vaqueiro está fortemente relacionada à experiência do ser.

A experiência é um termo tão chave para entender o ofício enquanto patrimônio

---

<sup>19</sup> (GONÇALVES, *op. cit.* p. 229).

<sup>20</sup> (*Ibidem*).

que a cultura do vaqueiro se confunde com as práticas do próprio corpo e os saberes acumulados a partir das vivências cotidianas, um saber também prático, responsável por produzir uma forma particular de compreensão do mundo.

No artigo *O fundamento da experiência no arcabouço da sabedoria popular*<sup>21</sup>, o professor e pesquisador Leonardo Guelman parte de autores como Hans-Georg Gadamer e Walter Benjamin para discutir como as tradições populares se valem e se estruturam a partir de saberes provenientes da experiência. Assim, partimos da ideia de que “[...] a experiência se apresenta como o modo da compreensão próprio de nossa inscrição no mundo [...]”, (GUELMAN, p. 283, 2017). Aqui, seguimos o percurso teórico proposto por Guelman para fazer uma breve contextualização, com o objetivo de situarmos teoricamente nosso debate.

Para Gadamer (2015, p. 512) o conceito de experiência é um “dos menos que possuímos” apesar de toda sua importância para compreendermos os processos de aquisição de saberes na sociedade. O autor destaca que a experiência cotidiana se distingue da experiência científica, pois “o escopo da ciência é objetivar a experiência até que fique livre de qualquer momento histórico”.

A experiência prática carrega consigo uma carga de acumulação histórica que é resultado também de seu processo continuado. Assim, a experiência antecede a idealização que o mundo científico faz dela.

No cotidiano, a produção de conhecimento pela experiência também vem através de um processo de frustração das expectativas. “Esta, a verdadeira experiência, é sempre negativa”, destaca Gadamer (2015, p. 521) para concluir que “a negatividade da experiência possui, por conseguinte, um particular sentido produtivo. Não é simplesmente um engano que se torna visível e, por consequência, uma correção, mas o que se adquire é um saber abrangente” (*ibidem*, p. 522). Diríamos até um saber prático, histórico, carregado também de uma dimensão sensorial, que transforma nossos conhecimentos sobre as coisas. Por isso, Gadamer enfatiza que apesar da experiência ser condição para o saber científico, ela jamais será ciência. A experiência estaria em um

---

<sup>21</sup> GUELMAN, Leonardo. O fundamento da experiência no arcabouço da sabedoria popular. In: GUELMAN, Leonardo; KUTASSY, Mariana; LIMA, Ana Paula (orgs.). *Festival Nacional de Cultura Popular*. Niterói: CEART/Mundo das Ideias, 2017.



extremo oposto com saberes e ensinamentos que se colocam como teóricos ou técnicos.

Outra característica importante da experiência é o seu aspecto continuado. A verdadeira experiência sempre aponta para novas experiências. Por isso, que o homem *experimentado* está sempre aberto a novas experimentações:

A verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências. Nesse sentido a pessoa a que chamamos experimentada não é somente alguém que se faz o que é *através* das experiências. A consumação de sua experiência, o ser pleno daquele a quem chamamos experimentados, não consiste em ser alguém que já conhece tudo, que tudo sabe mais que ninguém. Pelo contrário, o homem experimentado é sempre o mais radicalmente não dogmático, que, precisamente por ter feito tantas experiências e aprendido graças a tanta experiência, está particularmente capacitado para voltar a fazer experiências e delas aprender. A dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência. (*Ibidem*, p.525).

Essa característica da experiência (como um processo continuado) nos ajuda a pensar o próprio movimento da tradição como uma linguagem<sup>22</sup> que sempre caminha em direção ao novo, sem descartar sua historicidade. Isso nos força a focar os saberes tradicionais a partir de um ponto de vista menos conservador, pois deixa claro que a dinâmica é da própria natureza do saber tradicional.

Gadamer conclui então que “a experiência ensina a reconhecer o que é real. Conhecer o que é vem a ser, pois, o autêntico resultado de toda experiência e de todo querer saber em geral”, (*ibidem*, p.527). Nessa perspectiva, quando dizemos que o ofício está baseado em uma experiência de ser vaqueiro, estamos justamente defendendo que ele produz saberes fundamentais para a construção do universo no qual estão inseridos esses agentes. E é a construção desses saberes (e as contribuições geradas a partir deles) que caracteriza esse patrimônio. O ofício é, portanto, um patrimônio produzido a partir da experiência (sensorial, laboral, histórica e comunitária) desses agentes sociais. E o que é aparentemente uma característica simples, tem um valor central, afinal, como nos indaga Benjamin (1987, p.116): “Pois qual o valor de

---

<sup>22</sup> Para um aprofundamento das discussões sobre a tradição enquanto linguagem continuada ver: GUELMAN, Leonardo. A tradição como tradução continuada e a experiência narrativa de grupos culturais do Cariri. In: GUELMAN, Leonardo; GRADELLA, Pedro; AMARAL, Juliana (orgs.). *Prospecção e capacitação em Territórios Criativos*. Niterói: CEART/Mundo das Ideias, 2017.

todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?”. Um patrimônio cuja fonte é a experiência sempre terá ressonância<sup>23</sup> social.

E para melhor compreender quais as experiências do vaqueiro contemporâneo, é necessário partir de suas narrativas. O ato de narrar-se, pode parecer um ato simples, mas para Walter Benjamin, só é possível quando há experiência: “O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros” (*ibidem*, p. 201). Não à toa, os vaqueiros são exímios narradores. Trazem na memória fatos e vivências que experimentaram no processo de aprendizagem e execução do ofício, já nos primeiros anos de vida, com seus pares, mas também a partir da própria criatividade.

Para Benjamin, narrar é um fenômeno da experiência e ela mantém uma ligação estreita com a construção de um saber mais amplo que está ancorado (e possibilita) a compreensão do mundo. “O senso prático é uma das características de muitos narradores natos”, afirma o autor. Assim, a narrativa sempre teria uma dimensão utilitária. “Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida- de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos”, (*ibidem*, p. 200). Mas estes não são ensinamentos vagos, “o conselho tecido na substância viva da experiência tem um nome: sabedoria”, (*ibidem*, p. 200).

Ao contar suas histórias, os vaqueiros revelam saberes que trazem as marcas de sua ancestralidade, mas que estão em diálogo com as transformações sentidas no presente, afinal “há nessas comunidades menos complacência nostálgica com as tradições e uma maior consciência da indispensável reelaboração simbólica que exige a construção de seu próprio futuro” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p.22).

Partir das narrativas para melhor compreendermos quem são, na contemporaneidade, os vaqueiros que estamos falando neste trabalho, nos faz perceber a dinâmica presente no patrimônio cultural, além de seu caráter mediador. E é justamente a partir das ambiguidades que ele articula, que queremos também localizar o vaqueiro, destacando as novas linguagens e sensibilidades que nascem no ofício com os novos

---

<sup>23</sup> Mais informações sobre o tema em: GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Editora Garamond: Rio de Janeiro, 2007.

aparatos tecnológicos e as mudanças sociais.

### 1.3.1- As mudanças na produção do ofício

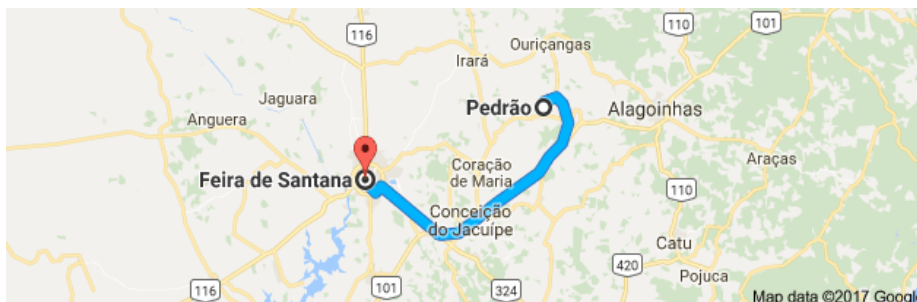


Figura 5: Localização da cidade de Pedrão. (Fonte: Google Maps).

Quando cheguei em Pedrão (BA), no início do mês de fevereiro (2017), a última chuva que tinha caído na cidade em quantidade suficiente para pintar o pasto de verde tinha acontecido em julho de 2016. Desde então os serenos que caíam do céu não conseguiam nem baixar a poeira que se desgarrava da terra seca. Oito meses de sol a pino, tempo mais que suficiente para pintar toda a paisagem de um ‘marrom palha’. Terra, bicho, planta... Nem o rosto do sertanejo deixa de ganhar nuances da cor que reina no sertão em tempos de estiagem. Seco, o sertão, apesar de tristonho, parece ficar ainda mais imponente. Como se tornasse mais evidente a vitória da natureza sobre o homem. Mas essa é só uma constatação superficial.

De fato a seca castiga e intensifica o trabalho do homem do campo. Porém, basta chegar no terreiro de uma das casas que compõem as pequenas comunidades nas zonas rurais, para perceber que a estiagem é forte, mas o sertanejo é mais. Tem na força sua característica primeira, como bem disse Euclides da Cunha, em *Os Sertões*. E foi lutando contra a seca para salvar os animais da fome que em uma manhã, com esperançosas nuvens negras no céu, eu encontrei Seu Manoel Galdino, de 65 anos, arrumando o jumento para levar ração para o gado, cena muito comum em tempos de estiagem. O vaqueiro conhecido como Tuca da Formiga, era ajudado pelo filho, o também vaqueiro Gabriel dos Santos Silva, Gal, de apenas 21 anos.

Não apenas as quatro décadas que separam Seu Tuca de Gabriel deixam claro

que os dois compartilham temporalidades diferentes ao mesmo tempo em que também partilham uma mesma historicidade, basta olhar para as experiências vividas por cada um, para perceber que o tempo possibilitou algumas reconfigurações no ofício de vaqueiro e com isso tornou alguns ritos ainda mais fundamentais para a perpetuação do sentido de comunidade e da própria ideia do que é ser vaqueiro. Certamente essas não foram mudanças abruptas. Transformações socioeconômicas foram, aos poucos, possibilitando a absorção da tecnologia e mudanças em aspectos físicos do território causaram alterações na forma de trabalho e não haveria como ser diferente.

O ofício em questão faz parte da cultura popular sertaneja e a dinamicidade é uma de suas características mais importantes, inclusive responsável por torná-la um campo de enfrentamento político ainda mais potente. Por isso, o interessante aqui não é olhar para as histórias dos dois com a intenção apenas de constatar algumas das transformações do ofício de vaqueiro, mas perceber como a (re)criação cotidiana do mesmo é marcada por uma negociação constante que coloca em jogo, no presente, diferentes espacialidades e temporalidades. Na linha da tradição, passado e futuro não se colocam de forma anacrônica, mas dialógica.

Talvez seja essa mesma condição dialógica, como veremos no relato etnográfico a seguir, que faz Seu Tuca preferir não utilizar o celular, mas recorrer ao aparelho do filho para aprender a criar objetos que vão ser utilizados na lida diária. Ou permita a Gabriel utilizar a moto, para tanger o boi em algumas ocasiões, mas faça com que ele ainda encare o cavalo como o melhor meio para as pegadas de boi e tenha aprendido com o pai a identificar as características de um bom animal. O que mostra que há pontos de negociação, mas também existem as situações em que certos aspectos estruturantes da tradição são reafirmados.

Assim como o pai, Gabriel ainda fabrica cabrestos, arreios e outros instrumentos necessários para o trabalho diário. Assim como o filho, Seu Tuca não utiliza mais a roupa de couro para pastorear o gado. O velho vaqueiro traz na mente histórias de quando pegar o boi na caatinga era tarefa quase diária, assim como transportar o gado durante dias para cidades vizinhas. O vaqueiro menino já não precisa gastar dias no lombo de um burro para levar o rebanho de uma fazenda à outra, estudou, morou fora um tempo e precisa de esforço para encontrar um pasto com mato para performatizar

uma pega de boi, não com objetivo de trabalho, mas de diversão.

De certa maneira, analisar a forma como Gabriel e Seu Tuca desempenham o ofício, nos ajuda a pensar de qual vaqueiro estamos falando neste trabalho. Longe de ser uma figura do passado, este é um agente social ainda fundamental para entender as relações sociais e culturais do homem do campo na contemporaneidade, em especial os que habitam o sertão, afinal como aludiu Euclides da Cunha (*op. cit.* p. 81) “[...] todo sertanejo é vaqueiro”.

Entender estas transformações nos ajudará a perceber também características ligadas à mobilidade deste patrimônio imaterial. Uma dinâmica que muitas vezes o “regime patrimonial” não apreende e, por vezes, não pode apreender. Perceber também a inclusão da tecnologia para o desenvolvimento de algumas tarefas nos ajudará a identificar as mudanças de sensibilidade na estrutura de produção do ofício, afinal a cultura também não pode ser compreendida sem se levar em conta as condições materiais de existência de cada grupo. Partimos para conhecer um pouco mais sobre os dois vaqueiros.

### 1.3.2- O Vaqueiro Velho e o Menino da Porteira



Figura 6: Gabriel dos Santos e o seu pai Manoel Galdino. Fonte: Acervo da autora.

Ao contrário do pai, que nunca saiu da Fazenda Formiga, comunidade localizada

na divisa de Ouriçangas e Pedrão<sup>24</sup>, o jovem Gal já tentou a vida em São Paulo, local em que passou cerca de um ano. Mas as saudades do campo impediram que ele tocasse a vida na Terra da Garoa:

*Pedi pra me mandá embora, porque minha vida é essa aqui. Pra mim cidade num tem quem faça. Eu vou a passêi e a trabaio, pra ir e voltá. Mas já vi que morá em cidade pra mim não dá certo, não. Lá é muito preso, eu gosto de vivê à vontade... Vê um passarinho cantá, essas coisa que é bom no campo... Maecê um dia, botá cela no cavalo, dá ração a um animal, corrê com um bicho, essas coisa...*

Gal é um dos quatro filhos de Seu Tuca, o único que optou por seguir a profissão do pai e do bisavô. Mas a inspiração maior para lidar com o gado veio do primo André, conhecido como o maior vaqueiro da região. André morreu há cerca de 15 anos, jovem ainda, com 25 anos, vítima de anemia falciforme. “*Ele parecia que sabia que ia morrer. Aí não tinha medo de nada. Pegava qualquer rês. Se o povo dissesse: ‘Tu não consegue pegá esse boi’. Aí que ele pegava*”, lembra Seu Tuca.

A morte precoce do primo impediu a realização de um desejo de Gal. Quando menino ele observava André e outros vaqueiros passarem tangendo a boiada em frente à sua casa e montado em seu cavalo de pau, imaginava o dia em que iria poder seguir André e os outros vaqueiros, montado em um cavalo de verdade: “*Acabou que quando chegou meu tempo de saí, ele morreu antes. Nunca consegui saí com ele em lugar nenhum...*”, diz tristonho e segue contando as pegas que André correu e o quanto sua força e insistência o transformaram em um exemplo de vaqueiro.

O ofício se aprende pela observação, pela experiência e pela participação, ainda que ensinamentos formais também sejam constantemente dirigidos. É através da observação, participação e da experiência que se aprende o trabalho do vaqueiro, ainda na infância. Gabriel via em André um mestre e desejoso de seguir os passos do primo, sempre que podia o observava com atenção. Os olhos atentos também seguiam outros “mestres-vaqueiros” como o pai.

As características de André, descritas pelo primo, certamente poderiam ter inspirado José de Alencar a escrever *O Sertanejo*<sup>25</sup>. As histórias que ressaltam a

<sup>24</sup> Traremos uma contextualização mais detalhada sobre a cidade a partir da página 105.

<sup>25</sup> No romance, o personagem Arnaldo é um vaqueiro cheio de mistérios e sabenças. Ele sabe conversar com as plantas e os animais, além de ter outras habilidades místicas. Diz o autor: “Arnaldo conhece todas

coragem dele, parece se confundir com as vividas pelo vaqueiro Arnaldo, personagem mítico e heroico do romance. “*Nem no jegue ele montava sem a sela de campo, a perneira e o chapéu de couro*”, ressalta, lembrando que o primo fazia questão de utilizar toda a ‘farda’ de trabalho.

Peças que no cotidiano Gabriel não utiliza mais (assim como seu pai), principalmente porque as estradas e os pastos tornaram as reservas de caatinga escassas em Pedrão: “*Antes pra se levá um boi para Olhos D’Água, ou atravessava o mato, ou não tinha por onde passá, né? Hoje não, hoje é tudo limpo dá pra passá por dentro*”, relembra Gabriel, contando uma memória que, por sua pouca idade, dificilmente foi vivida por ele. E seu Tuca emenda: “*Antigamente não tinha estrada. Hoje se o boi não quisé i, os homi vem buscá no caminhão, em qualquer coisa. E não tem mair mato*”, constata.

De fato, quase não há reservas de mata em Pedrão, a caatinga foi transformada quase que completamente em pasto para a criação de gado. A vegetação reduzida faz com que as roupas de couro se tornem desnecessárias. Mas Gabriel reconhece que, ainda hoje, elas são peças que identificam o vaqueiro:

*Quando eu tô com a ropa de coro, eu sinto mais com a presença de vaquero. É bem melho... Se cê tá vestido com o chapéu de coro, com uma roupa de coro, cê tá no trabalho mesmo, mesmo que você não seja vaquero, se alguém passa aí, diz:*

— “*Ali tem um vaqueiro com um chapéu de coro!*”.

*Mas se você está com o boné, assim e tal, alguém diz:*

— “*Tem um vaquero ali?*”

*O otro diz: — “Rapaz não percebi”.*

*Mas se você tivé com um chapéu de coro, alguém pergunta:*

— “*Tinha um vaquero ali?*”.

— “*Tinha um cara com o chapéu de couro*”.

— “*Ah então é ele*”.

Apesar de não fazer parte do seu uso cotidiano, há momentos em que Gabriel faz questão de usar gibão, perneira e chapéu. Nas pegas de boi, nas vaquejadas e nas missas de vaqueiro, por exemplo, a vestimenta é um item fundamental, para ele. Assim como o cavalo paramentado com selas e arreios. Estes eventos são tão importantes que a

---

as árvores da floresta” (ALENCAR, 1951, p.74). Mais adiante sobre o gênio indomável de Arnaldo, semelhante ao de André, Alencar escreve: “O caráter de Arnaldo tinha este traço especial. Zeloso de sua independência, e de extrema suscetibilidade nesse ponto, a menor aspereza, qualquer gesto imperativo, bastava para revoltar-lhe os brios e torná-lo arrogante [...]”. (*ibidem*, p.202).

maioria dos vaqueiros tem uma sela para a lida diária e outra para estas festividades. Os que ainda utilizam a roupa de couro no trabalho cotidiano, também costumam ter peças reservas guardadas para serem utilizadas apenas nestes eventos. Neles, Gabriel faz questão de vestir as roupas que André utilizava como farda de trabalho. Mas além do vestuário, o jovem vaqueiro também explica outras mudanças que ocorreram no ofício:

*Hoje, as coisa fica mais fácil com a moto. Troca muito a moto pelo cavalo, porque antes era no cavalo mesmo, tinha que sê no cavalo e ia no cavalo, não tinha como sê outra coisa. Hoje até o jeito da gente dizer... Antigamente, se dizia: 'Fazer rédea no cavalo'. Hoje fala: 'Botá arreio'. É muitas coisa que vai mudano no passá do tempo, vai se mudano. E a gente tem que ir mudano junto.*

A exemplo de outras cidades do interior, as motocicletas parecem ter invadido Pedrão. É fácil encontrá-las dividindo espaço nos pequenos “armazéns” em que são guardados as selas e outros objetos utilizados para a montaria. Assim como também é possível observar o boi ser tanguado ao som do aboio e do motor nas tardes pedronenses.



Figura 7: Vaqueiro tange o bezerro de moto.  
Fonte: Acervo da autora.



Figura 8: A moto divide espaço com a sela e os arreios.  
Fonte: Acervo da Aurora.

Apesar de destacar a importância da moto e as facilidades que ela trouxe para o dia a dia no campo, Gabriel faz também questão de ressaltar que a relação com o cavalo



é sempre mais intensa e pessoal. Se a moto ajuda a encurtar as distâncias e tanger o gado pelas estradas, o cavalo é o melhor amigo do vaqueiro nas pegadas de gado e para pastorear o rebanho.

Porém, a utilização da motocicleta coloca em jogo uma relação diferente da estabelecida com o cavalo. Por exemplo, a escolha do animal obedece toda uma lógica que corresponde a um sistema simbólico construído e compartilhado historicamente. “*Quem conhece cavalo bom no mei de 100, cê vê qui aquele dali é o melhó que tem. Conhece pela zoreia e os zoi do cavalo*”, afirma Seu Tuca. Gabriel também explica que um cavalo quando é bom, nasce com alguns sinais:

*Um cavalo bom... Cê munta em um cavalo bom num precisa você tá corrigino ele toda hora, ele te corrige. Um cavalo bom cê não precisa taca, num precisa tá bateno nele, não precisa tá forcano ele. Ele sabe o que é que ele faz, num precisa toda hora cê tá ino. Se um boi corrê, com um cavalo bom cê pega e um cavalo ruim não vai perto. O cavalo ruim não chega nem perto de um boi. Mas um cavalo bom dá confiança de muntá, para quem sabe muntá. Um cavalo bom quando cê muntá, cê sente isso aqui inchar (diz apontando para as pernas). As perna parece que tão chêa. O cavalo bom já vem de nascença já. O meu tem todo sinal de um cavalo bom. Tem uma genética boa de cavalo, tem a orelha, tem as cinco pintas como fala. O povo tem um ditado: uma (pinta) é bom, dois é melhor, três é ruim, quatro é pior...*

Seu Manoel emenda: “*cinco é um brinco*”. Assim como o filho, ele conta suas histórias também com o corpo. Aponta para os lugares nos quais os fatos aconteceram, traça no ar os formatos de cercas e caminhos, reproduz, em gestos, a força que teve que utilizar no trabalho, fazendo-me lembrar das palavras de Walter Benjamin (*op. cit.* p. 221) “[...] a narração, em seu aspecto sensível, não é de modo algum o produto exclusivo da voz. Na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos, aprendidos na experiência do trabalho, que sustenta de cem maneiras o que é dito”.

Apesar de fazer questão de dizer que é vaqueiro, a carteira de trabalho de Gabriel é assinada como frentista, mas ele ressalta:

*Já trabaei quase um ano em uma fazenda, mai nunca assinei cartera como vaquero. Eu hoje tenho essa cartera assinada como frentista, mai não por eu querê, porque o distino vai... A gente tem que vivê de qualque uma maneira de vivê, mas eu sou vaquero! Eu monto em cavalo e se falá assim: ‘Vamos pegá um boi? Tá no mato’, eu digo:*

*'Umbora'.*

Olhando atento para a conversa que eu estava tendo com Gabriel, Seu Tuca esboçava um sorriso discreto toda vez que o filho demonstrava disposição para enfrentar os afazeres do trabalho no campo. O fã da música “O Menino da Porteira”, parecia olhar para o filho com a mesma admiração que o menino, da música que ficou famosa na voz do cantor Sérgio Reis, olhava para o tocador de berrante que passava nas estradas de Ourofino, como ressalta os versos da canção.

Vaqueiro desde quando nasceu, como faz questão de dizer, Seu Tuca nem se lembra ao certo quando começou a desempenhar o ofício. “Fez-se homem, quase sem ter sido criança” (CUNHA, *op. cit.* p. 79). Cresceu quase à margem de tudo, escola não teve, atendimento médico também não, algumas vezes até a comida era pouca. As urgências da vida o transformaram em uma espécie de inventor.

Em seu quintal, ele coleciona uma série de objetos utilizados no cotidiano, que foram fabricados por ele mesmo “*muita coisa a partir de lixo*”, ele diz. Mas, certamente, o termo melhor seria sucata, da forma (e com as potencialidades) que concebe Michel de Certeau: “O trabalho com sucata reintroduz no espaço industrial (ou seja, na ordem vigente) as táticas ‘populares’ de outrora ou de outros espaços” (CERTEAU, 2007, p. 88). A inventividade de Seu Tuca vem ancorada em um tempo das faltas, em que a ausência da tecnologia e do amparo do poder público criava a necessidade da construção artesanal de ferramentas. Hoje, mesmo com a maior disponibilidade de recursos, ele segue construindo seus próprios objetos de trabalho.

Uns aprendeu com o bisavô, como os arreios, tacas e a sela de couro, outros foram criados a partir de toda espécie de materiais recicláveis, como a carroça usada para carregar alimento para os animais, e a prensa, que auxilia na transformação da mandioca em farinha. Mas um, em especial, chama a atenção pela inventividade: a bomba d’água.

Criada por Seu Tuca a partir de borracha, canos de PVC e partes de uma bicicleta velha, a inspiração para o constructo, que serve para encher o bebedouro do gado d’água, veio de um vídeo da internet mostrado por Gabriel: “*Essa eu vi na internet e coloquei na cabeça pra fazê*”, explica. Seu Tuca nunca teve celular, mas admite gostar

das facilidades que o aparelho do filho trouxe para dentro de casa.

Seu Tuca também já trabalhou como tropeiro, mas diz que desde muito cedo demonstrava a coragem necessária para desempenhar o ofício de vaqueiro. E não é preciso puxar muito pela memória, para encontrar um causo que comprove seu talento para o trabalho:

*[...] Nesse dia a gente muntou três mula, a mais braba era assim da cor dessa minha aí (apontou para uma mula de cor marrom clara), chamava Teaba. A gente muntó para i prum casamento. Quando cheguei lá, a gente chegou de noite muntado nessa mula, eu tava mulecote ainda. Toda vida eu fui pequeno mesmo né? Aí, os cara lá disse:*

*— Mas Seu Lorindo (nome do avô), como o sinhô deixa um menino desse muntá em uma mulona dessa braba.*

*Aí seu Lorindo disse assim:*

*— É um menino, mai é um minino homi.*

*Eu lembro disso como hoje: “É um menino, mai é um minino homi”. Porque eu tinha corage. Não tinha cavalo que eu não muntasse, eu não gostava de vaquejar em sela não, era no osso, no osso puro. Eu butava um calamaço, aí já foi. Não tinha negócio para dizê que tinha tamanho de cavalo pra eu não muntá, nem brabo não.*

Seu Tuca e Gabriel são homens de tempos diferentes. A caatinga, tão abundante na época em que Seu Tuca começou a tanger o gado, é recurso escasso agora. A moto utilizada por Gabriel e seus amigos, ainda desperta a desconfiança do velho vaqueiro, assim como o celular. Mas Seu Tuca não abre mão de outras facilidades proporcionadas pelo surgimento da energia elétrica, coisa que ele só veio conhecer *rapazote*. A máquina para moer a ração dos animais, por exemplo, torna a quantidade de alimento mais abundante.

Para Seu Tuca, ao longo dos anos até o comportamento dos animais parece ter mudado: “*Antigamenti tinha segredo porque os animais não era domesticado como hoje*”, diz revelando que a lida com o gado também tem seus mistérios. Quando questiono sobre que segredo é esse, ele me dá a seguinte explicação:

*Como eu tô dizeno do segredo, é igual uma simpatia. Tinha gente que muntava com aquela oração braba e burro não pulava nem nada. Mai tem seu jeito de fazê sua simpatia sem oração braba, sem mandinga. Cada um tem o santo do seu segredo ou se entrega a arguém de sua confiança. Esse que é o segredo. Chamo Santa Luzia, para clariá nossas vista. Pra muntá você chama por São Jorge, Santo Antoi... É sabé chamá e se entregá e deixá o pau comê (risos).*

Gabriel não tem um “segredo”, como o pai. Mas os dois parecem nutrir o mesmo carinho pela profissão, que entrou na vida de ambos de forma semelhante: “*Como ele começou, foi como eu comecei também. Eu já gostava de muntá no cavalo de pau, dava rapa, dava nome, corria e tudo. As merma presepada que eu fazia, ele fazia também quando era pequeno. E tem um netinho meu de quatro ano que é a mesma coisa*”, enfatiza, demonstrando que a profissão deve ainda continuar com a família por muitos anos, não da mesma maneira, mas certamente com algumas semelhanças.

Para Gabriel o vaqueiro bom é aquele que sabe desempenhar bem o trabalho no campo. Ele enfatiza o que é determinante para a boa execução do ofício:

*Mas um vaquero que munta, como tem um vaquero aqui mesmo, munta não sabe botá a sela em um cavalo, não sabe curá uma bichera, não sabe mansá um pordo, num sabe tirá um leite. Então isso para mim não é vaquero. Eu sei tirá leite, eu sei mansá cavalo, eu sei pegá um boi, se for para gente pegá em qualquer lugá...*

Tudo isso aprendeu com o pai, que aprendeu com o avô. Quando está em casa descansando Gabriel gosta de ouvir a música “O Vaqueiro Velho”, que traz os seguintes versos: “Vaqueiro velho do chapéu de couro, da pele custada, do sol do verão/ Arreio de prata, espora de ouro, amigo do gado e herói do sertão/ Oh, vaqueiro conta sua vida toda como foi.../ Os anos passam, a coragem fica, sua roupa ainda tem cheiro de boi[...]”.

E mesmo que os anos passem e as transformações tão necessárias à perpetuação do ofício aconteçam, enquanto houver cheiro de boi no sertão, certamente haverá homens como Seu Tuca e Gabriel mostrando que uma profissão enraizada na cultura popular não morre quando absorve elementos que não são próprios de suas estruturas, ela só se mantém viva porque isso acontece.

Tomamos como base para a construção desse relato etnográfico algumas das experiências de Seu Tuca e Gabriel, pois entendemos que o fato de estarmos falando de pai e filho, ou seja, duas gerações de uma mesma família, nos ajudaria a entender melhor as mudanças pelas quais o ofício passou, mas outros relatos que foram colhidos durante o trabalho de campo, também corroboram com as falas destacadas acima, como veremos no capítulo seguinte.

Depois de conhecermos alguns dos objetos e valores que são referências para o ofício de vaqueiro, partiremos agora para uma contextualização histórica a fim de

entendermos melhor a política patrimonial, como nasceu a possibilidade da participação social na construção da mesma e os motivos que colocam a base social como fator indispensável para formulação e execução dessa política, além de refletirmos sobre o processo de patrimonialização do ofício de vaqueiro na Bahia, para melhor compreendermos os obstáculos que se colocaram (e ainda se colocam) diante dele.

## 2- A COMUNIDADE, A POLÍTICA E O PATRIMÔNIO

“Os velhos sempre prevê as coisa. Meu pai falava mais para frente não vai tê mais isso, o cavalo vai sê de ferro. O povo de antigamente falava que no fim do mundo o cavalo vai sê de ferro... Como tá teno hoje, que é as moto, né? Mas o mundo não acabô”, (Pereira do Leite).

“[...] Proponho o **registro** do ofício das Paneleira de Goiabeiras, Vitória, Espírito Santo, como ‘bem cultural de natureza imaterial’, a ser inscrito no Livro dos Saberes instituído no IPHAN, com o conseqüente direito ao título de ‘Patrimônio Cultural do Brasil’”. (DUARTE, 2002, p.5, grifo nosso).

O parecer, assinado por Luiz Fernando Dias Duarte, tornou o ofício das Paneleiras de Goiabeiras o primeiro bem cultural de natureza imaterial reconhecido oficialmente no país. A data era 15 de novembro de 2002, ou seja, pouco mais de dois anos da criação do Programa Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial (PNPI) e da instituição do registro como forma de proteção dos bens culturais de natureza imaterial.

O decreto 3.551/2000 que também criou os quatro livros de registro (Livro de Registro de Saberes, Livro de Registro de Celebrações, Livro de Registro de Forma de Expressão e Livro de Registro de Lugares) foi celebrado como uma ação importante para o reconhecimento de saberes, modos de fazer e expressões valorizadas em sua diversidade cultural, já que até então a legislação existente era voltada especificamente para a proteção de bens de natureza material. Construções, objetos e uma série de outras produções majoritariamente relacionadas à herança artística e arquitetônica dos colonizadores brasileiros.

Se o tombamento, até então, era o instrumento jurídico que garantia a preservação e proteção do patrimônio material, o registro passou a ser (resguardadas as proporções) o dispositivo equivalente no caso dos bens imateriais. Pois, a percepção da dimensão cultural do intangível e a consolidação dessa nova categoria exigiu também uma transformação na maneira de pensar o patrimônio, entendendo inclusive que, apesar das particularidades que forçavam transformações jurídicas e metodológicas na maneira de pensar o patrimônio cultural imaterial, essa nova classificação não passava a gerar uma divisão cartesiana entre bens culturais materiais e imateriais, já que não existe produção cultural material sem suporte em uma dimensão intangível e vice-versa. Essas

“[...] diferenças não são ontológicas, de natureza, mas basicamente operacionais”, Menezes (2012, p.31).

Dessa forma, é importante ressaltar que o patrimônio cultural é um só, mas, como veremos adiante, a criação da política de patrimônio imaterial brasileira foi necessária para oferecer para essas práticas culturais, e seus agentes, tratamento metodológico e didático distintos dos que até então eram adotados, pelo governo, como maneira de salvaguardar o patrimônio.

Segundo Hermano Queiroz (2016), a instituição do registro como forma de proteção trouxe vários avanços. Primeiro o reconhecimento por parte do Estado da existência uma dimensão do patrimônio na qual o “suporte” é essencialmente humano e que, por isso, não se podia exigir, à semelhança do patrimônio material, um requerimento de autenticidade ou originalidade dessas expressões, o que acarretava pensar na criação de outros mecanismos de salvaguarda e acompanhamento desses bens.

No caso dos bens imateriais não mais cabia a aplicação de multas, medidas coercitivas e judiciais caso alguma mudança fosse percebida em sua cadeia de produção ou expressão, como acontece até hoje com o patrimônio material. Assim, o critério de autenticidade tão caro à legislação do patrimônio material, deu lugar à categoria de continuidade histórica, no caso dos bens imateriais, como trataremos mais detalhadamente a seguir. E segundo porque, o Poder Público também passou a reconhecer o papel, a legitimidade e o protagonismo das comunidades na preservação desses bens, ao menos constitucionalmente. Vale reforçar também o caráter de reconhecimento da produção cultural brasileira em sua diversidade, como destacou, em 2006, o então ministro da Cultura, Gilberto Gil, no Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial:

A idéia, portanto, é ir adiante, construindo e cultivando uma noção sempre mais abrangente, mais realista, menos exclusivista e excludente do que sejam as nossas heranças culturais, de modo que possamos incluir, em seu universo, não apenas prédios, monumentos, marcos materiais. Mas, também, as inumeráveis formas expressivas que a nossa gente vem gerando ao longo do séculos (sic) - e prossegue produzindo rotineira e cotidianamente, nos dias de hoje. (GIL, 2006, p.7).

Porém, o percurso percorrido até a consolidação do registro como mecanismo de salvaguarda do imaterial foi longo e se deu em consonância com um esforço não apenas

em âmbito nacional, mas também na esfera internacional. De acordo com Telles (2007) três acontecimentos influenciaram significativamente a criação do decreto 3551/2000: a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular da UNESCO, a Constituição de 1988 e a Carta de Fortaleza.

Mas, antes da categoria do imaterial ganhar força e forma nas discussões políticas e acadêmicas brasileiras, foi necessária a consolidação de projetos voltados para a preservação do patrimônio cultural do país, entendido inicialmente apenas em sua forma material. Esforço que a maioria dos pesquisadores localizam pela primeira vez nas pesquisas e no anteprojeto elaborados pelo modernista Mário de Andrade.

## 2.1- De Andrade a Gil

“Pois é, estou de viagem marcada pro norte. Vou na Bahia, Recife, Rio Grande do Norte onde vive um amigo do coração que no entanto nunca vi pessoalmente, o Luís da Câmara Cascudo”, (ANDRADE, 1976, p.17). O trecho faz parte de uma carta recebida por Manuel Bandeira, em 19 de maio de 1926. O remetente era o seu amigo Mário de Andrade, o escritor modernista que movido pelo desejo de coletar e documentar expressões culturais brasileiras, pretendendo assim (dentro do projeto modernista e nacionalista) reconhecer as bases de uma identidade nacional, viria também a se tornar um intelectual muito importante para o início do debate e a criação de mecanismos de salvaguarda do patrimônio cultural brasileiro.

Os planos de viagem de Andrade se concretizaram em 1927. Mas, de fato, ele foi para o Norte do país e não para o Nordeste como planejava (à época era muito comum utilizar a palavra norte de forma generalista para se referir às regiões Norte e Nordeste). Só no ano seguinte, 1928, em uma segunda *viagem etnográfica*, o autor de Macunaíma consegue conhecer o Nordeste brasileiro.

No dia 07 de abril de 1927, Mário de Andrade, juntamente com “Olívia Guedes Penteadó, dama da aristocracia cafeeira, mecenas dos modernistas e personalidade de relevo em São Paulo, que se fazia acompanhar por sua sobrinha, Margarida Guedes de Nogueira (Mag) e por Dulce do Amaral Pinto (Dolur), filha de Tarsila do Amaral”<sup>26</sup>,

---

<sup>26</sup> (*Ibidem*, p.18).



partiu do Rio de Janeiro no vapor Pedro I para uma viagem pela Amazônia que duraria três meses.

Mário tentou registrar todas as suas experiências e impressões sobre os povos e costumes dessa parte do país até então pouco conhecida. O que mais interessava o modernista eram as expressões culturais e os costumes de cada lugar, a maneira que cada grupo se comportava e se manifestava, por isso, são vastos e minuciosos seus relatos sobre o tema. Quando, por exemplo, visita a tribo dos Pacaás Novos, em Belém (PA), ele relata:

[...] Então o intérprete principiou me explicando os costumes dos Pacaás. Falava muito baixinho, desagradavelmente com a boca encostada no meu ouvido, mas assim mesmo os índios davam demonstração de suportarem a custo a nossa conversa de cochicho. É que os Pacaás Novos diferem bastante de nós. Pra eles o som e o dom da fala são imoralíssimos e da mais formidável sensualidade. As vergonhas e as partes não mostráveis dos corpos não são as que a gente consideramos assim. Quando sentem necessidade de fazer necessidade, fazem em toda parte e na frente de quem quer que seja, até nos pés e pernas dos outros, sem a mínima hesitação, com a mesma naturalidade com que o nosso caipira solta uma gusparada. Porém espirro, por exemplo, ou qualquer som de boca ou do nariz, isso é barulho que a gente solta só consigo, eles consideram<sup>27</sup>.

Andrade documentou e fotografou uma diversidade de expressões culturais tanto na viagem ao Norte, quanto na realizada para o Nordeste, esta última sozinho e passando por estados como Pernambuco, Alagoas, Rio Grande do Norte e Paraíba. Dessa vez, também viajando na condição de correspondente do Diário Nacional, o que fez com que seus escritos fossem transformados em crônicas que deram origem a série O Turista Aprendiz.

O diário de Mário de Andrade, que se transformou em livro 1943, com título homônimo à série, traz um rico recorte sobre a diversidade cultural brasileira, não totalmente livre de preconceitos, mas certamente retrata vivências que foram fundamentais para sensibilizar e possibilitar que o intelectual se voltasse para a questão da importância de se preservar o patrimônio cultural do Brasil.

Por todas suas vivências e experiências de documentação da cultura do país, Mário de Andrade tornou-se, em 1936, o relator de um plano que possibilitou a criação

---

<sup>27</sup>(*Ibidem*, p.91).

do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o Sphan, (embrião do atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- IPHAN) atendendo ao pedido do então ministro da Educação, Gustavo Capanema, que ficou à frente da pasta de 1934 a 1945.

À época, Andrade era diretor do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo. A partir do projeto elaborado por ele, em janeiro de 1937, foi criada a lei nº 378 que possibilitou o nascimento do Sphan e definiu que a esse novo órgão caberia “[...] promover, em todo o país e de modo permanente, o tombamento, a conservação, o enriquecimento e o conhecimento do patrimônio histórico e artístico nacional”. Para dirigir o órgão, Mário de Andrade indicou o advogado e jornalista Rodrigo Melo Franco de Andrade, que se manteve no cargo durante 30 anos (1937-1967), sendo de grande importância para a consolidação de ações voltadas à preservação do patrimônio artístico e cultural do país. O Brasil tornou-se assim o primeiro país da América Latina a criar um órgão federal para preservação de seus bens culturais.

O protagonismo de Mário de Andrade, o coloca como um intelectual fundamental para a preservação do patrimônio cultural brasileiro. Seu anteprojeto é vanguardista em muitos aspectos. O documento já previa, por exemplo, a preservação de uma série de práticas que mais tarde viriam a ser definidas como patrimônio imaterial.

O modernista classificou, por exemplo, as *obras de arte patrimonial* em oito categorias: arte arqueológica; arte ameríndia; arte popular; arte histórica; arte erudita nacional; arte erudita estrangeira; arte aplicadas nacionais e arte aplicadas estrangeiras. Quando discorre sobre o que caracteriza as artes ameríndia e arqueológica, ele pontua, por exemplo, “vocábulos, cantos, lendas, magias, medicina, culinária ameríndia, etc.” (ANDRADE, 1980, p.57), pontos também ressaltados quando aborda a arte popular. Ou seja, Mário já se preocupava em destacar aspectos do patrimônio cultural que não se restringia às construções e objetos, incluí-lo como uma das dimensões a serem preservadas, significava um avanço ousado para o contexto.

Ainda demoraria meio século para que a preservação do patrimônio imaterial se tornasse constitucionalmente também um dever do Estado. Mas conquistas significativas puderam ser observadas durante esse período. Os questionamentos

levantados por Andrade ajudou também a alavancar as discussões que deram início, em 1947, a Campanha Nacional de Folclore, vinculada à Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Desse processo resultou, em 1958, a instalação da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, primeiro órgão permanente dedicado a esse campo, vinculado ao então Ministério da Educação e Cultura. Em 1976, a Campanha foi incorporada à Fundação Nacional de Artes (Funarte) como Instituto Nacional do Folclore que posteriormente transformou-se no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, hoje ligado ao IPHAN.

Estas iniciativas começaram a pautar discussões dentro do governo sobre a importância de se proteger expressões e práticas, à época, nomeadas de folclore e cultura popular, que construía valores e significados de maneira bem distinta da operada pelos bens materiais.

Nos anos de 1970, outro nome se destaca em relação à defesa do patrimônio imaterial: Aloísio Magalhães. À frente do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) e da Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), Magalhães promoveu a implementação de ações como:

[...] Debate sobre a questão da propriedade intelectual de processos culturais coletivos. [...] Inclusão das culturas locais no processo de educação básica. [...] Reconhecimento, como patrimônio, de bens da cultura indígena e afro-brasileira. [...] Documentação da memória oral das frentes de expansão territorial e dos povos indígenas ágrafos. (IPHAN; MINC, 2010, p.13).

Através de suas iniciativas, ele proporcionou a ampliação da proteção do Estado em relação à cultura popular, com destaque para os cultos afro-brasileiros. Seu trabalho foi fundamental para reforçar as discussões que proporcionaram a criação do famoso artigo 216 da Constituição Federal, principalmente porque suas “experiências tinham como pressuposto a ideia de que ‘a comunidade é a melhor guardiã de seu patrimônio’”<sup>28</sup>, ponto posteriormente ressaltado pela Carta Magna.

É nesse contexto que a discussão sobre o patrimônio imaterial foi tomando forma no país, o que possibilitou que pela primeira vez o termo ‘imaterial’ fosse utilizado na Constituição de 1988. O artigo 216 criado naquela constituinte estabelece

---

<sup>28</sup> (*Ibidem*).

que:

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; (grifo nosso).

E pontua em seu primeiro parágrafo que “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”, (grifo nosso).

Não só a inédita utilização do termo ‘imaterial’ coloca a Constituição de 1988 como um marco para se pensar a questão do patrimônio cultural do país. Ela tem um papel muito importante também ao reconhecer que o patrimônio faz referências aos vários grupos formadores da sociedade brasileira e que sua preservação deve estar em consonância com a comunidade, ou seja, a política patrimonial não deve ser estabelecida de maneira vertical, mas sim colaborativa.

Segundo Menezes (2012) esse novo enfoque dado pela Carta Magna configura-se como uma mudança paradigmática. O autor afirma que ao fazer isso, o governo reconhece que os valores culturais são estabelecidos pela sociedade e não pelo poder público. O Estado não deixa de ser responsável pela proteção do patrimônio cultural, mas suas ações devem ser pensadas e discutidas com a comunidade, esfera na qual os valores e significados patrimoniais são construídos.

Menezes afirma ainda que, até então, o ato do tombamento tinha o poder de instituir valor cultural, mas o artigo 216 ao dar esse poder também para as comunidades reconhece que os significados das práticas são construídos socialmente. “O patrimônio é antes de mais nada um fato social - essa afirmação, nos órgãos de preservação, nas

décadas de 1970 e 1980, provocava escândalos e alimentava mal-entendidos”<sup>29</sup>. Essa virada, ainda segundo o autor, faz com que se valorize também mais os *processos do que os produtos* e se perceba que as bases significativas e valores atribuídos os chamados bens patrimoniais não estão neles mesmos a priori, mas são estabelecidos e pactuados coletivamente.

Daí a importância de se trazer as comunidades para essas discussões, já que os órgãos governamentais só podem entender qual o significado dessas práticas, e conseqüentemente o que deve se tornar patrimônio, etnograficamente a partir das comunidades nas quais ele é construído. A Constituição de 1988, portanto, se mostra muito sensível às questões relativas à formação do patrimônio cultural brasileiro.

Mas, foi preciso tempo para que as deliberações estabelecidas nela tomassem corpo. Visando endossar os debates previstos na lei, em 1997, aconteceu em Fortaleza (CE) um seminário internacional no qual foram discutidas ações de proteção e preservação do patrimônio cultural imaterial. Já fazia quase uma década da criação do célebre artigo 216. O seminário, comemorativo, marcava os sessenta anos de funcionamento do IPHAN.

A atividade resultou em um documento denominado A Carta de Fortaleza, que, dentre outras deliberações, recomendava o aprofundamento das discussões sobre o conceito de patrimônio cultural imaterial, bem como, a recomendação da instituição do registro como o instrumento de preservação de bens de natureza imaterial.

O documento repercutiu no Ministério da Cultura e em março de 1998, foram formados uma Comissão e o Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial (GTPI), com o objetivo de elaborar uma proposta voltada para a regulamentação do patrimônio cultural imaterial. Os debates e discussões propostos pelo grupo e pela comissão resultaram no decreto 3.551 que instituiu o registro dos bens de natureza imaterial e a criação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, já no ano de 2000. O decreto trazia os chamados livros de registro, nos quais deveriam ser inscritos os bens de natureza imaterial.

I- Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

---

<sup>29</sup> (MENEZES, *op. cit.* p. 33-34).

- II- Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;
- III- Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;
- IV- Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

A criação do PNPI<sup>30</sup> e do registro significou um avanço muito importante principalmente para a inclusão de produções culturais de matrizes indígenas e afro-brasileiras na lista nacional de bens que deveriam ser salvaguardados. Sendo assim, deixar de reconhecer apenas as produções materiais como patrimônio, também implicou em uma abordagem mais inclusiva e sensível a respeito das contribuições dos mais diversos grupos na construção da identidade brasileira.

O PNPI caminhou e em 2002 foram registrados os primeiros bens de natureza imaterial do Brasil: o Ofício das Panelas de Goiabeiras, de Vitória (ES) e a Arte Gráfica dos Wajãpi, no Amapá. O programa foi regulamentado ano passado (2016), através da portaria nº 200, publicada no dia 16 de maio.

Ainda em âmbito nacional, outro fato importante aconteceu em 2004, com a criação do Departamento do Patrimônio Imaterial do IPHAN (DPI). O DPI deu continuidade “[...] ao trabalho que já vinha sendo realizado pelo antigo Departamento de Identificação e Documentação do IPHAN - DID. Com a incorporação do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular - CNFCP, vinculado até 2003 à Funarte, o DPI passa a coordenar, no âmbito da instituição, a política de salvaguarda dos bens culturais imateriais”<sup>31</sup>. Já em 2006, o Brasil assinou o decreto que ratificou a Convenção da UNESCO para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, convenção esta que foi aprovada durante a 32ª Sessão da Conferência Geral das Nações Unidas, em 2003.

---

<sup>30</sup> “O programa opera, basicamente, com recursos orçamentários do IPHAN, com recursos provenientes de parcerias e convênios estabelecidos com o Ministério da Cultura, por intermédio do Fundo Nacional de Cultura. O Fundo Nacional de Cultura (FNC) é o mecanismo da Lei Federal de Incentivo à Cultura, Lei nº 8.313/91, que possibilita ao MinC investir diretamente nos projetos culturais, mediante a celebração de convênios e outros instrumentos similares, como concessão de bolsas de estudo e o Programa de Intercâmbio Cultural”, (CAVALCANTI; FONSECA, 2008, p.23).

<sup>31</sup> (IPHAN; MINC, *op. cit.* 25).

### 2.1.1- A instituição do registro em âmbito internacional: o papel da UNESCO

No âmbito internacional, a Convenção de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial organizada pela UNESCO, em 2003, constituiu-se como um marco muito significativo para a valorização da diversidade cultural, com especial destaque para a cultura popular e expressões relacionadas às tradições orais.

Entendendo a salvaguarda como ações que buscam garantir a viabilidade do patrimônio cultural, tais como identificação, documentação, investigação, preservação, proteção, promoção, valorização, transmissão e revitalização, a Convenção que entrou em vigor a partir de 20 de abril de 2006, tem suas bases em discussões anteriores também promovidas pela UNESCO como a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, de 1989, e a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, publicada em 2002.

A Recomendação tem como marco importante o reconhecimento das comunidades para todos os processos que estão ligados à questão do patrimônio imaterial, por e para quem, segundo o documento, a cultura tradicional e popular devem ser salvaguardadas. Interessante também é notar como a definição de cultura popular e tradicional presente na Recomendação já lança as bases para a definição de patrimônio imaterial que foi adotada na Convenção de 2003.

De acordo com o documento cultura tradicional e popular é “[...] o conjunto de **criações que emanam de uma comunidade cultural** fundadas na tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos e que reconhecidamente **respondem à expectativa da comunidade enquanto expressão de sua identidade cultural e social**” (UNESCO, 1989, p. 2, grifo nosso). Enfoque significativo para o reconhecimento do protagonismo das comunidades no que diz respeito à valoração, fruição, significação e agência sobre o bem imaterial.

Já a mais recente Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural destaca a importância da pluralidade de identidades para a formação da cultura, ressaltando que ela “[...] constitui o patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das gerações presentes e futuras”, (UNESCO, 2002, p. 3). Então, o que se nota é que esses dois documentos promovem uma abordagem sobre a questão patrimonial, primeiro privilegiando a ação das comunidades produtoras e

detentoras desses bens, e depois reforçando a importância de garantir a diversidade cultural a partir da valorização das múltiplas identidades.

É com essa visão que a UNESCO fundamenta os debates da Convenção de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Estabelecendo que para salvaguardar o patrimônio cultural imaterial, cada Estado signatário deveria “[...] assegurar a participação mais ampla possível das comunidades, dos grupos e, quando cabível, dos indivíduos que criam, mantêm e transmitem esse patrimônio e associá-los ativamente à gestão do mesmo”, (UNESCO, 2003, p. 9). O documento também estabelece algumas medidas de proteção tais como:

- a) adotar uma política geral visando promover a função do patrimônio cultural imaterial na sociedade e integrar sua salvaguarda em programas de planejamento;
- b) designar ou criar um ou vários organismos competentes para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial presente em seu território;
- c) fomentar estudos científicos, técnicos e artísticos, bem como metodologias de pesquisa, para a salvaguarda eficaz do patrimônio cultural imaterial, e em particular do patrimônio cultural imaterial que se encontre em perigo;
- d) adotar as medidas de ordem jurídica, técnica, administrativa e financeira adequadas para:
  - i) favorecer a criação ou o fortalecimento de instituições de formação em gestão do patrimônio cultural imaterial, bem como a transmissão desse patrimônio nos foros e lugares destinados à sua manifestação e expressão;
  - ii) garantir o acesso ao patrimônio cultural imaterial, respeitando ao mesmo tempo os costumes que regem o acesso a determinados aspectos do referido patrimônio;
  - iii) criar instituições de documentação sobre o patrimônio cultural imaterial e facilitar o acesso a elas<sup>32</sup>.

Vale destacar também que, como afirma Regina Abreu, todo o movimento de valorização da diversidade cultural, e principalmente das expressões imateriais, que resultaram tanto na Recomendação quanto nos outros documentos e debates propostos pela UNESCO, foi produto “do posicionamento de movimentos sociais, organizações não governamentais, militantes e de representantes de países do chamado Bloco Sul, ou seja, dos países considerados emergentes ou ‘em vias de desenvolvimento’, incluindo a América do Sul, a África, países do Oriente”, (ABREU, R., 2014, p.17).

---

<sup>32</sup>(*Ibidem*, p.8).



A Convenção torna-se assim um instrumento transnacional de proteção com o objetivo de “trabalhar numa ação conjunta de sensibilização dos Estados nacionais e de fortalecimento do papel das comunidades nos assuntos de patrimonialização”<sup>33</sup>. O Brasil tornou-se signatário da Convenção em março de 2006.

## **2.2- O registro e o Inventário Nacional de Referências Culturais**

No Brasil, o registro tornou-se o instrumento legal voltado para a salvaguarda do patrimônio imaterial. De acordo com o decreto 3551/2000, que instituiu esse instrumento, a instauração do processo de patrimonialização pode ser feita apenas pelo ministro da Cultura; pelas instituições vinculadas ao ministério da Cultura; as secretarias municipais e do Distrito Federal; e, por fim, as sociedades ou associações civis. Inicialmente cogitou-se a possibilidade de qualquer pessoa poder fazer a solicitação, mas a ideia foi descartada levando-se em conta que a situação poderia inflacionar o IPHAN, inclusive com o requerimento de pedidos sem a devida pertinência.

Uma vez encaminhadas ao IPHAN, as propostas de registro são submetidas ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural. O órgão é o responsável pelo registro dos bens imateriais. Regido, necessariamente, pelo presidente da entidade, o Conselho é formado por nove representantes de instituições públicas e privadas e 13 representantes da sociedade civil, indicados pela presidência do Instituto e designados pelo ministério da Cultura.

A criação do registro como mecanismo de proteção do imaterial veio acompanhada da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). A noção de “referência cultural” tornou-se fundamental nas discussões sobre o patrimônio imaterial, já que ela trouxe a reflexão de que a patrimonialização deveria levar em consideração a dinâmica de atribuição de valor e significação construída pelas comunidades.

O INRC é um método de pesquisa que permite a identificação e documentação

---

<sup>33</sup> (*Ibidem*, p.20).

dos bens culturais, tanto materiais quanto imateriais, que nos anos de 1990 teve suas bases conceitual e metodológica aprimoradas (e em alguns pontos desenvolvidas) pelo antropólogo Antônio Augusto Arantes e se consolida como um instrumento fundamental para:

1. identificar e documentar bens culturais, de qualquer natureza, para atender à demanda pelo reconhecimento de bens representativos da diversidade e pluralidade culturais dos grupos formadores da sociedade; e 2. apreender os sentidos e significados atribuídos ao patrimônio cultural pelos moradores de sítios tombados, tratando-os como intérpretes legítimos da cultura local e como parceiros preferenciais de sua preservação, (CORSINO, 2000, p. 8).

Com o INRC, utilizado para a identificação de bens materiais e imateriais, visava-se compreender a cultura a partir de sua dimensão valorativa e referencial. Reconhecendo que o patrimônio imaterial é uma construção social e que seu valor simbólico é atribuído pelos sujeitos sociais e não estão presentes a priori nas práticas e/ou objetos, a noção de referência cultural reforçou ainda mais o papel das comunidades na proteção do patrimônio cultural.

Nessa perspectiva, a participação dos grupos na definição e implementação das ações de salvaguarda tornou-se imprescindível. O que deixou ainda mais claro que, como afirma Sant'Anna (2006, p. 9) “o princípio do trabalho de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial é compartilhar responsabilidades e informações” para “desenvolver em estreito contato com os grupos sociais, que produzem, reproduzem e transmitem esse patrimônio, os projetos de mapeamento, identificação, registro e fomento à valorização e à continuidade de bens culturais”, ou seja, a política patrimonial se produz “com” e não apenas “sobre” as comunidades detentoras desses saberes e modos de fazer. Por isso, falar em referências culturais é pensar em quais contextos e para quais sujeitos o bem patrimonial faz sentido, já que o valor atribuído a ele só pode ser percebido e caracterizado pelos grupos que os produzem.

O INRC torna-se fundamental para a delimitação e o entendimento do que deve ser preservado e a construção da política de salvaguarda. Ele acaba por reforçar também o vínculo criado entre Estado e comunidade no ato da instituição do registro. Como afirma Hermano Queiroz, atual diretor do Departamento do Patrimônio Imaterial do IPHAN:

[...] Registrar um bem cultural imaterial significa você não só declarar aquele bem como patrimônio, mas o compromisso que o Estado faz de, a partir daquele momento, estar junto, ao lado das comunidades e grupos para se buscar a sustentabilidade do bem, através de ações de salvaguarda, de apoio e fomento à sustentabilidade. Então, a partir do momento que a gente reconhece o bem cultural como imaterial, não se declara e se entrega um título pura e simplesmente e se tira fotografia e aí acaba o vínculo. A partir dali é que de fato nasce o vínculo, porque o Estado vai, acompanhando aquelas comunidades, estar construindo aquilo que a gente chama de medidas, ações e planos de salvaguarda para garantir a continuidade histórica do bem no tempo e no espaço. Então, é a partir daquele momento em que é celebrado esse pacto que existe entre comunidade e Estado é que o IPHAN vai junto com a comunidade ver quais são os pontos sensíveis daquela manifestação cultural, daquela celebração, daquele lugar considerado sagrado e a partir dali criar com as comunidades um plano de trabalho que são as ações de salvaguarda<sup>34</sup>.

Mas nem todos os lugares, saberes, celebrações e formas de expressão podem ser considerados patrimônio imaterial. De acordo com o decreto que instituiu o registro, dois critérios são levados em consideração para definir o que pode e o que não pode ganhar a titulação: continuidade histórica e relevância nacional. Segundo o decreto 3551/2000, “a inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira”.

Entendendo a dinâmica cultural e suas necessárias transformações, a ideia de autenticidade (e/ou originalidade) tão cara a questão do patrimônio material deu lugar a de continuidade histórica, “identificada por meio de estudos históricos e etnográficos que apontem as características essenciais da manifestação, sua manutenção através do tempo e a tradição à qual se vinculam” (SANT’ANNA, 2006, p. 19), ou seja, a ideia de originalidade é repensada e deixa de estar ancorada em critérios rígidos que ignorem as transformações proporcionadas pela temporalidade.

Assim, para que um bem seja considerado patrimônio imaterial, é necessário que ele tenha, no mínimo, 75 anos de existência (ou três gerações, já que o IPHAN considera que cada uma tem 25 anos). Já o critério de relevância nacional, como o

---

<sup>34</sup> QUEIROZ, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e. Direitos Culturais [out. 2016]. Entrevistador: Grupo de estudos e pesquisa em Direitos Culturais. Fortaleza: Universidade de Fortaleza, 2016. Entrevista concedida ao V Encontro Internacional de Direitos Culturais. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=gJx2zSYssHg>>. Acesso em: 23 de out. 2017.

próprio artigo já diz, tem relação com as contribuições do bem em questão para a “memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira”<sup>35</sup>.

Porém, sob muitos aspectos, esse critério pode ser questionado. Pois, não fica muito claro o que ele realmente quer destacar, além de suscitar perguntas como: O que pode considerado relevante ou irrelevante tomando como base a diversidade cultural do país? Como um Conselho Consultivo, ainda que muito qualificado, pode ter o poder de julgar o que é relevante e, ao fazer isso, dizer também o que é irrelevante? E qual a noção de nacional que norteia esse critério? Sabemos que historicamente “é do lugar da hegemonia cultural que se constróem representações de uma ‘identidade nacional’”, (LONDRES, 2000, p. 15) e no Brasil isso não é diferente.

O fato é que uma vez instaurado, como defendem alguns pesquisadores, o registro transforma-se em um instrumento jurídico de proteção que, apesar de não discorrer sobre direito de propriedade intelectual e nem produzir obrigações para os detentores do bem, prevê algumas obrigações para o Estado. Márcia Sant’Anna explicita que:

O registro institui o reconhecimento de que essas expressões vivas da cultura também integram o patrimônio cultural brasileiro e estabelece, para o Estado, o compromisso de salvuardá-las por meio de documentação, acompanhamento e **apoio às suas condições de existência**. É ainda, e principalmente, um instrumento de preservação adaptado à natureza dinâmica dessas manifestações [...]. (SANT’ANNA, 2005, p.7, grifo nosso).

De acordo com Hermano Queiroz a eficácia do registro também centra-se na possibilidade de reprimir a apropriação inadequada de terceiros em relação ao bem cultural:

Assim, a partir do momento em que há ameaça ou lesão efetiva a bens culturais imateriais, a proteção legal é necessária para garantia daqueles que tiveram o seu patrimônio cultural imaterial registrado e também para a nação brasileira como um todo. De que adiantaria a identificação, reconhecimento e valorização do patrimônio cultural imaterial por parte do Estado sem conferir a este bem reconhecido e valorizado a necessária e ambicionada proteção legal? Alegar a inexistência de lei ou eventual inaptidão do Decreto Presidencial para justificar a ausência de atuação estatal ante ameaças ou lesões a bens culturais imateriais registrados é fazer cair por terra toda uma luta pela

---

<sup>35</sup> Justificativa encontrada no decreto 3.551/2000.

redemocratização do País e pela conquista dos novos direitos culturais trazidos pela Constituinte de 1988. O direito à proteção ao patrimônio cultural, seja no seu horizonte material ou imaterial, tem sede constitucional e tem sua eficácia garantida a partir da utilização de medidas administrativas e judiciais já existentes<sup>36</sup>.

Queiroz defende, portanto, que o registro configura-se como um instrumento jurídico de proteção para as práticas relacionadas à cultura imaterial. Mas para que essa dimensão do registro seja apropriada pelas comunidades, primeiro elas precisam conhecer, minimamente, o vocabulário e regras basilares desse instrumento. E é justamente nesse ponto que um desafio se estabelece: como falar em produção da política patrimonial de forma conjunta, entre comunidades e Estado, como prevê a lei, se muitas vezes as pessoas que formam essas comunidades desconhecem as gramáticas utilizadas pelo Estado na produção dessa política? E como achar que essa política deixa de ser produzida de forma vertical, se o Estado ainda continua tendo o poder de estabelecer parâmetros que selecionam o que deve e o que não deve ser patrimonializado de acordo com seus interesses políticos, bem como, as categorias que tornam-se as bases para a política patrimonial?

As dificuldades geradas a partir da falta de entendimento dessas categorias e de como elas devem ser usadas, por exemplo, fez com que os vaqueiros não conseguissem solicitar, de forma autônoma, os pedidos de registros do ofício como patrimônio imaterial estadual e nacional. Sendo o primeiro pedido atendido, ainda que medidas de salvaguarda não tenham sido adotadas, e o segundo negado. Partiremos para uma análise desses dois processos, na tentativa de melhor compreender inicialmente quais são os critérios que impossibilitaram a inclusão desse bem na lista de patrimônio imaterial do país (caso do pedido feito em âmbito nacional) e posteriormente como as dificuldades de entendimento gramatical e jurídico criaram (e continuam criando) obstáculos na produção dessa política (âmbito estadual).

### **2.3- Ofício de vaqueiro: um patrimônio nacional?**

O primeiro pedido direcionado para o IPHAN que solicitava o registro do ofício

---

<sup>36</sup> (QUEIROZ, H., *op. cit.* p. 86).

de vaqueiro em âmbito nacional foi encaminhado no dia 28 de maio de 2012, pelo então titular do Conselho Nacional de Política Cultural do MinC, Washington Queiroz, mas como o requerimento não poderia ser enviado por pessoa física, o órgão solicitou que o mesmo fosse substituído e reenviado, dessa vez, por uma instância legítima para dar seguimento à proposta.

Sendo assim, no dia 07 de dezembro de 2012, a Associação de Vaqueiros de Chorrochó (BA) encabeçou nova solicitação, adequando o pedido às demandas legais. Juntos na 26ª Reunião da Câmara do Patrimônio Imaterial, na tarde (das 14 às 18h) do dia 04 de março de 2015, os integrantes do Conselho Consultivo<sup>37</sup> julgaram o pedido em questão.

Antes de se iniciar o debate sobre a pertinência da inclusão do ofício na lista de patrimônios imateriais brasileiros, o Conselho ouviu de Celia Maria Corsino, a leitura do parecer técnico produzido pela também conselheira Yeda Barbosa (que, por problemas familiares, não pode comparecer à reunião). Na nota, composta por 11 páginas, elaboradas a partir da documentação enviada para a solicitação do registro, Barbosa discorre sobre a caracterização, importância e transformações do ofício de vaqueiro, bem como, os motivos que levaram a solicitação do título de patrimônio imaterial.

Segundo as palavras da parecerista os documentos enviados possibilitavam o conhecimento dos elementos “propostos para a salvaguarda” que se constituíam “em saberes, modo de se fazer, técnicas de medicina, moral, ética, estéticos, em relação com a morte e sua vida, cantados, aboios, ritmos, mitos, cosmologia, símbolos, entre outros”, que foram “elencados e ilustrados na documentação que apresentada (sic) no pedido”.

O parecer continha ainda informações enviadas pelas Superintendências Estaduais do IPHAN de Pernambuco, Paraíba, Sergipe, Piauí, Maranhão, Ceará e do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular que destacavam a pertinência da patrimonialização do ofício para seus respectivos estados, ainda que cada uma delas pontuava aspectos distintos da prática. Toda a documentação reunida fez com que Yeda

---

<sup>37</sup> Nesse dia estavam presentes Luiz Phelipe Andrés, Maria Cecília Londres Fonseca, Ulpiano T. Bezerra de Menezes, Roque de Barros Laraia, Arno Wheling, Lucia Van Velthem, Célia Maria Corsino, Mônia Luciana Silvestrin, Ellen Krohn, Pedro Clerot, Sara Morais, Clair Junior e Tiago Perpetuo.

Barbosa recomendasse a continuidade do processo de instrução para que o reconhecimento da prática, enquanto patrimônio cultural imaterial brasileiro, fosse efetuado. Nas palavras de Barbosa (2015):

Em princípio os critérios de admissibilidade são cumpridos tanto pela **continuidade histórica** por três gerações quanto por manter a transmissão de modo geral, a documentação também aponta evidências sobre o critério de pertinência nesse bem, como importância, referência como uma importante referência cultural. Elementos que também devam ser objetivo de estudos aprofundados pela (ininteligível) nos dias de hoje, **sua relevância em âmbito nacional para a memória da entidade, formação da sociedade.** (grifo nosso).

Segundo a parecerista, a partir dos documentos analisados, os dois critérios exigidos por lei para o reconhecimento da prática enquanto patrimônio imaterial (continuidade histórica e relevância nacional) estavam sendo atendidos. Mas, devido principalmente a diversidade de enfoques dada sobre o tema pelas superintendências estaduais dos seis estados nordestinos já citados, Barbosa recomendava o aprofundamento dos estudos para que ficasse claro o que estaria sendo patrimonializado, caso o pedido em questão fosse aceito.

Porém, o pedido para o registro do ofício foi negado. A partir da transcrição<sup>38</sup> da reunião da câmara técnica que julgou a solicitação naquela tarde de quarta-feira, tentamos encontrar pistas para entender quais outras questões foram colocadas em discussão e como elas foram em sentido contrário ao que prevê a política patrimonial e ao que os próprios vaqueiros entendem como referências e valores importantes para sua prática.

### 2.3.1- Os entraves à patrimonialização

Na recomendação final<sup>39</sup> do Conselho Consultivo<sup>40</sup>, a alegação feita pelos conselheiros para a negação do registro parece estar fundamentalmente baseada em uma

<sup>38</sup> O documento foi encaminhado pelo Departamento de Patrimônio Imaterial do Iphan, atendendo à solicitação da pesquisadora.

<sup>39</sup> “O ofício do vaqueiro, tal como denominado no material contido no pedido do Registro, foi questionado pelos Conselheiros, pois é muito restritivo e deve ser reformulado, para que seja feita uma nova proposta de recorte. Nesta forma restritiva, o pedido não teve pertinência. Não se trata de questionar a importância do vaqueiro como elemento estruturante na construção do Brasil, sobretudo em relação ao

questão metodológica. Eles afirmaram que o material utilizado<sup>41</sup> como base para o pedido feito ao IPHAN era “muito restritivo” e deveria ser “reformulado” para que uma nova proposta fosse encaminhada. Afirmaram também que “a atuação do vaqueiro enquanto profissional atualmente” não dá conta “do legado do ofício enquanto sistema cultural, conjunto de saberes e de práticas historicamente associadas ao universo ao qual está vinculado de maneira mais ampla”, principalmente porque o vaqueiro contemporâneo já não desenvolve seu trabalho da maneira como ele era executado nos primórdios da profissão.

Em certa medida, a leitura da transcrição da reunião possibilitou a interpretação que esses dois argumentos foram adotados tendo como base duas dificuldades centrais dos conselheiros: primeiro perceber como o ofício se mantém no centro da produção simbólica e material dos vaqueiros e depois entender os novos arranjos e reconfigurações que o mesmo apresenta na contemporaneidade.

O que também deixou evidente certa essencialização da identidade vaqueira por parte dos conselheiros, já que por reiterada vezes o argumento utilizado para a não patrimonialização foi a impossibilidade de resgatar o que eles mesmo denominaram como “vaqueiro tradicional”.

---

povoamento do interior do país durante o período colonial. A atuação do vaqueiro enquanto profissional atualmente não dá conta do legado do ofício enquanto sistema cultural, conjunto de saberes e de práticas historicamente associadas ao universo ao qual está vinculado de maneira mais ampla. Os Conselheiros refletiram sobre a possibilidade de se redimensionar o objeto e um dos caminhos pode ser observar as marcas deixadas pelas práticas e representações deste ofício. Ficou decidido pensar o problema através de um novo olhar e aprofundar a ideia de outro recorte, para propor no segundo semestre de 2015”, trecho retirado da memória resumida da 26ª Reunião da Câmara do Patrimônio Imaterial, documento obtido via email em 26 de setembro de 2017.

<sup>40</sup> “O Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural tem funções definidas no Decreto nº 5.040, de 7 de abril de 2004, que estabelece no artigo 9º sua competência para “*examinar, apreciar e decidir sobre questões relacionadas ao tombamento, ao registro de bens culturais de natureza imaterial e à saída de bens culturais do país e opinar acerca de outras questões propostas pelo Presidente*”. O Decreto nº 3.551/2000 estabelece em seus artigos 3º, 4º, 5º e 7º que cabe também ao Conselho: a) manifestar-se quanto às propostas de registro apresentadas ao Iphan; b) estabelecer regulamentação interna quanto à instrução de processos de registro; c) deliberar sobre os bens a serem registrados; d) determinar quanto à abertura de novos livros de Registro; e) deliberar sobre a revalidação do título de Patrimônio Cultural do Brasil, conferido aos bens culturais registrados”. (IPHAN; MINC, 2010, p. 23).

<sup>41</sup> O material incluía, entre outros itens, documento do Conselho Nacional de Política Cultural que recomendava a inserção do ofício de vaqueiro como bem de natureza imaterial no livro de registro especial dos saberes, estudo para registro estadual do ofício realizado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultura da Bahia (IPAC) e informações das superintendências estaduais do IPHAN (dos estados do Nordeste) sobre a pertinência do ofício para seus territórios.



O que demonstra que há a construção de uma representação do que seria o vaqueiro e dentro, desse imaginário, existiriam saberes e objetos que não poderiam ser percebidos como pertencentes à prática, já que sua utilização estaria associada à perda de valor da mesma. Ou seja, há a cobrança por uma suposta autenticidade (originalidade) do ser vaqueiro. Dois trechos, retirados de pontos diferentes da conversa, evidenciam isso:

**Sr. Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes**– É, eu estou vendo assim, o universo do vaqueiro aí você vai pesquisar a culinária do vaqueiro, a indumentária do vaqueiro, os apetrechos do vaqueiro, os locais e tudo mais. Eu acho que o vaqueiro foi, teve um papel extraordinário na ocupação do território como um vetor de penetração, de ocupação, de presença, o homem de expansão das fronteiras e tudo, mas naquele período, mas hoje a coisa se tornou uma indústria poderosa, o papel do vaqueiro mesmo que tomava conta do gado no campo, ele está muito reduzido. Eles têm hoje grandes fazendas, eles pastoreiam gado com carro.

**Sra. Lúcia Hussak Van Velthem** – Devem monitorar com GPS.

**Interlocutor não identificado** – Com GPS.

**Sra. Lúcia Hussak Van Velthem**– Não é? Não tem?

**Sr. Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes (Sociedade Civil)** – Chipizinho.

**Interlocutor não identificado** – É, se era um negócio virou a indústria.

**Sr. Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes** – Ele não vai mais à cavalo (sic), ele vai de carro, de motocicleta.

**Interlocutor não identificado** – Com esse critério da salvaguarda me ocorreu exatamente isso, quer dizer, voltando àquela frase do Capistrano quando ele disse: “*De coro era a cama, de couro era o leito duro*”. Não sei o quê, como ele fala eu disse: caramba, hoje em dia o camarada compra a cama na Casas Bahia.

Já destacamos, na primeira parte desse trabalho, algumas das mudanças e reconfigurações do ofício, bem como os vaqueiros se posicionam sobre o assunto. Mas reforçaremos aqui, a partir das narrativas de alguns vaqueiros, como essa visão essencializada da prática, que podemos perceber nas falas dos conselheiros, é encarada por eles próprios como transformações inevitáveis e muitas vezes necessárias.

*Eu já tangi muito boi, já passei três dia andano, muntado a cavalo. A gente ia andano, durmia nor lugar, tresnoitava nor lugares, prendia o gado... Quando maecia o dia nós tovaca de novo. Se não dava pra chegá, tornava tresnoitá. A gente tinha que dá conta dos boi. Tinha que contá tudo direitinho, se passava um mato tornava contá. Faltô?*

*Volta pra trás para procurá. Antigamente tinha mais boiada, aqui passava boiada direto, muita boiada. A gente tudo mulecote passava, oxe... Tinha umas que vinha de Lamarão, passava quase oito dia andano. Lamarão é longe, viu? Era cavalo mermo que rodava, ia burro encangado com outro, pião vinha de pé... Cansei de vê quando era mulecote. Meu avó e meu pai ia buscá mermo lá de Fêra de Santana. Antigamente tinha muito capim, chovia muito. Hoje já não chove mai. Chouve mai num tem aquelas invernada que tinha, de atolá os cavalo nas estrada [...].*

*O trabalho melhorô um bucado, que as vez... Hoje tem máquina para furá maderá e pra ajudá na cerca, motosserra, pra dirrubá maderá, ficô mai leve. Antigamente era no machado, era bruto mermo. Meu pai tinha vez de papocá a mão toda, machadiano madeira pra fazê cerca. Às vez comprava um terreno bruto queria derrubá tudo, hoje não é nem pra derrubá mais, tem que deixá um pedaço para criá mato. (Vaqueiro Zuada)*

*De antes pegá um gado aqui pra levá pro sítio era dendo mato. Isso aqui, daqui pra baixo, ninguém via nada, era mato (diz apontando para uma área de aproximadamente 10km). Desci por aí, por essas baixa aí cortano, cansei de chegá com o gado aqui e saí cinco hora da tarde, dentro do mato. (O gado) Sumia e a gente tinha que dá conta, hoje não tá teno mair nada desse trabalho, diminuiu muito. Mudou muita coisa, o dismatamento mudô muito, o gado ficou mais civilizado, porque num tem muito mato pra eles tá dendo mato, né? Tudo isso melhorô agora. Hoje pra se tangê gado tá mair difíci, mai agora é acarretado. Tudo isso ficô mai fáci. Quem vai bulí um gado daqui para Coração de Maria, agora? Até de moto você vê tangeno. Eu num muto de moto não, num gosto dela não. Toda vida eu trabaiê muntado. De antes era tudo no lombo do animal. (Vaqueiro Dunga de Horácio).*

É preciso pontuar que nem sempre as mudanças são bem vistas pelos vaqueiros, que também reclamam de como essas transformações interferem em suas formas de sociabilidade. Mas o fato é que as reconfigurações, sejam as forçadas por fatores sociais, naturais ou econômicos, sejam as que foram introduzidas pela utilização da tecnologia, não podem ser apontadas unicamente como uma perda da identidade vaqueira, pois elas são evidências também de como a prática é uma atividade contemporânea que se coloca em diálogo com as complexidades do contexto social e econômico atual, atravessamentos experimentados por diversos grupos de saberes tidos como tradicionais.

Talvez a resposta mais intrigante a esse respeito nos foi dada por Seu Genivaldo Pereira Gomes. Com 45 anos, Seu Pereira do Leite (como é conhecido), é um homem

forte, de sorriso fácil, olhos brilhantes e mãos calejadas. Sempre bem humorado, fala tão rápido, que é necessário ter ouvidos atentos para entendê-lo. Filho e neto de vaqueiros, Seu Pereira, morador do povoado de Candeia Grossa, no distrito da Matinha, em Feira de Santana, às vezes, me falava das mudanças com um tom nostálgico. Mas quando, na tentativa de perceber melhor seus sentimentos, indagava: “Mas o senhor acha então que antigamente as coisas eram melhores?”, ele logo chamava a minha atenção, me fazendo lembrar que eu não poderia simplesmente polarizar a discussão. Sábio, me respondia: “As coisa muda. Tem coisa que melhora, outra não. Mas num tem como não mudá. É assim a evolução dos tempo”. Transformações que já eram previstas pelos “mais velhos”, como relata Seu Pereira:

*Os velho sempre prevê as coisa. Meu pai falava mais pra frente não vai tê mais isso, o cavalo vai sê de ferro. O povo de antigamente falava que no fim do mundo o cavalo vai sê de ferro... Como tá teno hoje, que é as moto né?! (risos), mas o mundo não acabou. Hoje cê vai em uma festa de vaquero é o que tem mais é moto. Dificilmente você vai em uma festa de cavalo e tem 100% de cavalo. O povo da antiguidade já falava com a gente, os avores da gente: “Ah, no fim do mundo vai existi isso e aquilo”, como se fosse uma precaução, né?*

Também adepto do “cavalo de ferro”, ele não abandonou (e nem pretende) a montaria. E reconhece que a dinâmica do seu trabalho é atravessada por diversos fatores como as relações estabelecidas ao longo do tempo entre vaqueiro e fazendeiro, por exemplo.

*[...] Antigamente, o fazendeiro já era uma pessoa da roça também, passava de pai pra filho. Hoje não, ele já é o empresário e o empresário só se importa hoje com a renda e com seus objetivo, não se importa com a cultura do vaquero mai. O empresário prifere colocá um cara que nunca tomou conta de um boi, para olhá o boi dele, do qui botá um cara que nasceu e criou naquele ramo pra pagá mais. Aí a tradição vai acabano nesse sentido, as coisa vão acabano com a evolução do tempo. Antigamente para cavá um tanque, era o povo colocava um banguê, pegava um na frente e outro atraí... Hoje não, hoje o cara bota a máquina, então isso aí é a evolução do tempo vai matando as cultura, mas porque as coisa tem que mudar mesmo[...] Vai matando umas coisa e vai ajudando em outra. Que assim, quando chegava uma pessoa pra cavá um tanque antigamente, juntava mei mundo de homi, picorete, cavadô, cavadera... Hoje não, hoje o cara bota a máquina. [...] Eu mesmo já tenho 10 ano que não trabaio como vaquero pros outro. Mas tiro um leite, mato um canero, trabaio pra mim... A cultura vai acabano e você vai perdeno o seu espaço no trabaio, vai surgino coisa mais boa para melhorá a vida do*

*trabaiadô também. Tem região hoje que você tange o boi é de moto, então o cavalo perdeu aquela valorização na fazenda, hoje você carrega tudo no tratô. Antigamente você carregava tudo no cofo, levava farinha pra Fêra (de Santana) no cavalo, né?! Eu ainda alcancei trabalhano assim. Eu tinha 10 burro pra levá fumo, a gente carregava farinha pro comércio, como se fosse uma frota de carreta que o cara tem hoje, né? Essas coisa foi mudano, hoje até o próprio cavalo quem carrega é o carro. Cê vai pruma festa de argolinha e carrega o cavalo no carro... A diferença vai tornano nessas coisa. Quando não tinha isso a gente tinha que i conversano né? (risos). Agora é só colocá o cavalo e pegá lá no final [...]. (Pereira do Leite)*

Assim, o mundo não acabou com o *cavalo de ferro*, nem, por certo, o trabalho do vaqueiro acabará. Pelo contrário, as facilidades que ele trouxe são de grande valia para os vaqueiros contemporâneos, já que agora eles precisam lidar com todos esses atravessamentos que imprimem velocidade ao seu mundo e complexificam as relações com as quais estavam acostumados. No campo econômico, os fazendeiros agora também são empresários, por exemplo, como destacou Seu Pereira. Já a utilização da tecnologia não apenas facilita a atividade laboral, mas interfere na sociabilidade, na construção dos laços de amizade tão fundamentais para a sustentação das comunidades em que vivem, já que a utilização de ferramentas mais tecnológicas causa uma mudança nas solidariedades sobre as quais o trabalho era construído, torna a atividade menos comunitária.

Porém, como negar as facilidades que ela traz para o desempenho do trabalho? São novas experiências que comportam riscos, mas que também abrem novas possibilidades de futuro. Mas é esse o processo que está sendo questionado quando, por exemplo, o Conselho Consultivo coloca como perda de identidade o fato da utilização do GPS ou da moto.

Também nota-se uma dificuldade de entender como o trabalho é um fator fundamental para a construção de significados, valores e saberes que integram a dimensão simbólica e cultural da vida dos vaqueiros. Não há como falar sobre valores culturais que são construídos fora das experiências desses sujeitos, principalmente à parte das relações e vivências laborais. Dessa maneira, não faz sentido falar em patrimonialização da cultura e não do ofício de vaqueiro, como podemos observar nos três diferentes trechos destacados abaixo:

**Interlocutor não identificado** – [...] Se fosse transformar em patrimônio a cultura do vaqueiro eu estaria 200% de acordo, quer dizer, à priori pela significação que teve e tem até certo ponto, ainda não com aquele peso relativo que teve na colônia ou até no século XIX, mas continua tendo. Agora, já o Ofício é que eu quando não consigo (sic), fica difícil, eu estou com dificuldade em entender isso, é a minha...

**Sr. Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes**– Como você (Ininteligível), eu sinto a cultura em torno ser muito mais relevante do que o problema específico do Ofício, não é? Ofício é muito pouco.

**Sr. Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes** – Pela contribuição, pela expansão territorial, pelo o que criou em matéria física e de representações e tudo isso ao longo do tempo, isso é inegável, o que eu estou questionando é a redução disso a um traço que é *apenas uma atividade profissional que se quer hoje tem uma vida dinâmica*. (grifo nosso)

Este último trecho deixa claro também que as mudanças do ofício, para os conselheiros, não são indícios da dinâmica do mesmo, mas sinais que a prática ficou presa no passado. Assim, sendo impossível “revitalizar o vaqueiro tradicional” e acreditando que a patrimonialização do ofício não faria jus a riqueza da cultura vaqueira, a opção foi pela não inclusão do ofício na lista de patrimônios imateriais brasileiros.

**Sra. Lúcia Hussak Van Velthem**– Vamos pensar na salvaguarda dos outros Ofícios não é? Quer dizer, do Ofício do Cimeiro (sic), do Ofício do Mestre de Capoeira, são atividades que tem uma vitalidade ou que estão sendo revitalizadas, não é verdade?

**Sra. Célia** – É, mas não dá para revitalizar o vaqueiro tradicional.

**Sra. Lúcia Hussak Van Velthem**– Pois é, do vaqueiro, essa que é a dura realidade, é essa, sinto muito, mas é.

**Sr. Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes** – Mas eu diria o seguinte, que o Ofício de Vaqueiro enquanto uma atividade profissional, está salvaguardado pela Legislação, se tem falhas como no caso da área previdenciária não é problema nosso. Então não é um problema da salvaguarda do Ofício que deve mobilizar a nossa atenção.

No caso do ofício de vaqueiro, a atividade profissional não pode ser vista de uma maneira desgarrada da produção das representações e valores associados a esse universo. Também não se pode ignorar que a produção do patrimônio está associada às condições materiais de existência desses sujeitos (ainda que obviamente essas dimensões não sejam mero reflexo uma da outra). Negar isso é criar uma separação

entre a produção simbólica e material, ignorar que essas são duas esferas dialógicas.

Desprezar a associação entre essas duas dimensões (material e simbólica), no caso do ofício de vaqueiro, é deixar de perceber como o contexto e a produção desse trabalho influenciou as construções simbólicas da prática. É negar indiretamente também que para que o registro cumpra seu papel de proteger o bem patrimonial, às vezes, é necessário que ações mais amplas sejam adotadas, como, no caso dos vaqueiros, as questões relativas à previdência social. Sabemos que medidas como essa não são de responsabilidade do IPHAN, mas como negar o título de patrimônio, por exemplo, alegando as transformações da prática e ignorar que essas mudanças também são causadas pela falta de garantias trabalhistas? Como deixar de perceber que ao garantir condições justas de trabalho, conseqüentemente, em algum grau, também se estará garantindo a perpetuação da cultura do vaqueiro?

Mais que a complexidade de se pensar as questões do patrimônio imaterial e suas fragilidades humanas, esses aspectos revelam a transversalidade da cultura, a maneira como ela se relaciona e interpela outras áreas, o que força um olhar multidisciplinar quando o assunto diz respeito às condições culturais. O que este caso torna evidente ainda é que o patrimônio cultural é também produto de uma escolha política. Nem tudo pode ser patrimônio e o que é escolhido para tal deve passar pelo crivo de determinados agentes, para ser objeto da política institucional. E esses agentes falam de um lugar que nem sempre dialoga com os contextos em que essas práticas são produzidas.

Apesar de todas as conquistas que já podem ser observadas e foram destacadas, estas também são questões que desafiam a política patrimonial, principalmente quando percebemos que por mais que a proposta dela seja focada em uma abordagem mais horizontalizada, algumas das decisões relacionadas a ela ainda são tomadas tendo como base pontos de vista que revelam um olhar distanciado que reafirma representações datadas, o que demonstra que uma escuta mais atenta e participativa pode sanar dificuldades que só estão postas porque comunidade e Estado ainda estão caminhando em diferentes direções e, em alguns casos, não criando condições que possibilitem e fortaleça cooperações entre esses dois polos.

## 2.4- Ofício de vaqueiro: patrimônio estadual

No mesmo ano em que Mário de Andrade fez sua primeira viagem etnográfica para o Norte do país (1927), na Bahia era criada a Inspetoria Estadual de Monumentos Nacionais anexa à Diretoria do Arquivo Público e Museu Nacional. O modelo que foi copiado por outros estados como Pernambuco. Anos depois (em 1967) o órgão se transformaria no Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC).

A Bahia, aliás, tem um papel significativo no processo de discussão e formatação de mecanismos de defesa e proteção do patrimônio cultural e artístico. Primeiro porque foi de autoria de um deputado baiano, José Wanderley de Araújo Pinho, já em 1930, o primeiro projeto de lei que visava proteger o patrimônio cultural nacional, classificado por ele em bens móveis e imóveis, e a criação de uma Inspetoria de Defesa do Patrimônio Histórico-Artístico Nacional que ficaria responsável por catalogar e estabelecer medidas de salvaguarda para esses bens junto a órgãos com objetivos semelhantes que deveriam ser criados em esfera estadual, para auxiliar nesse trabalho.

O projeto não chegou a ser apresentado no Congresso Nacional, porque o mesmo foi dissolvido pela Revolução de 30. Anos depois, no Seminário de Fortaleza, o antropólogo, também baiano, Ordep Serra (ex-diretor geral do IPAC, 1987-1989) apresentaria a proposta do “registro especial”, instrumento previsto no Projeto de Atualização da Legislação Baiana de Proteção ao Patrimônio Cultural (coordenado por Carlos A. Amorim e Márcia Sant’Anna) e utilizado pelo IPAC para salvaguarda dos bens de natureza imaterial. A experiência baiana, anterior a Constituição de 1988, serviu de base para a recomendação da criação do registro do patrimônio imaterial presente na Carta de Fortaleza.

Márcia Sant’Anna (2017) afirmou, em entrevista, que as discussões que culminaram na implementação do “registro especial” foram iniciadas durante o mandato do ex-governador baiano Waldir Pires (1987-1989). O ano era 1987 e o novo governo eleito representava uma mudança política importante na medida em que “estava-se naquele momento rompendo com o Carlismo<sup>42</sup> e com um conjunto de forças que

---

<sup>42</sup> Referência aos mandados do político Antônio Carlos Magalhães ou de políticos que tiveram o seu

apoiava a ditadura militar e, portanto, havia uma perspectiva de grande renovação dentro da estrutura do estado da Bahia”.

Foi durante o governo Pires, que o antropólogo Ordep Serra assumiu a diretoria do IPAC, período em que Márcia Sant’Anna atuou como assessora direta de Serra. Logo no início dos trabalhos, percebeu-se que a legislação até então existente no estado era basicamente calcada no decreto-lei federal nº 25, de 30 de novembro de 1937- voltada à organização da proteção do patrimônio artístico e histórico nacional- e apresentava um texto muito desatualizado em relação às discussões que estavam acontecendo naquele contexto histórico. “Nos pareceu naquele momento que seria importante empreender um processo de discussão em torno da atualização desses instrumentos legais”, destacou Sant’Anna.

Segundo a pesquisadora, nessa época já eram significativas as discussões sobre a necessidade da ampliação da noção de patrimônio e de adequar os instrumentos de proteção a fim de garantir a salvaguarda do mesmo, pois até então o tombamento era o principal mecanismo legal que visava preservar o patrimônio cultural. Foi nesse contexto que, no âmbito do IPAC, foi aberto o projeto que à época foi batizado de Projeto de Atualização da Legislação Baiana de Proteção ao Patrimônio Cultural, ou simplesmente Projeto Legislação, que visava fazer um levantamento sobre como as legislações “em todo o mundo” estavam tratando a questão do patrimônio cultural. Segundo Sant’Anna, o grupo responsável pelo levantamento “estava se dedicando a pesquisar o que havia de mais contemporâneo em relação às legislações de patrimônio e também acompanhando as discussões que culminaram com os artigos 215 e 216 da Constituição Federal”.

O grupo contou um conjunto de consultores do qual faziam parte nomes como: “a professora e antropóloga Maria Rosário Carvalho, o professor e especialista em patrimônio- da área de arquitetura e urbanismo- Paulo Ormino Azevedo, o advogado e jurista da área de patrimônio Luiz Viana Queiroz, o jurista e especialista do patrimônio Carlos Frederico Marés”, além do “então secretário de Cultura do município de Campinas que estava já praticando uma política na direção de uma noção de patrimônio



mais ampla, que era o antropólogo Antônio Augusto Arantes”.

Foi no bojo das discussões desse grupo de trabalho, “principalmente a partir das discussões com os antropólogos”, que foi surgindo a ideia de que lidar com a dimensão imaterial do patrimônio exigia pensar em outro instrumento de proteção que não fosse o tombamento.

[...] E justamente a partir dessa ideia foi se desenvolvendo aquilo que naquela época e nesse projeto se denominou de “registro especial”, ou seja, a ideia de que para esse patrimônio muito mais importante do que limitações do direito de propriedade- já que inclusive a questão da propriedade é de outra natureza nesse campo, no máximo ela pode ser vista como uma propriedade coletiva- caberia melhor o registro, o acompanhamento, a documentação, o entendimento, a produção de conhecimento, com relação a esses bens. E é aí que surge esse nome “registro especial, (SANT’ANNA, 2017).

Sabe-se que os trabalhos desenvolvidos pelo IPAC, como lembrou Sant’Anna, e apresentados no Seminário de Fortaleza, influenciaram a criação do registro. O que não se pode afirmar categoricamente é que essas mesmas discussões que estavam acontecendo na Bahia também foram responsáveis por influenciar a confecção dos artigos 215 e 216 da Constituição Federal. Mas a pesquisadora destaca que pessoas que acompanhavam os trabalhos sobre patrimônio cultural no âmbito baiano, mantinham contato com o conjunto de pessoas que acompanhava a comissão da assembleia constituinte que estava voltada para propor os artigos relacionados à cultura, tais como Paulo Ormino Azevedo e Antônio Augusto Arantes.

Para Sant’Anna (2017), nesse caso o que ocorreu “foi um processo contemporâneo, que aconteceu meio em paralelo e dentro de uma mesma discussão, que estava acontecendo aqui (na Bahia), mas que estava ocorrendo no Brasil também”.

O antropólogo e pesquisador dos vaqueiros baianos Washington Queiroz, também destaca que de 1983 a 1986, anos antes de Waldir Pires assumir o governo baiano, ainda na gestão do governador João Durval, tendo como secretário da Educação e Cultura Edvaldo Boaventura e diretor do IPAC o arquiteto Benito Sarno, já existiam trabalhos, no âmbito do IPAC, voltados à catalogação e entendimento de algumas produções culturais no estado da Bahia, que trouxeram à cena a necessidade de se

discutir a preservação de um patrimônio que não se cristalizava em monumentos e construções, à época chamado de bens intangíveis.

Segundo o estudioso, as pesquisas Bahia Raízes Indígenas - realizada em 1984 a partir de uma parceria do IPAC com o Museu de Arqueologia e Etnologia da Bahia, instituição ligada à Universidade Federal da Bahia - e Histórias de Vaqueiros: Vivências e Mitologia- que foi iniciada em 1985 e que contou com investimentos do IPAC, responsável por arcar com 11% dos custos das diárias da equipe técnica, e das prefeituras das cidades do interior nas quais as pesquisas foram realizadas - podem ser vistos como marcos que possibilitaram as primeiras discussões sobre o patrimônio imaterial baiano.

Para o antropólogo, essa foi a primeira experiência incluindo comunidade indígena dentro de um órgão voltado para a preservação do patrimônio baiano. Além disso, essas pesquisas também se estabeleceram como marcos importantes na medida em que configuraram-se como iniciativas que, de forma até então nunca observada, colocava na alçada do Estado o trabalho voltado para a documentação e registro de práticas das culturas indígena e sertaneja.

Foi ainda durante a gestão de Benito Sarno (1983-1986) que o IPAC passou por um processo de reconceituação de seu objeto de trabalho. Até então o órgão também tinha a função de oferecer serviços em áreas como saúde e educação para os moradores do Pelourinho e, por isso, era de sua responsabilidade a administração de equipamentos como uma creche e um posto de saúde.

Justamente durante esse período em que foram redefinidas as atribuições do IPAC foi criada a Subcoordenação de Estudos Históricos e Etnohistóricos, que passou a pertencer à Coordenação Geral que até então só realizava levantamentos socioeconômicos relacionados aos bens de natureza arquitetônica, ou seja, materiais. Esses foram alguns dos primeiros passos que possibilitaram discussões sobre o patrimônio imaterial baiano.

Mas a lei 8.895, que tipificou os mecanismos de proteção do patrimônio cultural, na Bahia, só foi publicada no dia 16 de dezembro de 2003 e regulamentada pelo decreto 10.039, de 03 de julho de 2006 (ambas ações do governo de Paulo Souto, do então Partido da Frente Liberal - PFL- atual Democratas - DEM) fortemente influenciada

pelos parâmetros da legislação federal que regulamenta esse setor. A legislação, portanto, é muito recente com pouco mais de uma década de existência.

A lei que determina que “o patrimônio cultural, para fins de preservação, é constituído pelos bens culturais cuja proteção seja de interesse público, pelo seu reconhecimento social no conjunto das tradições passadas e contemporâneas do Estado”, também estabelece que o Estado da Bahia deverá proteger “o patrimônio cultural existente em seu território, por meio dos seguintes institutos: I - Tombamento; II - Inventário para a Preservação; III - Espaço Preservado; **IV - Registro Especial do Patrimônio Imaterial**”, (grifo nosso).

Além disso, institui também a criação de livros de registro voltados ao patrimônio cultural material e imaterial, sendo eles: Livro do Tombamento dos Bens Imóveis, Livro do Tombamento dos Bens Móveis, Livro do Inventário para a Preservação dos Bens Imóveis e Conjuntos, Livro do Inventário para a Preservação dos Bens Móveis e Coleções, Livro dos Espaços Preservados, Livro do Registro Especial dos Saberes e Modos de Fazer, Livro do Registro Especial dos Eventos e Celebrações, Livro do Registro Especial das Expressões Lúdicas e Artísticas e Livro do Registro Especial dos Espaços destinados a Práticas Culturais Coletivas, os quatro últimos dedicados ao patrimônio imaterial.

Seguindo, de forma similar, os princípios previstos na política nacional, a legislação estabelece que o processo para inscrição de um bem cultural em um dos livros de registro só pode ser aberto pelo governador do Estado, secretário de Cultura, diretor geral do IPAC ou um membro do Conselho Estadual de Cultura, que deve atender a sua própria vontade ou, ainda, à solicitação de secretarias municipais ou entidades da sociedade civil.

Após a inscrição em um dos livros de registro, no caso do patrimônio imaterial, o IPAC, segundo as normas legislativas, deve promover a “ampla divulgação e promoção, sob a forma de publicações, exposições, vídeos, filmes, meios multimídia e outras formas de linguagem promocional pertinentes, das informações registradas”.

Os bens imateriais considerados oficialmente como parte da cultura baiana, através do registro especial, devem ser documentados a cada cinco anos, a fim de sempre se anexar novas informações ao processo. A legislação atual não fala em uma

metodologia específica para a construção do dossiê, documento que reúne informações sobre o bem a ser patrimonializado, e coleta de dados sobre as práticas, mas na adoção de *técnicas mais adequadas às suas características*.

Porém, a atual diretora da Gerência de Patrimônio Imaterial do IPAC, Nívea Santos (2017), afirmou em entrevista para o presente trabalho que a metodologia utilizada atualmente, apesar de não estar escrita formalmente em nenhum documento “[...] é a mesma metodologia que praticamente um estudo acadêmico necessita fazer, sendo que aqui como é para um dossiê, e não um estudo acadêmico, então não existe tanto o rigor que a academia exige”. Ainda de acordo com a gestora o trabalho consiste em um “levantamento da referência bibliográfica e de dados históricos através de jornais”. Destacando ainda que: “A gente vai a campo, às vezes. Não temos condição de ficar um tempo que seria o ideal, até por conta de outras demandas que temos que atender”.

Já em 2007, primeiro ano do mandato do governador Jaques Wagner<sup>43</sup>, há novos avanços na política patrimonial que valem ser destacados. Em seu plano de governo, Wagner adota medidas que visam uma maior atuação no interior, no campo da cultura, por parte do poder público estadual.

É também durante o governo Wagner que a grande maioria dos bens considerados atualmente patrimônio imaterial do estado foram registrados. São eles: Capoeira (2006), Cortejo Dois de Julho (2006), Festa de Santa Bárbara (2008), Carnaval de Maragogipe (2008), Desfile dos Afoxés (2010), Festa da Boa Morte (2010), Ofício de Vaqueiros (2011), Bembé do Mercado (2012), Ofício das Baianas de Acarajé (2012), Terreiro Asepó Erán Opé Olùwa – Viva Deus (2014), Terreiro Loba’Nekun (2014), Terreiro Aganju Didê – Ici Mimo (2014), Terreiro Raiz de Ayrá (2014), Terreiro Loba’Nekun Filha (2014), Terreiro Ogodô Dey (2014), Terreiro Ilê Axé Itayle – Casa da Mãe Filhinha (2014), Terreiro Humpame Ayono Huntoloji (2014), Terreiro Inzo Incossi Mukumbi Dendezeiro (2014) e o Terreiro Ilê Axé Ogunjá (2014).

Como detalha Mateus Torres (2016), em seu trabalho de conclusão do mestrado, na tentativa de cumprir a meta de descentralizar as políticas culturais, a

---

<sup>43</sup> Jaques Wagner foi eleito governador da Bahia em outubro de 2006, tendo cumprido o primeiro mandato de 2007 a 2010 e reeleito em 2010, para um segundo mandato de 2011 a 2014.

Superintendência de Desenvolvimento Territorial da Cultura (que integra da Secretaria de Cultura do Estado da Bahia) organizou, no primeiro ano de mandato de Wagner (2007), a II Conferência Estadual de Cultura, com o tema Cultura é o Quê? A Conferência reuniu 35.673 participantes de 381 cidades baianas, sendo que o estado é formado por 417 municípios.

A partir das informações coletadas no evento, a Bahia passou a ser dividida em 27 Territórios de Identidade – que podem ser compreendidos como agrupamentos de municípios considerando o compartilhamento de semelhanças e aspectos não apenas geográficos, mas simbólicos e culturais- também ficou definido que cinco desses territórios seriam trabalhados prioritariamente: Chapada Diamantina, Sertão Produtivo, Portal do Sertão, Recôncavo e Região Metropolitana de Salvador, somando um total de 90 cidades.

Nota-se, nesse sentido, um esforço de valorização de práticas culturais mais relacionadas com o interior do estado, principalmente as voltadas para a área da cultura popular, apelo de 76% dos presentes na Conferência. Nesse sentido, foi para atendê-los que criou-se, em maio de 2011, por exemplo, o Centro de Culturas Populares e Identitárias (CCPI), com o objetivo de ser o setor da secretaria de Cultura voltado a executar, proteger e promover a criação de políticas de valorização e fortalecimento das manifestações populares de matrizes africanas, indígenas, ciganas, além das manifestações culturais sertanejas e LGBTs.

É nesse contexto que em 03 de maio de 2010, o antropólogo, já citado, Washington Queiroz, então titular do Conselho Estadual de Cultura da Bahia, solicitou a inclusão do ofício de vaqueiro no Livro do Registro Especial dos Saberes e Modos de Fazer.

O pedido teve parecer favorável emitido pela antiga Gerência de Pesquisa e Legislação Patrimonial (GPEL), atual Gerência de Patrimônio Imaterial (GEIMA), e em 09 de agosto de 2011, através do decreto 13.150, o trabalho dos vaqueiros foi transformado em patrimônio imaterial baiano, tornando-se o primeiro ofício a ganhar o título no estado.

Mas, não só. Era a primeira patrimonialização de uma prática que tem sua área de atuação mais expressiva em um território que não era nem a capital, nem o

Recôncavo baiano. O que para Washington Queiroz significava o reconhecimento do que ele define como Bahia com “H”, para fazer uma oposição e trocadilho, como a baía, já que até então eram as manifestações da área litorânea, e suas proximidades, que recebiam assistência dos órgãos de proteção do patrimônio cultural estadual.

De maneira que o reconhecimento do ofício coloca em jogo também uma disputa por imaginários do que é a Bahia e a representação de sua identidade cultural, que tende a ser construída de forma a invisibilizar as manifestações sertanejas. A patrimonialização do ofício torna evidente a diversidade e as diferentes manifestações que podem ser observadas no estado.

O reconhecimento possibilitou a publicação de um dossiê<sup>44</sup>, que reuniu além de histórias e as contribuições do ofício para a formação do território baiano e nordestino, informações sobre a metodologia adotada para a construção da publicação e algumas recomendações para o plano de salvaguarda. Essa publicação é um dos resultados do processo de registro e integra a coleção Cadernos do IPAC, criada durante o período em que Mateus Torres ocupou a Gerência de Patrimônio Imaterial do órgão.

Torres, em entrevista, contou que chegou ao órgão em 2007 (ficando até 2011) e a Gerência de Patrimônio Imaterial que dirigiu, de 2008 a 2011, foi criada por sugestão sua e apoiada pelo então diretor do IPAC Frederico Mendonça. Torres (2017) relembra que sugeriu a Mendonça a criação de “[...] uma diretoria exclusiva para legislação de patrimônio com duas gerências, uma voltada para patrimônio material e uma para patrimônio imaterial”. A sugestão foi acatada e foi criada ainda a Coordenação de Articulação e Difusão, que tinha como objetivo promover a divulgação das ações do IPAC para a sociedade.

Quando foi dado o pontapé inicial para o pedido de registro do ofício de vaqueiros, em 2010, havia apenas cerca de quatro anos da publicação do decreto-lei que regulamentou a legislação do patrimônio cultural baiano e pouco mais de dois anos do início da estruturação do setor voltado ao patrimônio imaterial no IPAC. De acordo com Torres (2017) até 2007 a precariedade era tanta que faltavam itens básicos para o desenvolvimento do trabalho, como computadores e máquinas fotográficas para o setor

---

<sup>44</sup> Ver dossiê completo em: [http://agentesculturais.com.br/wpcontent/uploads/2017/03/livro\\_of%C3%ADcio\\_de\\_vaqueiros.pdf](http://agentesculturais.com.br/wpcontent/uploads/2017/03/livro_of%C3%ADcio_de_vaqueiros.pdf).

de fotografia.

A falta de recursos técnicos era agravada pela inexistência de uma sistemática de trabalho que possibilitasse o desenvolvimento de estudos e pesquisas sobre o patrimônio imaterial baiano. “[...] A capoeira e o Dois de Julho estavam tombados e não registrados”, lembrou, destacando o quão grave era a situação. A condição, portanto, nos primeiros anos de implementação da política do imaterial na Bahia era de muita precariedade.

No caso do ofício de vaqueiro, segundo consta no dossiê, as pesquisas foram desenvolvidas por Mateus Torres (atuando na coordenação geral), Cleber Reis, Ednalva Queiroz, Lygia Maria Alcântara Wanderley, Nívea Alves dos Santos (atual diretora da Gerência de Patrimônio Imaterial do IPAC), Sônia Maria de Couto Jonas e pelo antropólogo Washington Queiroz. Ainda de acordo com o documento, publicado após a titulação, a coleta de informações foi realizada no período de maio a outubro de 2010, mas a publicação traz também uma série de entrevistas e conteúdos provenientes da pesquisa Histórias de Vaqueiros – Vivências e Mitologia desenvolvida por Washington Queiroz a partir da década de 1980, como já destacado, que possibilitou a publicação de dois volumes do livro homônimo nos anos de 1987 e 1988.

Dentre os procedimentos realizados para a produção das pesquisas, como descrito no dossiê, destacam-se a coleta documental de fotografias e publicações, levantamento bibliográfico e entrevistas para registro de histórias de vivências, além de observação participante. A partir desses procedimentos:

[...] os pesquisadores valeram-se de um referencial histórico, simbólico e documental, através de entrevistas realizadas com vaqueiros de diversos municípios do estado, levantadas a partir do referencial bibliográfico, além da interlocução dos sujeitos envolvidos e pesquisadores sobre o tema, detalhando ambientes e fatos, para obtenção de dados que justificam a importância do registro e salvaguarda do Ofício de Vaqueiro, (QUEIROZ, E., 2013, p.17).

Essa pesquisa traz também recomendações que deveriam contar no plano de salvaguarda do ofício. São 10 medidas, as quais, segundo os pesquisadores, eram basilares para que o bem em questão tivesse sua continuidade garantida e caminhasse para sua autossustentabilidade.

- Elaboração de uma publicação baseada neste dossiê de Registro

Especial;

- Produção de um vídeo-documentário acerca do tema, veiculação deste produto na rede de TV pública e distribuição do material em escolas, universidades e outras instituições que, de alguma forma, possam contribuir ou mesmo beneficiar-se dessas informações para seu próprio desenvolvimento;
- Incentivo a novas publicações e produtos audiovisuais;
- Atualizações das pesquisas e, com isso, alimentação do próprio dossiê desse registro;
- Divulgação das manifestações inerentes ao ofício;
- Promoção de oficinas de tradições orais e variantes míticas, oficinas para transmissão de conhecimento dos processos curativos utilizados pelos vaqueiros e oficinas de vivências e relações com o gado e com o meio-ambiente;
- Promoção de seminário acerca do tema;
- Promoção de exposições temáticas;
- Criação de um Centro de Referência do Sertão do Estado da Bahia, que aborde, especialmente, os aspectos da cultura vaqueira e suas tipologias;
- Elaboração de editais específicos, mais voltados para esta tipologia de manifestação cultural. (TORRES, 2013, p.51-52).

Estas, portanto, foram as recomendações para o plano de salvaguarda que serviriam para auxiliar na definição e organização de um conjunto de ações voltadas para a melhoria das condições de produção, reprodução e transmissão do ofício que estava sendo registrado. Porém, apesar da metodologia e cronograma citados e descritos no dossiê, Washington Queiroz e Mateus Torres, em entrevista, negaram que o IPAC realizou algum campo mais focado para a produção da publicação ou para a construção do parecer técnico que embasou o pedido do registro. Sendo assim, segundo Torres e Queiroz, todos os processos metodológicos e em relação ao cronograma que constam no dossiê são falaciosos.

Eles afirmam que toda a documentação que subsidiou a solicitação do título de patrimônio foi feita a partir de informações coletadas durante a pesquisa Histórias de Vaqueiros – Vivências e Mitologia produzida, a partir de 1985, com apoio do IPAC e da Fundação Banco do Brasil, que não tinha como objetivo principal a patrimonialização e que resultou em quatro edições do livro Histórias de Vaqueiros – Vivências e Mitologia, sendo que a maioria dos textos foi retirada das terceira e quarta edições, financiadas pela Fundação Banco do Brasil e ainda não publicadas. O que torna evidente que os vaqueiros não participaram de forma colaborativa da construção dos documentos que



deveriam auxiliar as instituições estaduais a conhecer as referências culturais do ofício. A própria forma que eles foram produzidos é muito questionável.

Ainda de acordo com o antropólogo, que atualmente é lotado no Centro de Culturas Populares e Identitárias, setor Sertão, desde a patrimonialização nenhuma medida foi adotada visando o fortalecimento e desenvolvimento de manifestações relacionadas com o ofício de vaqueiro. Até o momento foram realizadas apenas duas exposições fotográficas e a publicação do dossiê. Durante a entrevista, Torres (2017) afirmou também que: “Nos editais setoriais, quando chega algum projeto feito pelas entidades ou grupos que têm práticas reconhecidas como patrimônio, eles são olhados de outra forma”, já que essas “[...] ações podem ter ligação com um bem considerado patrimônio da Bahia”.

Queiroz (2017) revelou ainda que as recomendações para o plano de salvaguarda foram elaboradas pelos próprios funcionários do IPAC, sem contar com qualquer participação dos vaqueiros. E apontou também obstáculos que poderiam se colocar como dificultadores, caso esse processo fosse realizado de forma séria:

A criação de gado se dá em um ambiente extremamente abrangente em termo de área, de território. E a atividade do vaqueiro é por si só uma atividade muito isolada, solitária e isso acontece desde o início do processo de criação extensiva (de gado). Também por isso do ponto de vista organizativo é quase impossível conversar com uma organização que represente os vaqueiros. Aqui e acolá tem uma. Dos 180 municípios que identificamos que tem alguma coisa relativa ao vaqueiro, a gente encontrou poucas associações que existem para além do nome.

Assim, sendo as pesquisas muito anteriores ao pedido de registro e as recomendações para o plano de salvaguarda criadas a despeito da participação dos vaqueiros, o que causou quase que o total desconhecimento em relação ao título de patrimônio imaterial, a patrimonialização, nesse caso, apresenta obstáculos muito grandes quando se pensa na construção colaborativa dessa política pública de proteção desse bem cultural.

Dificuldades que, a partir da oficialização do registro e da necessidade de se cumprir o que é estabelecido legalmente, são reforçadas pelo fato do mesmo exigir o

domínio de termos e categorias que não dialogam com os vaqueiros, pela falta de entendimento das limitações e possibilidades do registro enquanto mecanismo de proteção do bem cultural e pela descrença que os vaqueiros têm na capacidade do Estado resolver problemáticas sociais, obstáculos que também estão aparecendo em pesquisas avaliativas do campo patrimonial em âmbito nacional, como ressaltam as pesquisadoras Leticia Costa Rodrigues Vianna e Morena Roberto Levy Salama no artigo *Avaliação dos planos e ações de salvaguarda de bens culturais registrados como patrimônio imaterial brasileiro*<sup>45</sup>.

Quando questionado sobre as incoerências da patrimonialização do ofício de vaqueiro, Mateus Torres (2017) afirmou que esse foi um processo diferente porque havia interesse na urgência da aprovação da titulação, ainda em 2010, antes que ele deixasse o IPAC e que o Conselho de Cultura encerrasse suas atividades naquele ano. Ele ressalta que esse foi “um caso emergencial” e admite que o processo foi feito “sem nenhum estudo” realizado visando a patrimonialização:

Como havia vários processos de registro que a gente fez e depois consertou, haja vista Santa Bárbara, Capoeira e Dois de Julho, eu pensei que a gente poderia fazer uma coisa para proteger. A primeira ação de preservação de qualquer forma é o reconhecimento, por parte das políticas públicas. Eu digo: “A gente faz o reconhecimento do jeito que der, registra-se isso e mais adiante se faz um plano de salvaguarda, se constituiu um comitê gestor e depois se conserte”. [...] Eu preferi tocar dessa maneira que está longe de ser a ideal. Eu não pude sequer viajar para poder fazer visitas técnicas, nem enviar pessoas. Mas Washington (Queiroz) era funcionário do IPAC, já tinha feito esse trabalho desde a década de 80, eu vi que eu estava de certa forma protegido nesse âmbito (dos pesquisadores).

Washington Queiroz (2017) também defende que não havia interesse do IPAC em patrimonializar o ofício de vaqueiro, que essa falta de vontade política interferiu na maneira como o bem foi patrimonializado e que as condições em que os documentos do mesmo foram produzidos, não condiz com a maneira que outras práticas foram reconhecidas. Seria leviano sustentar essa afirmação sem uma análise comparativa de outros processos de patrimonialização a fim de identificar a maneira que foram

---

<sup>45</sup> Para informações mais aprofundadas consultar: VIANNA, Leticia Costa Rodrigues; SALAMA, Morena Roberto Levy. *Avaliação dos planos e ações de salvaguarda de bens culturais registrados como patrimônio imaterial brasileiro*. In: CALABRE, Lia (org). *Políticas Culturais: pesquisa e formação*. São Paulo: Itaú Cultural, 2012.

implementados.

Mas temos consciência também que no campo patrimonial se constroem representações de identidade e esse processo de construção necessita ser reforçado o tempo todo, através inclusive do silenciamento dos conflitos, para que o que é eleito como patrimônio seja selecionado, compartilhado e entendido com símbolo de uma coletividade. Assim, a maneira como determinado bem é patrimonializado e o destaque que ele ganha ou não, diz muito sobre os interesses e o lugar político de quem tem o poder de decidir sobre o que é e o que não pode ser considerado patrimônio cultural, bem como, o que deve ser visto como símbolo e valores de cada território, interesses que são antes de tudo fruto de uma vontade política.

E se aceitarmos que o patrimônio também é uma narrativa contada por sujeitos e comunidades, que destaca determinadas histórias e crenças, fica mais claro perceber que ao registrar um bem imaterial se coloca em evidência determinados sujeitos e suas cosmologias, mas, sabemos bem, que nem todas as histórias nos são contadas e alguns esquecimentos são estrategicamente produzidos. Em última análise, as pessoas que ocupam posições estratégicas dentro do poder público, com base em suas intenções e/ou visões políticas, são as responsáveis por definirem quais símbolos devem ser destacados e, portanto, instituir valor sobre as práticas. E apesar da noção de patrimônio imaterial e sua construção teórica defender justamente o contrário, ainda há muito o que ser repensado como o caso do ofício de vaqueiro deixa evidente.

Também é necessário reforçar que apesar de no caso do ofício de vaqueiro o processo de registro ter sido feito de forma bastante precária, de maneira geral a política do patrimônio imaterial na Bahia apresenta vários problemas. Até, o momento, por exemplo, dos nove bens que já deveriam ter passado pelo processo de revalidação, apenas um (Festa de Santa Bárbara) foi finalizado. Um está em andamento (Festa da Boa Morte) e um deve ser iniciado ainda nesse ano, (Carnaval de Maragogipe). Não há previsão para a revalidação do ofício de vaqueiro, ainda que esse processo deveria ter sido iniciado em 2016. E de todos os bens patrimonializados, o Bembé do Mercado é o único que teve um conselho gestor implementado e regimento aprovado para que o plano de salvaguarda seja finalmente produzido.

Para que o registro cumpra sua função de salvaguarda do bem patrimonializado,

é necessário que esse instrumento esteja articulado com uma política. Não que o reconhecimento concedido pela titulação não seja importante, ele é, mas sozinho ele não pode garantir a proteção de nenhum bem. Mas para que ele seja capaz de promover o desenvolvimento e fortalecimento das práticas é necessário que as comunidades conheçam seus métodos e conceitos.

Depois de todos os pontos questionáveis do processo de implementação do ofício de vaqueiro, uma vez que a titulação foi oficializada, vale pensar sobre quais os obstáculos que surgem a partir de agora e eles não são menos difíceis.

#### 2.4.1- Política cultural imaterial enquanto prática discursiva de poder

Historicamente o conceito de patrimônio esteve muito associado à ideia de herança e de legado e, talvez por isso, hoje quando falamos de patrimônio cultural, o relacionamos ao desejo de preservá-lo e protegê-lo, como uma herança ou bem comum partilhado socialmente. De acordo com o antropólogo José Reginaldo Santos Gonçalves (2009), o patrimônio constitui-se como categoria de pensamento nos fins do século XVIII<sup>46</sup>, juntamente com a formação dos Estados nacionais.

Nesse trabalho, partimos do ponto de que apesar de o patrimônio ser um conceito moderno, o entendimento dessa categoria, não é partilhado ou acessado por todos na contemporaneidade. O termo não é habitualmente usado pelos vaqueiros, por exemplo, para classificar o seu trabalho. Primeiro porque esta não é uma categoria

---

<sup>46</sup> Segundo Regina Abreu (2007, p.267): “Na França, o significado da noção de Patrimônio se estende pela primeira vez para as obras de arte e para os edifícios e monumentos públicos no período imediatamente posterior à Revolução Francesa, quando a população, tomada pelo sentimento revolucionário, destruiu os vestígios do Antigo Regime. A população, ensandecida, chegava a propor a destruição de bibliotecas públicas. Foi neste momento que alguns intelectuais começaram a chamar a atenção para a perda significativa que se processava. A noção de Patrimônio afirma-se em oposição à noção de Vandalismo. Desencadeia-se uma mobilização salvacionista de obras consideradas imprescindíveis para a nação. A ideia de Patrimônio Nacional delinea-se. Visando conter o fanatismo provocado pelos ânimos revolucionários, são promulgados alguns decretos em defesa do Patrimônio público. No ano de 1794, surge a figura do crime contra o patrimônio, quando alguns intelectuais chamaram a atenção para o fato de que a destruição dos monumentos artísticos era também um crime contra o povo. Este é o ponto de partida para uma política do patrimônio na França, cujos objetivos consistiriam em inventariar, ou seja, em identificar, reconhecer e inscrever, no contexto da propriedade nacional, as obras consideradas imprescindíveis para a nação”.

nativa e depois porque por não terem participado diretamente do processo de patrimonialização, a titulação continua desconhecida para maioria deles.

Esta foi uma constatação importante na medida em que me colocou, já nos primeiros contatos com o campo, diante de uma perspectiva crítica sobre o patrimônio cultural imaterial e o modo como a construção deste pode deixar indiferentes os atores sociais em nome dos quais ele foi criado. No caso do ofício de vaqueiro, além de desconhecer a titulação, a pouca relevância dada ao processo de patrimonialização parece se justificar porque o trabalho se apresenta como uma prática tão naturalizada que o que para o Estado é patrimônio, para esses atores sociais, enredados no território, trata-se apenas de suas práticas cotidianas.

Muito antes de se constituir enquanto patrimônio para o Estado, o trabalho, e a dimensão cultural associada a ele, surge como prática de vida nessas comunidades e, por isso, os símbolos e significados culturais relacionados a ele são mediadores importantes da experiência social desses agentes e ainda que as urgências do dia a dia ganhem relevo com mais frequência nos debates cotidianos, só retirada de seu amplo contexto a questão cultural é secundária para eles.

A noção de patrimônio cultural só parece ficar mais clara, para os vaqueiros, quando o trabalho deixa de ser uma prática de sobrevivência e passa a ser produzido (ou revisitado) sem o peso da obrigação, como no caso das festas, como abordaremos no terceiro capítulo deste trabalho. Os vaqueiros se referem às festas que celebram o ofício como um fazer cultural que deve ser preservado e, por isso, utilizam o termo cultura constantemente para defini-las: “*A cavalgada é uma cultura*”, dizem, quando abordam a necessidade de continuar realizando a expressão nas comunidades. Utilizam, portanto, uma noção de cultura fortemente associada aos momentos de diversão. Cultural é justamente aquilo que se destaca do laboral. Por isso, a festa é cultura, mas os mitos, saberes e tradições aplicados na lida diária não são.

Mesmo que suas visões de patrimônio cultural passem frequentemente por uma descrição que envolve o fazer do trabalho, indicando que o patrimônio está ancorado nas experiências diárias, é justamente no momento em que o patrimônio se torna mais

objetificado que os vaqueiros conseguem vislumbrar seus fazeres como sendo culturais.

É interessante perceber aqui também como as descrições do que é o patrimônio passa pelas vivências experimentadas pelos vaqueiros na cotidianidade. O trabalho confere ao vaqueiro um modo de habitar o mundo ao mesmo tempo em que é também uma experiência corporal, sensorial e laboral: *A cultura do vaquero é ser vaquero*<sup>47</sup>.

Dessa forma, o patrimônio não é necessariamente algo que se ensina a fazer didaticamente, ele é uma questão de ser, um modo de vida que envolve os sujeitos já nos primeiros anos de sua existência e media suas vivências. Saberes e práticas que produzem uma experiência que se corporifica nos próprios sujeitos.

Também por isso, as tradições vaqueiras estão em um contínuo processo de ressignificação, ainda que as raízes de sua prática remontem a uma memória com uma historicidade importante. Assim, o trabalho que durante muito tempo se aprendeu (e se manteve) no âmbito familiar, atualmente é aprendido de outras formas, partilhado através de outras solidariedades e influenciado por transformações sociais e econômicas, como o maior acesso à educação institucional, por exemplo.

Dessa forma, na contemporaneidade, o ofício, enquanto patrimônio, articula esferas ambíguas, fazendo referência ao passado, mas um passado que ganha eco no presente e torna-se uma promessa de futuro, colocando em jogo a subjetividade com o coletivo, a encenação com a vivência, deixando evidente sua função mediadora. Tanto a dimensão vivida, quanto a performatizada, as referências históricas e as inovações, as experiências individual e coletiva tornam-se fundamentais para a fruição da prática.

Mas a categoria patrimônio imaterial não é uma categoria nativa, assim como termos como registro, ofício, política patrimonial, inventário também não são. São termos que não dialogam com as experiências de vida desses sujeitos, mas que estruturam os discursos das instituições voltadas para o patrimônio imaterial. Por vezes, eles podem também até fazer parte do vocabulário dos vaqueiros, mas com significados muito distintos dos que eles têm no campo do patrimônio.

---

<sup>47</sup> Frase mencionada por Seu Adelmário Aboiador.

No caso do ofício de vaqueiro, o não domínio do vocabulário técnico já se coloca como um dos primeiros e maiores obstáculos para a produção da política patrimonial conjuntamente com o Estado, situação que é agravada pela forma como o registro se estabeleceu. O desconhecimento das categorias operacionalizadas pela lei impede que esses sujeitos produzam cooperativamente os dossiês que abordam o universo de suas práticas e o plano de salvaguarda.

De maneira que o mesmo Estado que criou uma política que tem como premissa básica ser participativa, também exige o entendimento de uma série de procedimentos burocráticos e o domínio de códigos que estão muito distantes das realidades dos sujeitos. E ainda que ele reconheça a prática como patrimônio imaterial da Bahia, ele pouco oferece possibilidades de diálogo que faça essa política realmente inclusiva.

Dessa forma, a prerrogativa primeira da política patrimonial que é a colaboração entre Estado e comunidade, já esbarra em um problema semântico, que, em certa medida, impossibilita que esses sujeitos sejam os protagonistas do processo de patrimonialização, ou seja, eles vão sempre necessitar de mediadores (instituições, antropólogos, sociólogos, pesquisadores, agentes de secretarias de cultura) que acabam por serem os responsáveis por fazer essa aproximação, o que não só pode dificultar o processo de construção dessa política, mas também mantém o Estado ainda no centro desse processo (ainda que todo o histórico da política patrimonial imaterial brasileira seja marcado por um esforço de descentralização) com o poder inclusive de nomear essas práticas de acordo com sua própria gramática e decidir o que deve e o que não deve figurar como patrimônio.

Ainda que, em âmbito nacional, conceitos como o de referências culturais e a aplicação de metodologias como a do INRC demonstrem o esforço do Poder Público para a construção de uma política inclusiva, no ato da patrimonialização o Estado fala de uma posição poder que se sobrepõe ao lugar dos produtores dessas práticas.

No processo de patrimonialização do ofício de vaqueiro esse distanciamento foi tão grande que impossibilitou a patrimonialização em nível nacional e, no âmbito estadual, resultou na criação de recomendações voltadas para a salvaguarda com ações que tocam muito pouco a realidade desses sujeitos.

Tomemos, por exemplo, três das 10 metas estabelecidas na recomendação: incentivo a novas publicações e produtos audiovisuais; promoção de seminário acerca do tema e promoção de exposições temáticas. Sabemos que a produção de conhecimento é essencial para que a continuidade do bem cultural ocorra, mas como a produção de seminários, exposições e livros pode ajudar no desenvolvimento e salvaguarda desse patrimônio, sendo que, muitas vezes, esses sujeitos deixam de executar o trabalho porque não conseguem, por exemplo, ter os direitos trabalhistas, recentemente conquistados, garantidos?

Ainda que essas questões sociais não sejam de responsabilidade direta dos órgãos ligados à proteção dos bens culturais, não há como negar que é necessário pensar o registro através dos atravessamentos que esse instrumento pode ter com outros campos, pois se o “suporte” do patrimônio imaterial é o humano, este tem que ser pensado em sua integralidade. Essas são discussões que estão postas e que complexificam ainda mais esse campo.

O que, no caso em questão, também está posto é que ainda que a natureza do patrimônio imaterial exija um relacionamento mais horizontal para a produção da política, essa relação Estado *versus* comunidade vaqueira é permeada por uma força desigual de poder que é reafirmada inclusive pelas condições de produção e acesso ao discurso da política patrimonial. Sabemos que nem sempre o poder é exercido de modo abusivo e por vezes ele é naturalizado em ações cotidianas.

O vocabulário utilizado pelos órgãos responsáveis pelo patrimônio cultural pode ser visto inicialmente como uma padronização necessária, visto que visa à criação de um modelo que facilita a agência do Estado sobre uma diversidade de bens, mas quando ele se coloca como um entrave para que os vaqueiros possam acessar a política, ele torna-se também um recurso de poder.

Talvez isso aconteça porque, a instituição do patrimônio gera o que Roland Barthes<sup>48</sup>, explicando o processo de criação do mito, chama de sistema semiológico segundo, quando a partir de uma cadeia semiológica que já existe é criado um novo sistema de significação, que traz em sua estrutura elementos do primeiro sistema, mas

---

<sup>48</sup> Ver mais em: BARTHES, Roland. *Mitologias*. Trad. Rita Buongermino. 11.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.



constrói (e resulta em) outros significados.

Ou seja, onde para os sujeitos existem apenas suas práticas cotidianas de existência, ao instituir o registro, para o Estado há uma série de práticas que devido o seu valor simbólico devem ser preservadas e protegidas. Ao fazer isso, o Estado, em certo grau, também objetifica essas práticas. Elas precisam “desencarnar” dos sujeitos, para que os trabalhos, rituais, festas relacionados às dimensões comemorativa, espiritual, celebrativa de suas vidas passem a operar dentro de um outro campo discursivo e de relações. Em um processo que era basicamente social, passa a ser construído um sistema técnico-administrativo.

Nesse novo sistema, essas práticas e expressões são classificadas e categorizadas para que o Estado também passe a agir sobre elas. O problema é que quando isso acontece a comunidade precisa operar dentro de um campo que nem sempre lhe é familiar, já que o campo do patrimônio é uma área discursiva de conforto estatal. Não podemos negar que a noção de referências culturais até coloca esse campo em disputa, mas não desloca o centro de poder, uma vez que é ainda o Estado quem detém o controle sobre as categorias que esses agentes vão precisar manipular deste o pedido de registro.

Não podemos esquecer que, como defende Norman Fairclough (2001, p.91), o discurso, entendido enquanto prática social, conforma-se como um modo de ação sobre o mundo e sobre as pessoas, além de contribuir para a construção “[...] de todas as dimensões da estrutura social que, direta ou indiretamente, o moldam e o restringem: suas próprias normas e convenções, como também relações, identidades e instituições que lhe são subjacentes”, conformando e/ou reafirmando relações de poder “o discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significação do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado”.

Ao criar o patrimônio, e fazê-lo operar dentro de suas normas, limites e possibilidades, o Estado também constrói representações, significados e valores sobre as práticas, representações que às vezes podem não tocar a realidade dos sujeitos (como vimos nas discussões da câmara técnica do Conselho Consultivo do IPHAN) por isso, é tão importante que a produção dos discursos sobre o patrimônio imaterial seja feita conjuntamente, para que essa política, ainda tão recente na história do país, mas já tão

significativa, não reproduza representações distorcidas sobre os sujeitos e bens culturais, nem reforcem hierarquias que conceitualmente ela quer combater.

#### 2.4.2- O registro enquanto instrumento jurídico

Apesar do registro não criar obrigações para com os grupos, ele estabelece a criação de um vínculo entre Estado e comunidade, se colocando como um instrumento de proteção jurídica principalmente em relação a terceiros que queiram se apropriar indevidamente ou ameaçar a proteção do bem. Pois “[...] dada a condição de vulnerabilidade social e hipossuficiência jurídica a que muitas comunidades estão sujeitas, conhecimentos e saberes são manipulados, apropriados e explorados indevidamente”<sup>49</sup>.

O que pode ter consequências graves como a expulsão de grupos tradicionais de lugares sagrados, devido a processos de gentrificação, e a migração de objetos sagrados, como afirma Hermano Queiroz (2016). Assim, o registro para além de se configurar como um instrumento que auxilia na identificação, reconhecimento e valorização do patrimônio cultural imaterial (como prevê a lei, já discutida anteriormente), funciona também como um elemento que pesa na luta contra a expropriação desses bens, como aconteceu com situações relacionadas à Arte Kusiwa<sup>50</sup> do povo Wajãpi, nas quais o registro funcionou como uma arma na luta contra as diversas ameaças de apropriação que os grafismos tiveram por parte do mercado.

Porém, por vezes, os grupos têm colocado necessidades que estão exigindo dos órgãos de proteção um alargamento da competência desse instrumento. Ainda que essas demandas esbarrem nos limites de atuação dos órgãos de salvaguarda dos bens registrados, sejam eles de âmbito nacional, estadual ou municipal.

[...] alguns grupos e segmentos sociais têm expectativas nesse sentido; como os Wajãpi que esperavam que o registro fosse um instrumento de proteção da propriedade intelectual, por si; e instrumento bastante para que o governo do estado do Amapá passasse a dar a devida atenção a suas demandas. Ou as baianas, que têm expectativa de que o registro garanta e proteja o exercício do ofício. Ou as paneleiras de

<sup>49</sup> (QUEIROZ, H., *op. cit.* 90).

<sup>50</sup> Trata-se de um sistema de representação, uma linguagem gráfica dos índios Wajãpi do Amapá, que sintetiza seu modo particular de conhecer, conceber e agir sobre o universo.

Goiabeiras que estão envolvidas com processo de registro de indicação geográfica para as panelas pretas, sem que a questão da matéria prima esteja resolvida. Ou no caso da viola-de-cocho, no qual o registro foi um recurso para legitimar uma espécie de titularidade coletiva sobre os saberes associados em função de ameaça no campo da propriedade intelectual, um registro de marca, por um lado; e por outro também, esse registro foi objeto de contestação de segmento social em função de entendimento equivocado de que se estava atribuindo um certificado de origem, ou indicação geográfica- da qual as fronteiras de ocorrência estavam sendo criticadas, (VIANNA<sup>51</sup> *apud* QUEIROZ, H., 2016, p.126).

O fato é que o registro por si só não garante direitos sociais que, dependendo do caso em questão, podem ser fundamentais para a salvaguarda de determinado bem cultural. Essas demandas já forçam um olhar mais crítico sobre o registro como um instrumento garantidor de direitos culturais, já que não é possível pensar a garantia dos mesmos sem uma articulação com outras áreas do social.

Vale destacar, por exemplo, que os vaqueiros constantemente confundem o processo do registro com a lei que reconheceu e regulamentou a profissão. Sempre destacando a importância desta última e as dificuldades de se cumprir as regras trabalhistas, já que nenhum dos entrevistados para essa pesquisa já havia trabalhado de carteira assinada como vaqueiro. A urgência pela aplicação da regulamentação era mais visível e latente do que a instituição do registro e quando eles ficavam cientes que este não garantia aquela, a titulação parecia mobilizar ainda menos esses sujeitos.

*Hoje o vaquero que trabaia como vaquero já tem direito de assiná a carterá dele como vaquero, e antes não assivana, antes se trabaivava como vaquero, se ele tivesse carterá assinada era voluntário, era como se fosse um empregado sem sê vaquero sem nada... Vaquero não tinha nome, né? Hoje tem nome porque é vaquero. Se ele for empregado na fazenda, o patrão tem direito de dizê: “Meu vaquero é fulano de tal”. Por ixemplo, eu sou empregado em uma fazenda como vaquero, ele tem o direito de dizê: “Meu vaquero é Adelmário”. E antigamente era empregado, mas num era vaquero, era tangedô de gado e olhadô de gado dentro da fazenda. Ele hoje já tem um nome na carterá, pelo meno se num tivé na identidade, tem na profissional”, (Adelmário Aboiador).*

Assim, percebe-se que ainda que, constitucionalmente, essas demandas sociais

---

<sup>51</sup> VIANNA, Leticia et al. *Avaliação Preliminar da Política de Salvaguarda de Bens Registrados: 2002-2010*. Ministério da Cultura. Brasília: abril, 2011.

não sejam obrigações dos órgãos de patrimônio, elas também têm forte influência e relação com a preservação do bem cultural e é comum que sejam postas pelas comunidades, principalmente porque desconhecendo o registro (e os termos em que ele opera), elas têm dificuldades de entender suas potencialidades e limitações.

Outro empecilho interposto nesse processo de relacionamento entre vaqueiro e Estado, é a desconfiança que esses sujeitos demonstram em relação à capacidade do Poder Público de suprir suas necessidades básicas. Historicamente esses sujeitos não tiveram acesso a direitos fundamentais como educação e saúde, por isso, boa parte deles quando são informados do processo de registro permaneceram descrentes das mudanças que o mesmo pode causar. Dessa forma, o descrédito do poder estatal frente essas comunidades também se coloca como o empecilho para a concreta efetivação do registro enquanto instrumento de proteção.

O que reafirma mais uma vez a necessidade de estabelecer diálogos entre essas duas partes envolvidas para a criação da política. Só quando ambas superam as representações (principalmente as negativas e/ou estereotipadas) que cada um faz do outro, é possível criar meios de compartilhar responsabilidades.

Essa descrença constantemente força esses grupos construir laços e formas de organização baseados na coletividade, autônomos em relação ao Estado, como acontece no caso das festas que celebram o ofício, traremos exemplos mais detalhados no capítulo a seguir. Mas ela também é reforçada por muitas outras ações que demonstram a incapacidade (ou negligência) do Poder Público em gerir obstáculos que se colocam diante do patrimônio, a exemplo da proibição da participação do grupo Encourados de Pedrão no Desfile Dois de Julho. Antes de discorrer sobre o acontecimento, vale ressaltar alguns aspectos da história desse grupo.

Sete de setembro de 1822. Esta é a data em que é celebrada a Independência do Brasil. Mas o que pouca gente sabe é que o país só ficou livre definitivamente da Coroa portuguesa no dia dois de julho de 1823, quase um ano depois da data oficial que celebra o rompimento entre brasileiros e o governo português. Nesta data, as tropas brasileiras entraram na cidade de Salvador (BA), que ainda estava ocupada pelo exército português, tomando a cidade de volta e consolidando o processo de independência.

O que também não se aprende nas escolas é que à época um grupo de vaqueiros,

moradores de uma cidade do interior baiano chamada Pedrão, liderados e organizados pelo Frei Brayner, marchou para a capital baiana para enfrentar o exército português. De acordo com os relatos oficiais, eles não chegaram a lutar pela independência, pois quando chegaram a Salvador, o processo já havia se consolidado, mas estavam dispostos a entrar em combate, caso fosse necessário. Assim surgiu a história do grupo Encourados de Pedrão que era lembrada em todo Desfile do Dois de Julho, evento que homenageia os que lutaram pela independência do Brasil, na Bahia.

Pedrão é uma cidade que tem pouco mais de nove mil habitantes. Economicamente ela se mantém através de três atividades: a criação de gado, principalmente para a produção de leite, o plantio de mandioca e os trabalhos relacionados ao funcionalismo público municipal. A parcela da população que não está ligada a nenhuma dessas três atividades, geralmente busca emprego em cidades vizinhas.

Sendo assim, a criação de gado, e os desdobramentos sociais e culturais dessa atividade ainda, ocupa um lugar central para os pedronenses. É basicamente nesse contexto que se inscreve atualmente a Associação Encourados de Pedrão. Fundada em 2009, nos dias atuais, ela possui 52 integrantes (nem todos vaqueiros). Os Encourados são referência para os grupos de vaqueiros das cidades vizinhas a Pedrão, principalmente por causa da referência histórica sempre enfatizada. A fama dos vaqueiros que marcharam até a capital baiana para lutar pelo processo de independência do Brasil, também é conhecida e destacada pela maioria dos moradores.

Nos relatos, eles enfatizam que os Encourados chegaram a lutar na guerra pela independência do Brasil na Bahia, apesar dos fatos históricos apresentarem outra versão. Parece haver uma preferência pelo relato construído dessa forma, justamente porque ele ressalta de forma mais evidente o caráter heroico da participação dos vaqueiros. Por toda importância que o grupo adquiriu ao longo do tempo, integrantes dos Encourados estiveram presentes em dois momentos decisivos relacionados com o ofício de vaqueiro: na cerimônia que concedeu o título de patrimônio cultural imaterial da Bahia (que aconteceu em Feira de Santana) e na votação que regulamentou a profissão (em Brasília).

Apesar da participação juntamente com outros grupos de vaqueiros do estado da

Bahia (no caso da patrimonialização) e do Brasil (na regulamentação), os Encourados nunca participaram das reuniões ou discussões que proporcionaram a confecção das duas leis. Estavam apenas presentes nos dias em que elas foram sancionadas como uma forma de representação, mas não foram consultados ou auscultados durante os processos de confecção das mesmas.

A associação nasceu, de acordo com seu presidente Anderson Maia, com o objetivo de administrar os recursos que eram enviados pela Fundação Gregório de Matos (FGM) para que os Encourados participassem do Desfile Dois de Julho. Segundo Maia, a verba que era enviada pela FGM era recebida pela prefeitura de Pedrão que custeava os gastos com a viagem, documentos e atestados necessários para o transporte dos cavalos para Salvador e utilizava o recurso excedente. Foi justamente visando ter um controle total dos recursos que a associação surgiu.

Em 2011, os Encourados deixaram de receber a verba para a participação no desfile da Independência, por causa de protestos de uma ONG que defendia os direitos dos animais e alegava que o evento causava irritação e estresse nos cavalos. Os protestos fizeram com que a Fundação Gregório de Matos suspendesse os recursos enviados para custear as despesas referentes à viagem até Salvador e os Encourados se recusaram a desfilar sem os cavalos. Nem o reconhecimento com o título de patrimônio foi capaz de pesar a favor dos Encourados, que desde 2012 não fazem mais parte do evento.

O fato é que apesar de sempre destacar os Encourados como um grupo importante para a construção cultural e histórica do estado, pouca articulação foi feita entre as prefeituras de Salvador e Pedrão para que o impasse fosse resolvido. E toda a articulação que foi feita até o momento (e que está parada) foi liderada por Maia, sem o apoio de órgãos públicos ou da secretaria estadual de Cultura.

*Quando teve essa questão (da proibição) a gente foi procurar Consuelo Ponde (à época ela era presidente do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia), através de Miguel Teles (historiador, amigo de Maia), aí ela fez uma carta informando a respeito da importância que é manter a cultura, não se tratava do problema do animal, mas sim de uma cultura que era o grupo mais velho que representava a luta da independência... Professor Ubiratan Castro (historiador, ex-presidente da Fundação Pedro Calmon) também fez uma correspondência para gente. Eu sei que eu levei três ou quatro*

*correspondências de pessoas que tinham conhecimento da necessidade da participação do grupo no Desfile Dois de Julho, mas mesmo assim a gente foi negado.*

Sem saber a quem recorrer e dispendo de pouco conhecimento sobre quais trâmites eram necessários para voltarem a participar do desfile, desde então, os Encourados seguem sem participar do evento. E mesmo cientes da situação os representantes do IPAC e da secretaria estadual de Cultura não se mobilizaram para conseguir uma solução para o impasse que persiste, até o momento, sem que solução.

São situações como essas que reforçam a descrença na capacidade do Estado em solucionar problemas que, apesar de parecerem simples, têm uma abrangência significativa principalmente quando se percebe a importância da participação no desfile para a manutenção da associação e para o fortalecimento subjetivo de cada vaqueiro que participava do evento. É nesse contexto que também vale ressaltar mais uma vez a necessidade do registro não ficar no plano do mero reconhecimento.

Diante de todo esse cenário de desafios que começaram já no processo de reconhecimento do ofício, vale pensar na esfera, que muito antes da titulação concedida pelo Estado, cria, reproduz, preserva, recria e constrói valores para as práticas: a comunidade. Pensar sobre as redes que elas estabelecem para manterem vivas suas tradições, nos ajuda a perceber também a importância dessas manifestações para as formações das próprias comunidades.

E se há um momento privilegiado para perceber isso, são as festas. Vamos a elas, ainda que de forma breve, para perceber algumas das *táticas* utilizadas pelos vaqueiros para a preservação de suas tradições. Sabemos que para refletir sobre as festas de forma profunda (destacando suas potencialidades e seus conflitos), seria necessário a produção de um outro trabalho, mas não poderíamos deixar de abordá-las aqui, sob risco de não compreender a importância do ofício para uma coletividade que não se restringe apenas a comunidade vaqueira.

### 3- A FESTA E A FORMAÇÃO DA COMUNIDADE VAQUEIRA

“A festa é nosso inverno”. (Manuel Ferreira).

De acordo Rita Amaral (1998), nas teorias antropológicas, a festa é frequentemente pensada sob dois aspectos: como um evento capaz de negar de modo simbólico a sociedade ou que proporciona a reafirmação de sua organização. Porém, por mais que muitos autores estudem as festas à luz de umas dessas linhas, vale destacar que elas não são nem necessariamente transgressivas, nem responsáveis por proporcionar um momento de indiferenciação. A relação que ela estabelece com o mundo é sempre muito mais dialética e de complementaridade, Valeri (1994).

Mas, seja qual for a abordagem escolhida, a festa configura-se como um tempo/espço privilegiado para se pensar valores que no cotidiano escapam ao sentido, além de possibilitar a percepção total de experiências que normalmente aparecem separadas, Valeri (1994). No caso das festas que celebram o ofício de vaqueiro o divertimento proporcionado pela rápida fuga da monotonia e dureza do trabalho, torna as festividades acontecimentos importantes para a construção do sentido de comunidade e a reafirmação de traços identitários e tradicionais da cultura vaqueira.

Para Durkheim (2003, p.416), assim como a religião, as festas reafirmam e fortalecem “[...] a tudo o que diverte o espírito fatigado com o que há de sujeição excessiva no trabalho cotidiano: as próprias causas que a fizeram existir fazem disso uma necessidade”. Sendo o trabalho fisicamente tão pesado, nas festividades o vaqueiro “[...] é transportado para fora de si, distraído de suas ocupações e preocupações ordinárias”, (2003, p.418).

Por isso, as realizações desses eventos tornam-se tão necessárias para o fortalecimento da comunidade e a manutenção de sua existência simbólica. São nas festas também que a relação vaqueiro *versus* Estado é inevitável. Estes configuram-se como alguns dos raros momentos em que o poder governamental é acionado e solicitado como um agente que auxilia na perpetuação das manifestações culturais da comunidade vaqueira. Mas o que a festa (e os preparativos para sua celebração) deixa evidente são as soluções encontradas coletivamente para a produção perpetuação da tradição.



Nesse cenário, o que fica evidente é que a festa “longe de constituir um fenômeno alienante, separado e distante da vida real, volta-se também à resolução de problemas reais, constituindo um modo de ação social, através da organização dos grupos para a consecução de bens que o Estado deixa de proporcionar”, Amaral (1998, p.20).

A maneira como as festas são produzidas pelos vaqueiros demonstra como o patrimônio é produzido a despeito da ação governamental, revelam as soluções que eles encontraram para lidar com as poucas contribuições estatais voltadas para a área cultural, demonstram como os símbolos e valores que elas põem em evidência ganham ressonância na sociedade e quais redes de sustentação são tecidas para a manutenção da tradição. Para melhor compreendermos de que maneira isso acontece, é necessário trazer à cena os contextos social e econômico em que a festa ocorre, bem como deixar claro sua organização ritual.

### 3.1- Missas, cavalgadas e pegas de boi

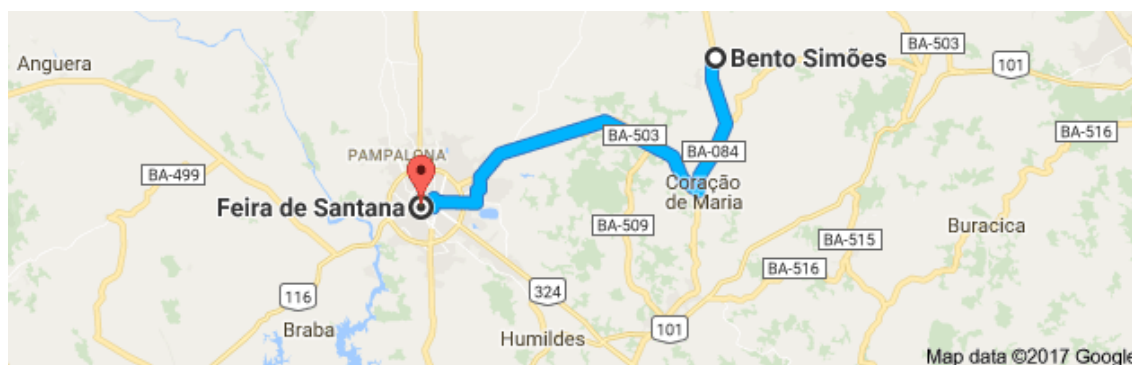


Figura 9: Localização do povoado de Bento Simões. (Fonte: Google Maps).

Bento Simões é uma comunidade de aproximadamente 1.000 habitantes. A localidade é um dos distritos que integram a cidade de Irará (BA). A estrutura da vila segue basicamente o formato de tantas outras pequenas comunidades do interior baiano: no centro uma igreja parece ter guiado as construções das casinhas. Elas formam duas fileiras, uma à frente e outra atrás do templo católico. Além da igreja, a praça também fica situada no centro da comunidade.

Lá todos os moradores se conhecem, muitos deles são membros das mesmas famílias. Os que não são, mantêm uma relação bastante próxima com os vizinhos. Mas, todos os anos, no segundo final de semana de outubro, a população de Bento Simões quase triplica de tamanho devido a um acontecimento que, apesar das interrupções, marca o calendário festivo da localidade há 25 anos: a missa de vaqueiros.

A festividade mobiliza toda a comunidade. No domingo (do segundo final de semana de outubro) a cena que se vê em Bento Simões tem um significado fundamental para a consolidação da comunidade, a reafirmação da identidade vaqueira e a renovação das tradições ligadas ao ofício. Cenas que são repetidas, todos os anos, em várias outras localidades do interior da Bahia.

Cheguei a Bento Simões em uma manhã de domingo de sol forte e me deparei com um grupo de vaqueiros, composto por integrantes de todas as idades, que prestava atenção atentamente às palavras do padre. Com chapéu, gibão, perneiras, luvas e outras peças que fazem parte do vestuário tradicional dos vaqueiros ou vestidos com a camisa da festa ou dos grupos de cavalgada dos quais faziam parte, eles pareciam não se incomodar com o calor de quase 35 graus.

Eles tinham acabado de participar, montados a cavalo, de um pequeno desfile, passando por um trajeto de aproximadamente seis quilômetros. O desfile antecedeu a celebração da missa campal, ponto alto das homenagens aos homens e mulheres que desenvolvem o ofício de vaqueiro na cidade. A celebração também homenageava e pedia proteção às almas dos vaqueiros falecidos (em muitas cidades do Nordeste brasileiro, a exemplo de Irará, acredita-se que elas têm a função de proteger os rebanhos e as casas das pessoas).

Os vaqueiros participavam da missa ainda montados e eram acompanhados por outros membros da família: esposas, filhos, sobrinhos, netos... A celebração religiosa era toda voltada para eles. Nela, o sermão feito pelo padre destacava a força e a coragem destes homens, aboios eram entoados e no momento do ofertório instrumentos de trabalhos (como selas e cabrestos) e peças de roupas (como luvas, gibões, perneiras entre outros) eram colocados no altar, levados principalmente pelos vaqueiros mais velhos.

Todo o ritual era acompanhado atentamente pelos participantes, alguns

observavam a pregação do padre com lágrimas nos olhos, outros trouxeram os filhos (muitas crianças de colo) vestidos como se fossem vaqueiros de ofício. Quando o padre deu a bênção final, as homenagens ainda continuaram. Às 13h, os vaqueiros participaram de um almoço coletivo. A festa só terminou por volta das 20h, depois de shows com artistas locais que reuniram uma verdadeira multidão, para os parâmetros do povoado.

Em Bento Simões, a missa do vaqueiro acontece em apenas um dia. Mas, em algumas comunidades como é o caso do povoado do Socorro, no distrito de Tiquaruçu, em Feira de Santana (BA), a celebração eucarística católica é o ápice de um ritual que geralmente acontece durante todo um fim de semana. No caso específico desta localidade, a festa acontece no segundo final de semana de novembro, desde 1970.

A celebração tem duas etapas. No sábado acontece a *festa profana*, para usar a expressão utilizada no campo, pelos próprios vaqueiros. O público se reúne em torno de shows musicais durante a noite. No dia seguinte, domingo, a festa começa mais cedo. Primeiramente acontece o desfile dos vaqueiros. Normalmente o percurso desse desfile corresponde a um caminho entre duas comunidades vizinhas. Na frente, o carro de som com um aboiador segue cantando versos que homenageiam os moradores das casas próximas às estradas por onde eles passam.

Depois do desfile acontece a missa. Em seguida há um almoço coletivo e as comemorações são retomadas no período da tarde com um leilão. Os prêmios leiloados são animais, bebidas e toda sorte de produtos, em sua grande maioria, doados pela comunidade. Depois do leilão são realizadas as homenagens para os vaqueiros. Todos os anos um vaqueiro é o principal homenageado da festa (geralmente homens mais velhos que exercem ou exerceram o ofício por muito tempo). Mas também são feitas outras premiações como ao vaqueiro mais velho, ao mais novo e ao mais bem vestido, por exemplo. Assim, a festa que começa logo nas primeiras horas do dia, só termina depois de apresentações musicais que reúnem bandas de ritmos mais comerciais como o arrocha e o sertanejo universitário e outras mais tradicionais de samba de roda e forró pé de serra.

No caso do povoado do Socorro<sup>52</sup>, há 47 anos as missas de vaqueiros seguem essa estrutura, podendo sofrer pequenas alterações. Elas só foram suspensas duas vezes. Nas duas ocasiões os motivos foram as mortes de integrantes da comunidade. Nesses dois casos, a festa do sábado foi suspensa, assim como o desfile, o leilão e as premiações, só sendo mantida a celebração religiosa.

Os vaqueiros que participam da festa integram grupos de várias comunidades vizinhas e até de outros municípios. Essa participação cria quase um acordo tácito de reciprocidade entre eles, ou seja, o grupo anfitrião deve ser convidado e participar das festividades dos grupos que participaram dos seus eventos. Essa atitude cria uma rede entre os organizadores de festas, como as missas e cavalgadas, e garante que as mesmas tenham sempre um público fiel, o que confere beleza para o evento, mas também sua sustentação econômica.

Além das missas, outra manifestação muito comum que celebra o ofício de vaqueiro são as cavalgadas. Estas geralmente têm uma duração menor, de cerca de um dia, mas podem ocorrer durante um fim de semana também. Muitas ocorrem anualmente e são conhecidas por toda a população, outras acontecem com o objetivo de celebrar datas comemorativas pessoais de seus organizadores, como os aniversários, por exemplo.

Acontecem da seguinte forma: um percurso entre duas comunidades é demarcado e os vaqueiros seguem por ele montados, sendo puxados por um carro de som, com um aboiador que segue cantando versos sobre os moradores locais e os participantes do evento, de uma maneira bem semelhante ao desfile que acontece nas missas. Elas podem contar, ou não, com a participação de uma rainha e duas princesas

---

<sup>52</sup> Em Serrita (PE), cidade conhecida como “capital nacional do vaqueiro”, também há 47 anos acontece uma missa do vaqueiro, que é considerada por muitos como a mais antiga que se tem registro no Brasil. A celebração nasceu como uma homenagem ao vaqueiro Raimundo Jacó, um dos mais “afamados” no Nordeste. Jacó teria sido morto, por outro vaqueiro que tinha inveja dos seus feitos, no mesmo local em que hoje é celebrada a missa e que foi batizado de Parque Nacional do Vaqueiro. A celebração foi realizada pela primeira vez em 1970, sendo organizada pelo seu primo Luiz Gonzaga (1912-1989), como forma de homenageá-lo. Hoje, o evento é realizado durante três dias e envolve além do rito religioso, shows, desfiles e leilões. A missa de vaqueiro do povoado do Socorro, porém, foi criada no mesmo ano que a de Serrita. Seu idealizador, o vaqueiro Veridiano Cerqueira (Seu Vivi), estava na cidade baiana de Araci, seguindo para Feira de Santana, quando viu que no local estava sendo celebrada uma missa em homenagem aos vaqueiros. Foi a partir daí que ele decidiu reproduzir a festa no povoado do Socorro. Ou seja, apesar da missa de vaqueiro de Serrita ser conhecida como a mais antiga do país, existem celebrações semelhantes que são tão antigas quanto que acontecem no interior da Bahia.

(três meninas da comunidade são escolhidas para desempenhar esses papéis).

Outra expressão que tem suas raízes culturais fortemente ligadas ao ofício de vaqueiro são as chamadas pegas de boi. Elas configuram-se como uma espécie de performatização do trabalho exercido em tempos passados pelos vaqueiros. Quando a caatinga era abundante, o gado criado solto e as estradas escassas no sertão, o trabalho do vaqueiro exigia bastante atenção, uma rês poderia se perder no mato o que exigia uma longa peleja para conseguir capturar o animal. Nas localidades em que passei para fazer o trabalho de campo, o desaparecimento de um boi no mato é sempre contado como uma situação do passado.

Porém, todo vaqueiro mais velho tem uma história memorável de uma *caça à rês*. Todos aqueles que tinham coragem de enfrentar a fúria de um boi bravo e se lançar sobre a caatinga com o objetivo de capturá-lo, ignorando o perigo, são tidos como bons vaqueiros e sua autoridade é referência para a comunidade. Antes cenas como estas eram corriqueiras, apenas parte do trabalho desenvolvido por esses homens. Hoje elas são resgatadas através das pegas, como uma forma de evocar um fazer do passado para reafirmar algumas características que ainda têm um lugar importante na prática como a força e coragem. As histórias sobre as pegas atuais e os feitos dos vaqueiros ainda conferem certo status para esses agentes sociais.

Elas acontecem da seguinte forma: uma rês é solta dentro de um mato fechado. Espera-se um tempo para que ela se embrenhe na vegetação. Depois de passado esse tempo, um grupo de vaqueiros pode começar a procurá-la, quem conseguir pegar o animal primeiro, e trazê-lo amarrado, ganha o prêmio da pega, que pode ser o próprio bezerro ou uma quantia em dinheiro equivalente ao seu preço.

Esses foram as três práticas mais comuns encontradas no campo de pesquisa. Porém, outras expressões culturais também estão associadas ao ofício, como as vaquejadas<sup>53</sup>, por exemplo. Estas dividem a opinião dos vaqueiros. Alguns acreditam

---

<sup>53</sup>Atualmente as vaquejadas configuram-se como grandes eventos que podem durar de dois até cinco dias, que conta com shows de artistas reconhecidos no âmbito nacional e atrai verdadeiras multidões. Nas vaquejadas, também há competições em que os vaqueiros a cavalo tentam derrubar um boi pela cauda dentro de uma área demarcada. A manifestação é tida como um esporte por muito vaqueiros. A maneira como elas são organizadas na contemporaneidade é bem diferente dos relatos mais antigos sobre a prática. Como podemos observar na descrição de Souza (1975, p.270) sua organização atual é bem distinta de épocas mais antigas: “A vaquejada pode ser definida como um mutirão de vaqueiros.

que elas são um ato de covardia com o animal, afirmando ser injusto colocá-lo em um espaço fechado para depois tentar capturá-lo. Já outros são terminantemente contra a proibição<sup>54</sup> da mesma, como é o caso de Seu Tuca:

*Pra eles (o governo) eu acho que se existi vaquero, só se alguém i lá direto falá com eles, que existi vaquero. Qui num existi nada disso de vaquero... Pra eles vaquero é um bicho do mato, como um qualquer. Pros guverno é! Porque se eles se ligasse que exitia vaquero, a primera coisa que eles ia fazê, era não deixá esse boato no mundo que ia acaba a vaquejada. Porque quantos milhão de gente vai ser desempregado se acabá a vaquejada? Quantas casa vai fechá de comércio? Porque o cara compra ração pra gado, pra cachorro, pra jegue, pra burro... Tudo faz parte da fazenda, né? Galinha, porco, carnero... Tudo faz parte da fazenda... E se acabá o vaquero, fechá as casas, acabô tudo tombém. Se as vez vem uma orde assim pela justiça pra não maltratá o bicho, então a gente vai tê uma manera de trabaia sem maltratá. Antigamente boi era dirrubado para capá de qualquer jeito, hoje já tem o tronco preparado pra capá, vaciná, fazê tudo sem maltrato. É igual a vaquejada, tem manera... Vai existi alguém que tem o estudo pra fazê uma vaquejada mais bunita, mais organizada, sem maltrato. E não pra cabá.*

Esta é uma discussão densa que deve ser analisada levando em consideração muitas variáveis. Porque a vaquejada, apesar de ser uma manifestação com uma matriz cultural muito enraizada no ofício de vaqueiro, está muito ligada a um formato industrial capitalista.

Nas vaquejadas estão presentes elementos do universo do vaqueiro. Nelas estão

---

Realizada sempre em pleno inverno, quando tudo é fartura no sertão imenso. Todos os vaqueiros de determinada região, se reúnem ao convite do vaqueiro da fazenda onde vai ser feita a vaquejada. Todo o gado dessa fazenda, espalhado pelos campos afora, várzeas, caatinga e carrascos, vai ser reunido e isso não constitui tarefa fácil, embora empolgante. Tudo é cuidadosamente preparado com muita antecedência: perneiras, gibões e chapéus de couro de mateiro; guarda-peitos de couro de gato-pintado (jagatirica); cavalos ‘pescoço-de-viola’ os mais afamados; agulhadas bem encastoadas, com palmo de ferro, de forma piramidal, embainhado; selas sem cabeçotes, macias e leves; resistentes estribos de pau, largos peitorais e cabeçadas protetoras do animal; compridos laços trançados a cinco fios, de couro de burro, e que são enrodilhados, duas voltas maiores caindo sobre a anca do cavalo”.

<sup>54</sup>No dia 06 de outubro de 2016, o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu proibir as vaquejadas em todo o país. O relator do processo, ministro Marco Aurélio, afirmou que a prática é considerada de “crueldade intrínseca”. A ação foi movida pela Procuradoria Geral da República (PGR), que acusava a vaquejada de maus-tratos e crueldades contra animais, contra o governo do Ceará que estabeleceu uma lei estadual regulamentando a prática sob a alegação de que se trata de patrimônio cultural do povo nordestino. Mesmo após a proibição no dia 01 de novembro do mesmo ano a Comissão de Educação, Cultura e Esporte do Senado Federal aprovou o projeto de lei que elevou a vaquejada e o rodeio à condição de manifestações da cultura nacional e patrimônio cultural imaterial. Disponível em: <http://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2016/11/01/reconhecimento-da-vaquejada-como-patrimonio-cultural-e-aprovado-em-comissao> e <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=326838> ). Acessado em: 03/05/17.

o cavalo, o boi, os vaqueiros com suas mesmas pantomimas, mas suas lógicas de produção e os valores simbólicos que acionam, passam por filtros bem diferentes de eventos como as missas e as cavalgadas, por exemplo. São bons exemplos de como o popular pode ser apropriado e recriado pela cultura de massa, afinal como nos lembra Certeau (op. cit, p.87): “Não é possível prender no passado [...] os modelos operatórios de uma cultura popular. Eles existem no coração das praças-fortes da economia contemporânea”.

Assim, ao trazer à tona o universo do vaqueiro, as vaquejadas tornam este mundo, e a indústria criada por ele, mais visível e é essa visibilidade que indiretamente está sendo reclamada por Seu Tuca. Visibilidade que outras práticas, que não têm o mesmo apelo comercial, não conseguem alcançar.

As vaquejadas são bons exemplos de como a cultura popular pode ser formatada e se adaptar a padrões hegemônicos, mas ainda assim manterem-se em um movimento dialético que articula padrões comerciais dominantes e matrizes culturais populares. Não é que estes tensionamentos também não estejam presentes nos outros rituais, mas na vaquejada seus contornos são mais acentuados. Não vamos focar aqui nas vaquejadas, pois no momento esse não é nosso objetivo. Mas não poderíamos passar por cima das discussões que o tema suscita. Porém, nosso foco aqui é pensar as festas com características mais comunitárias e menos espetacularizadas como as missas, as cavalgadas e as pegas de boi.

### 3.2- A festa e a(s) comunidade(s)



Figura 10: Vaqueiros encourados durante festa em Pedrão (BA). Foto: Acervo de Anderson Maia.



Figura 11: Registro de uma festa de vaqueiros do município de Pedrão (BA). Foto: Acervo de Anderson Maia.

As festas são ritos importantes para a renovação da cultura vaqueira e para a manutenção do sentido de comunidade desses agentes sociais. Elas reforçam formas tradicionais de solidariedades em que está baseada a cultura popular sertaneja. Reforçam laços familiares, religiosos e identitários. Criam outra temporalidade que ajuda a renovar a cotidianidade através do riso, da celebração, ou seja, de um tempo que é bem diferente do tempo duro do trabalho. Apesar de tudo nela, direta ou indiretamente, lembrá-lo, ele aparece reconfigurado, livre das tensões do dia a dia.

Dessa forma, as festas não são simples comemorações, elas têm uma potência criadora a ser analisada. Principalmente se focarmos nos valores que ela atribui à prática vaqueira e na maneira que ela articula a comunidade em torno dos símbolos e estéticas associados a esse universo. Primeiro, faz-se necessário pontuar que as festas de vaqueiro, são muito mais *festas de participação*<sup>55</sup>. Enquanto um ato coletivo, elas necessitam da presença e da participação da(s) comunidade(s). Claro que essa

<sup>55</sup> O terno é utilizado por Duvignaud. Para o autor, a participação é um fenômeno essencial para a caracterização de uma festa. Por isso, ele as classifica de duas formas: festas de participação e festas de representação.



característica não é exclusiva das manifestações do ofício de vaqueiro. É sabido que “o critério da participação parece ser fundamental na definição das festas e, historicamente, negociações de vários tipos, entre diferentes classes sociais, estamentos, gêneros, etc., têm sido realizadas a fim de obter maior adesão às festas”, (AMARAL, 1998, p.5).

Enquanto expressão cultural, as festas ajudam a proporcionar um momento de rememoração, já que conseguem reunir os integrantes da comunidade, mesmo aqueles que por diversos motivos moram longe dela:

*É uma tradição que todo mundo de fora, do Rio, de Salvador... Me liga, pergunta quando é a festa do vaquero. Quem vem de fora leva a informação pro outro... (Seu Vivi, em conversa sobre como a festa mobiliza os ex-moradores do povoado do Socorro).*

*A gente só tem como lembrá a cultura do vaquero nesses eventos. É na hora em que você vai reuni todo mundo pra vê e pra falá... Um começa a contá garganta: “Meu cavalo era melho que o seu”. “Eu pagava o boi lá não sei a onde”... Tudo história, sendo contado como história. Antigamente fazia em prática, hoje já conta como história. (Seu Pereira do Leite, em conversa sobre como a festa é importante para a comunidade de Candeia Grossa).*

Reforçar o vaqueiro em sua identidade:

*Quando a gente tá vestido no coro dá mais orgulho (de ser vaqueiro), realmenti o cara se sente mais homenageado e mais feliz. Eu por ixemplo mesmo, quando eu me visto de coro eu me sinto mais vaquero e me sinto mais feliz, porque pra mim eu tenho mais 10 anos de vida se eu vestir uma ropa de coro. (Seu Adelmário Aboiador, em conversa sobre quando veste as ruposas de coura para participar das cavalgadas).*

E também fortalecer os laços que ligam os integrantes de uma mesma comunidade:

*A gente junta os amigos aqui para poder ter uma desculpa para podê fazê uma farra, uma festa pá... A gente faz no feriado, um dia de domingo, um aniversário de um amigo, tudo isso para ficá alegre. Outras pessoa faz uma festa, junta a família. Mas o vaquero... A família do vaquero é a família dele, mas sempre tem os outros vaquero que faz parte da família. Quando junta todo mundo é tudo vira uma família só. (Vaqueiro Gal, em conversa sobre as pegadas de boi).*

Sendo um espaço importante para o reconhecimento e reafirmação da identidade

vaqueira, essas celebrações transformam-se em uma “tecnologia ritual”<sup>56</sup> essencial para a produção do sentido de comunidade. Sabemos que a comunidade é um termo importante para pensarmos questões relacionadas ao patrimônio cultural, principalmente no caso do imaterial. Como nos lembra Leal (2015), falamos constantemente que o patrimônio imaterial é “propriedade” de uma comunidade, por exemplo.

Porém, temos que destacar que apesar deste termo aparentemente suscitar a ideia de um grupo coeso, a comunidade está longe de ser um todo uniforme e estático e a situação se complexifica mais ainda se associarmos o termo ao patrimônio imaterial: “[...] as comunidades não são estáticas e imutáveis, mas antes entidades fluidas e não é sempre claro qual é a relação (entre a comunidade e o patrimônio cultural imaterial) ou quem pratica um certo ritual ou detém um certo tipo de conhecimento [...] Isto levanta a questão de quem deve representar a comunidade”, (Blake<sup>57</sup>, 2009, *apud* Leal 2015, p. 145).

As potencialidades do termo comunidade em sua aproximação com o conceito de patrimônio imaterial são tão significativas que Blake, ainda em citação de Leal, chega a afirmar que “o efectivo funcionamento da democracia local é essencial para o sucesso (do patrimônio cultural imaterial)”. Ou seja, entender as estruturas sociais hierárquicas comunitárias é fundamental para perceber de que forma, e sobre quais bases, a questão patrimonial ganha eco na sociedade (quais agentes ela destaca) e como a política patrimonial deve atuar para o fortalecimento das pessoas e a superação de desigualdades, inclusive aquelas reafirmadas pelo próprio patrimônio.

Porém, alguns estudiosos têm uma visão bastante crítica sobre o conceito de comunidade quando associado ao patrimônio cultural imaterial, como é o caso de Valdimar Hafstein. Para o autor, muitas vezes a ligação entre bens patrimoniais e a comunidade torna-se uma estratégia de “gestão de diferenças”. Sendo assim “os grupos ou as populações são subjetivados como ‘comunidades’; e suas práticas e expressões são objetificadas como ‘patrimônio imaterial’. Os governantes podem, então, agir no campo social através das comunidades, como, por exemplo, através de políticas

---

<sup>56</sup> Termo utilizado pelo antropólogo português João Leal (2015).

<sup>57</sup> BLAKE, Janet. UNESCO’s Convention on Intangible Cultural Heritage: the Implications of Community Involvement in ‘Safeguarding’. London: Routledge, 2009, p. 45-73.

patrimoniais”, (HAFSTEIN, 2013, p.28).

O autor destaca ainda que apesar de sua aparente estabilidade, as comunidades precisam ser ativamente inventadas, “suas fronteiras e singularidades devem ser estabelecidas para que possamos imaginá-las, passá-las em revista, mobilizá-las”, (*ibidem*, p.28) e sendo uma ferramenta chave nesse processo, o patrimônio cultural imaterial poderia acabar transformando práticas culturais em um recurso para administrar as populações.

Só que esse processo é difícil de se efetivar justamente porque, sendo formada por uma multiplicidade de agentes, na comunidade se estabelecem campos de conflitos que tornam evidentes como ela também é produzida por atores/grupos com necessidades distintas. Por isso, não é possível entender o que é uma comunidade, se não pensarmos a partir de uma abordagem plural.

Segundo Leal (2015, p.145), a partir das dificuldades para conceitualizar o termo e abordar sua face de modo plural, a autora Dorothy Noyes propõe em alternativa ao conceito de comunidade “que pertenceria mais ao domínio do ‘imaginário social’ do que ao da realidade empiricamente observável”, o conceito de rede social. Segundo ela, afirma Leal, “a ideia de um grupo como ‘rede (social) multiplex e densa’ seria a mais adequada para falar dos sujeitos coletivos das produções culturais populares”.

Olhar as produções culturais populares, a partir das redes que tornam elas possíveis, deixam evidentes duas constatações: “A primeira é a ideia segundo a qual o que acontece com a festa não pode ser entendido sem ideias sobre comunidade, mesmo que coloquemos algumas aspas e especificações em ‘comunidade’”, e “a segunda é que essas ideias, embora importantes, são insuficientes para dar conta das dinâmicas investidas na festa”, pois “para além de ideias sobre comunidade, a festa mobiliza e depende de um conjunto de outras agencialidades – de pessoas, redes de pessoas e especialistas rituais – que não podem ser subsumidas por ideias de comunidade”, (LEAL, 2005, p. 147).

Essa digressão teórica fez-se necessária para melhor situarmos nosso ponto de partida: aqui gostaríamos de focalizar as festas como um desses mecanismos que possibilitam a criação de um sentido de comunidade e ao fazer isso elas trazem à tona uma multiplicidade de agentes e grupos sem os quais elas não aconteceriam. Pois, as

festas também têm uma função distributiva importante para o social, já que “longe de serem o caos suposto por alguns teóricos, as festas são mais frequentemente o culminar da atividade organizada em muitas sociedades”, sendo assim “[...] justificam a perpetuação de confrarias, corporações, associações de bairro e outras formas de agrupamento que têm uma duração permanente e uma influência constante na sociedade global”, (VALERI, 1994, p. 406).

### 3.4- A comunidade e suas redes

A festa aqui é então acontecimento potencializador da formação comunitária, o que evidencia mais uma vez a centralidade da coletividade para se pensar a questão do patrimônio imaterial, principalmente nesses momentos nos quais o ofício como fazer cultural fica mais evidente para esses agentes.

Seguindo as reflexões de Leal, partimos da ideia de que quando se trata de festa de vaqueiros mesmo que estejamos utilizando a palavra no singular (comunidade), estaremos nos referindo a um conjunto sempre plural. E os organizadores sabem disso:

*Pra que a festa aconteça, eu dependo muito de apoio da comunidade, aí em seguida vem o apoio dos grupos que vem de fora da localidade, dos vizinhos de outras cidades, dos povuado que a gente covida, pra eles vir para que a festa aconteça, porque sem eles num tá nessa festa, a festa num aconteceria. Então, a festa só acontece num momento que tá todo mundo como amigo, como irmão, passe a se encontrar ali, que vê todos os amigos que vê em ano em ano. Então, passa a gerar uma família ali. A festa de vaquero atrai muita amizade [...] O vaquero é de domingo a domingo trabaiano. Ele num tem horário, então o horário que ele vai tê pra curti uma festa, é uma muntaria, porque as vez ele num tem tempo para curti uma festa de largo, ele num tem tempo de i num micareta, num tem tempo de i no carnaval. Então o tempo que ele tem é i em uma argolinha, i em uma cavalgada que é festa do homi do campo, (Manuel Ferreira Santana, organizador de cavalgada, conhecido como Nequinha).*

As festas acionam agentes para além da comunidade vaqueira de uma determinada localidade. Já que sua realização depende de doações de patrocinadores, da participação um público que não está diretamente ligado ao ofício, da participação de vaqueiros moradores de cidades vizinhas e do empenho pessoal dos organizadores.

Em primeira instância, os moradores da localidade formam um grupo importante para o sucesso do evento. São eles que doam (e ajudam a arrematar) os prêmios para o

leilão e, em alguns casos, para a premiação dos grupos de cavalgadas e para os vaqueiros. No caso do leilão, o dinheiro é utilizado para cobrir despesas do próprio evento. Eles também participam dos desfiles, fazem doações em dinheiro, contribuem com a divulgação.

Os patrocinadores, geralmente pequenos comerciantes, ajudam com doações em dinheiro e/ou produtos para alimentação dos vaqueiros. Os comerciantes locais também podem vender seus produtos, na festa, mediante o pagamento de uma taxa de participação que varia geralmente entre R\$ 100 e R\$ 200, a renda é utilizada para gastos relacionados ao evento.

A participação de grupos de vaqueiros de localidades ou cidades vizinhas também é fundamental. Quanto mais um organizador de *festa de montaria*<sup>58</sup> participar de eventos em outras localidades, maior será a festa organizada por ele. Porque são nesses eventos que os integrantes de grupos de cavalgadas se conhecem e estabelecem laços de amizade. Cria-se uma espécie de rede na qual o grupo visitado (organizador da festa) tem que retribuir a visita quando seus convidados produzirem suas festividades. São nesses momentos também que os grupos trocam informações sobre como organizar uma festa e acabam despertando o desejo em outras pessoas de começarem a produzir essas celebrações. Assim, as festas também ajudam na subsistência dos grupos:

*Aqueles grupos é tipo uma visita, a gente vai lá e eles vem cá [...] E quando a gente vai pra festa lá tem premiação. As vez, a gente tira o prêmio em primeiro lugar de grupo mais organizado. Aí a gente ganha um bezerro, um carnero... E usa esse prêmio para tê o ricuso para alugá um ôdibus, uma carreta, para i pra outra cavalgada, para outro lugar. Pra custo de dispesa a gente já sabe que tem isso aí. (Manuel Ferreira Santana).*

Apesar de toda a participação da(s) comunidade(s), para que a festa aconteça o empenho pessoal de seus organizadores também é fundamental. Porque eles são os responsáveis por fazer todas as articulações para a realização do evento. Geralmente são pessoas que têm esse respaldo da comunidade e de seus pares (vaqueiros mais velhos, presidentes de grupos de cavalgadas ou alguém que participa constantemente de eventos de montaria).

Os organizadores são os responsáveis por conseguir, junto aos moradores do

---

<sup>58</sup> Expressão utilizada pelos vaqueiros para se referir às festas relacionadas ao ofício.

povoado, os recursos para a alimentação dos vaqueiros e para os leilões, as doações e patrocínios, articular, junto à prefeitura, apoio para a realização e divulgação do evento. Apesar de sua importância ser central para o acontecimento dessas celebrações, isso não faz deles os donos da festa. *A festa é da comunidade*, ressaltaram muitas vezes, sabedores que os valores compartilhados ali são construídos (e só fazem sentido) coletivamente.

No caso das missas de vaqueiro, além de todas as redes já elencadas, existe também uma comissão específica para a organização da celebração religiosa. Essa fica encarregada da arrumação da igreja e mediação da cerimônia, bem como por investir os recursos doados pelos organizadores da festa para pequenas reformas na estrutura da igreja.

E claro, a festa não teria o mesmo brilho se não contasse com a participação de um público diverso que inclui desde ex-moradores da comunidade (e pessoas que fazem parte de seus ciclos de amizade), até moradores de localidades vizinhas, que apesar de não terem uma ligação direta com o ofício, encontram nesses eventos uma oportunidade importante para reforçar laços de amizade, rever amigos, confraternizar (sabemos que não apenas por isso, mas só o fato da festa não se restringir a comunidade local já justificaria a necessidade da diversidade musical do evento, ponto avaliado como negativo pelos gestores culturais que integram a secretaria da Cultura de Feira de Santana).

Assim, “dando visibilidade a ideias de comunidade, uma festa põe também em relevo muitas outras agencialidades: de pessoas, de coletivos, de redes sociais. Por detrás do vínculo entre a festa e a comunidade, há outros vínculos. Por detrás desse colectivo que o conceito de ‘comunidade’ visa designar existem outros colectivos que a festa enuncia e produz”, (LEAL, 2015, p.152).

Dessa forma, o bom desempenho da festa depende da participação de uma rede complexa de pessoas e grupos. E são eles que garantem sua realização sem a dependência exclusiva do Poder Público: “*A gente faz a festa sem a prefeitura, mas não faz sem o patrocínio da comunidade*”, afirmou Linaldo Magalhães, um dos organizadores da missa de vaqueiros em Bento Simões. Esta afirmação é muito significativa, deixa evidente que as tradições populares locais são sustentadas por redes

de produção coletiva. São essas redes fixadas nas mais variados agenciamentos que mantêm vivas as expressões culturais, apesar de todos os percalços enfrentados e a despeito de política públicas culturais.

Essas redes configuram-se como *táticas* para que essas tradições possam continuar a existir, mas também é um reflexo da independência que esses sujeitos tiveram que aprender a ter frente ao Poder Público. Muitos moradores dessas comunidades cresceram à margem de tudo. Acesso à educação institucional não tiveram, muitos, durante muito tempo, mal tiveram acesso à saúde e a alimentação adequadas. Ou quando teve acesso a alguns desses itens, isso acontecia de forma precária:

*“Eu nunca estudei, na minha época não tinha escola para gente não. Nem métrico, nem nada. Quando a gente tinha um problema ia pro mato pegá um chá, na benzedera fazê uma reza, era assim...”,* (Seu Zezinho Vaqueiro, sobre como lidava com as urgências e faltas quando era menino).

Assim, eles aprenderam a desenvolver táticas para suprir suas próprias necessidades e nesse processo formas de solidariedades eram reforçadas e com elas os laços com a família, a vizinhança, a comunidade. Seu Zezinho conta, por exemplo, como foram as primeiras festas organizadas por ele, em Bento Simões:

*Eu reuni os amigo e falei vamo fazê uma missa do vaquero? A maiô ajuda era dos Encorado de Pedrão, porque aqui não tem encorado, né? Aí o povo de lá que vinha, nós ia encontrá em uma ladera na Boa Vista, tocano foguete e dano bebida ao povo. Movimento, né? (risos). O povo gostava, era bom demais também. Eu também saia pedino o povo, quem não me dava um dinheirim, dava um litim de cachaça [...] A gente chegô até matá boi de 20 aroba aqui, pra dá comida os vaquero.*

Em todas as comunidades, as reclamações sobre as dificuldades para conseguir o apoio da prefeitura é gritante. No caso de Bento Simões, os recursos em dinheiro dados pela prefeitura não cobrem nem 10% dos gastos e geralmente demoram cerca de oito meses para serem pagos. Os pedidos mais atendidos são os referentes à permissão para utilização de espaços públicos, como escolas, ou a doação de aparelhagem de som e palcos.

Em Feira de Santana apenas três missas de vaqueiro<sup>59</sup> fazem parte do calendário festivo oficial da cidade. Na secretaria de Cultura não há um levantamento que indique a quantidade de missas de vaqueiro e cavalgadas que acontecem nos oito distritos que compõem a zona rural do município. Também não existe nenhuma ação voltada para o incentivo do desenvolvimento dessas práticas. Todos os eventos que acontecem, são financiados, produzidos e organizados de forma colaborativa pelos próprios vaqueiros.

Segundo o presidente do grupo Espora de Ouro, Manuel Ferreira Santana, o calendário de cavalgadas organizado pelos próprios vaqueiros contabiliza 26 eventos que acontecem na cidade de fevereiro até outubro. Eles recorrem à prefeitura para conseguir ajudas pontuais, mas ainda assim encontram uma série de dificuldades.

Além disso, para que esses apoios sejam conseguidos, em muitos casos, esses organizadores precisam manter uma relação de proximidade com o corpo político da cidade. Ou seja, a possibilidade de conseguir mais ou menos recursos também está fortemente associada ao nível de envolvimento político dos organizadores das festas com a gestão municipal. Seu Pereira do Leite, também organizador de cavalgadas no povoado de Candeia Grossa, no distrito da Matinha, em Feira de Santana (BA), resumiu bem situação relatada:

*A gente arruma uma patrocínio com os amigos, os fazendeiros... A prefeitura as vez é fácil de consegui ajuda, as vez não. Depende da pessoa que você vai tê amizade, depende do vínculo que tem a pessoa que tá com você pra fazê a festa, que hoje é assim aquela troca de favores né? Se você não tivé com um político que vai te ajudá, as vez você não consegue ajuda.*

Assim, a quantidade de recursos ou o apoio fornecido pela prefeitura, muitas vezes, está condicionada ao envolvimento político que esses organizadores têm o que reforça a crença em um Estado clientelista, sentimento que contribui para a desconfiança em relação às possibilidades do registro. Também por isso, as redes mantidas coletivamente são tão importantes. Elas dão autonomia para a comunidade. O problema é que para a utilização de alguns serviços, como limpeza das ruas e segurança pública, por exemplo, é fundamental que pontes entre vaqueiros e governo sejam construídas. Mas nem sempre elas são muito firmes. No caso da segurança, por

---

<sup>59</sup> As três festas calendarizadas acontecem nos distritos de Tiquaruçu, João Durval Carneiro e Jaguará.



exemplo, mesmo quando é autorizada pela prefeitura, os organizadores precisam pagar cachês aos policiais para que eles permaneçam na festa até o seu término. Essa prática foi relatada pela maioria dos organizadores.

Outro aspecto bem interessante é que as festas ajudam a produzir as singularidades destes povoados, o que fica perceptível em muitas falas:

*Se a festa deixá de acontecê, o lugá perde o brilho. Porque a tradição da comunidade, a não sê inventá outra, é a festa de vaquero daqui. O brilho do Socorro é a festa de vaquero [...] Todo mundo sabe que essa é a festa do Socorro, (Veridiano Cerqueira).*

Assim, a festa configura-se como uma linguagem simbólica que ajuda a sustentar todo um imaginário do que é ser vaqueiro (ali estão presentes vários símbolos desse universo) e a produzir significados sobre as comunidades às quais eles pertencem. São rituais fundamentais para entender inclusive o motivo de algumas pessoas, que apesar de não terem uma ligação direta com o ofício, sentirem-se parte da comunidade vaqueira e enxergarem esses momentos como um espaço importante para a construção de sua subjetividade e sua relação de pertencimento a um lugar<sup>60</sup>.

Estas celebrações podem ser entendidas como rituais, à medida que funcionam como *um sistema cultural de comunicação simbólica*<sup>61</sup>. Segundo Durkheim (2003, p.422) o essencial é que em um rito “os indivíduos estejam reunidos, que sentimentos comuns sejam experimentados e que eles se expressem por atos comuns [...]”, assim os ritos tornam-se antes de tudo “meios pelos quais os grupos sociais se afirmam periodicamente”. E são nas festas que os vaqueiros, e toda a sua estética, ganham vida nos desfiles, na rememoração dos caminhos das boiadas; nos encourados, que fazem recordar o orgulho de se vestirem de couro para o trabalho; na valorização da montaria perante a moto.

Nas festas, os vaqueiros reproduzem uma espécie de encenação de si mesmos. Sem o peso da obrigação diária, revisitam o universo do trabalho e retiram dele elementos para recontar seus costumes e tradições, em uma espécie de encenação identitária. De certa maneira, tudo na festa lembra o trabalho desempenhado no dia a

<sup>60</sup> Para Augé um lugar é sempre relacional, histórico e identitário. O lugar é o local em que você é reconhecido na sua individualidade, à medida que esta também é estruturada e estruturante pelo/do lugar.

<sup>61</sup> Termo utilizado pelo antropólogo João Leal (2015).

dia, mas esse momento permite reviver a cotidianidade de outra forma.

Essa afirmação identitária possibilitada pela festa é fundamental principalmente porque enquanto um ritual, a festa consegue criar uma outra temporalidade dentro do tempo cotidiano, o que torna mais evidente que o tempo produtivo do trabalho articula características e valores distintos dos experimentados no tempo lúdico (e também produtivo) das celebrações, o que cria um ambiente mais propício inclusive para esses sujeitos perceberem com mais clareza que seu fazer profissional, também é um fazer cultural.

Na cotidianidade, o ofício, algumas vezes, até pode parecer apenas uma prática social de sobrevivência. A labuta diária tira o riso e, por vezes, até o prazer da atividade laboral. Na festa estes itens são retomados. Os elementos relacionados ao trabalho também estão lá “[...] é preciso observar que talvez não haja regozijo no qual a vida séria não tenha algum eco” (DURKHEIM, 2003, p. 418), mas na festa, o trabalho torna-se celebração. E é por isso que quando são perguntados sobre a importância das festas, seus organizadores e participantes são enfáticos: *Ela é uma cultura; A missa é tradição; A festa é nossa história.*

E quem participa dela precisa reconhecer e compartilhar, minimamente, os valores que ela coloca em jogo:

*Quem vem de fora também tem que reconhecê que aquela festa num é uma festa de pagode como eles tá acostumado. Reconhecê que é uma festa do homi do campo, reconhecê que o homi do campo tá ali todo encorado, num é um palhaço, é um vaquero representando a comunidade, o Nordeste. As vez, você chega em um local e eles acha que aquilo ali tá sendo um paião, tá sendo um nada pra eles, então isso que caba com a festa. Quando a festa é valorizada, quem vem tem que sabê que ali é uma festa de vaquero. Quem vem tem que tê aquele respeito pelo vaquero e pelos amigo que tá ali, (Manuel de Cerqueira).*

A festa também traz um significado de união muito forte:

*A ajuda da prefeitura é muito bom, é uma ajuda em palco, em som, no que ela mandá... Mas importante também é a ajuda das pessoa... É se uni os amigo, porque se os amigo num contribuí, fica difícil pra dizê que aquela festa é bonita. Então aquela festa é bonita quando eles ajuda, quando eles patrocina, que vem um com uma galinha, que vem um com um carnero, que vem um com um litro de 51, com um litro de cachaça... E aí a gente vem e a gente continua essa festa pra que ela passe crescer e covidá os amigo de outra cidade, grupo de outra*

*cidade pra vir e aí a festa passa a crescê, passa a tê nome e a localidade passa a tê aquela renda, porque é uma renda assim tipo um inverno. Eu digo que a festa é nosso inverno. Porque quando num tem a festa é um prejuízo para um comerciante, prejuízo para localidade, pra quem faz o espetinho, faz o tira-gosto, faz a bibida pra vim até a festa... É uma renda, porque todo mundo ali ganha, a comunidade ganha e todos os moradorô, todos os comerciante ganha, (Manuel de Cerqueira).*

“A festa é nosso inverno”. E o inverno aqui não deve ser pensado apenas como um tempo em que a seguridade do trabalho, garante a sobrevivência física dos integrantes que compõem a comunidade, não é só sobre a questão econômica. Assim como acontece no inverno, período de preparar a terra, fazer o plantio e ver as sementes brotarem com uma promessa de renovação da vida, a festa é um terreno fértil para a comunidade germinar, época propícia para ela florir simbolicamente.

E ela germina sendo sustentada por uma rede que ultrapassa suas fronteiras institucionais e a coloca em diálogo com outras comunidades. E essa relação dialógica também impulsiona as transformações a partir de trocas simbólicas entre essas localidades, à medida que ela também ajuda na construção de singularidades e reafirmação de valores próprios. E a figura do vaqueiro está lá mediando esses processos de renovação, construção e desconstrução identitária. Não (apenas) o profissional e a materialidade que ele suscita, mas o vaqueiro enquanto símbolo de um território.

O processo de registro parece descartar toda essas dinâmicas associadas ao ofício e pela forma que o registro foi instituído, não haveria como ser diferente. E ainda que seja sustentado pelo discurso de valorização da prática e do reconhecimento em âmbito estadual das contribuições sociais e culturais dadas por esses agentes, no cotidiano isso não se mantém, porque o que fica claro, a partir dos relatos, é a maneira verticalizada que ele foi construído.

Enquanto um mecanismo estatal que obedece uma razão estatal e cumpre determinadas regras técnicas-administrativas faz muito sentido sua existência, mas sabemos que o registro não pode ser reduzido a um processo administrativo, ele é também, e antes de tudo, um processo social.

No caso do ofício de vaqueiro, quando o assunto é desenvolver os agentes e as

comunidades “detentores” desse fazer, isso não se consolida por uma questão simples, mas muito simbólica: não se pode instituir o registro sem a participação dos sujeitos e comunidades que vivem o bem que está se propondo patrimonializar.

Não que a existência de uma política patrimonial participativa pudesse garantir, por si só, a salvaguarda do ofício, mas uma intervenção governamental em parceria com as comunidades poderia, sem dúvidas, criar possibilidades para o desenvolvimento do mesmo. Como nos lembra Certeau (2012, p.214):

A política não garante a felicidade nem confere significado às coisas. Ela cria ou recusa condições de possibilidades. Interdita ou permite: torna possível ou impossível. É sob esse viés que ela se apresenta aqui, no sentido de que a ação cultural se choca com as interdições silenciosamente postas pelos poderes.

Parafraseando Certeau poderíamos dizer que a patrimonialização não garante a felicidade nem confere significado ao ofício de vaqueiro (essa dimensão de valor só pode ser construída pelos próprios vaqueiros), mas ela pode criar ou recusar condições para o fortalecimento das produções ligadas à profissão.

Mas o que se vê é uma total insensibilidade por parte de quem desenvolve a política, principalmente na esfera que esses atores sociais deveriam ser mais visíveis, a esfera municipal. Pois, seguindo o pensamento de Menezes (2009, p.29), como pode um patrimônio valer para um estado se não “[...] vale para aqueles que dele poderiam ter a fruição mais contínua, mais completa, mais profunda?”. Um patrimônio estadual tem antes um valor municipal. Os municípios, portanto, têm papel significativo para o sucesso da política patrimonial e devem desenvolver ações em parceria com o Estado para a salvaguarda do mesmo.

Mas não é isso que acontece, em Pedrão, por exemplo, um gestor ligado à secretaria de Cultura, me disse muito despreocupadamente durante uma entrevista sobre a importância do grupo Encourados de Pedrão para a cidade que: “Os Encourados são mais figuras do passado, hoje não se fazem mais guerras com esporas e tacas. Eles foram marcantes no passado”. A fala do representante do poder municipal de Pedrão traz uma datação histórica, uma referência às lutas pela independência, descartando assim que os Encourados é um grupo vivo com matrizes culturais e usos sociais que liga, de certa forma, a memória de todo o município a sua história. Não por acaso eles

trazem a própria referência ao território no nome: Encourados de Pedrão.

Assim, todo esse percurso sobre o registro do ofício de vaqueiro nos coloca diante de dois questionamentos: quem patrimonializa? E para quem? Essas respostas podem variar muito dependendo dos interesses e contextos políticos em que determinado bem for patrimonializado. O ato de patrimonializar é também fruto de uma escolha política, mas não pode se restringir apenas a isso, sob pena de criar processos de patrimonialização feitos pelo Estado e para o Estado, fazendo com que a centralidade do um registro seja ele mesmo. A política pública patrimonial deve ser construída participativamente para a garantia da diversidade cultural e a efetiva construção de uma sociedade democrática.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A política que dispõe sobre o patrimônio imaterial é ainda muito recente, tem como marcos a Convenção de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial organizada pela UNESCO, em 2003, em âmbito internacional, e o decreto 3.551/2000 que criou o Programa Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial (PNPI) e instituiu o registro como forma de proteção dos bens culturais de natureza imaterial, na esfera nacional. Ainda nem completou duas décadas de existência, situação bem diversa da experimentada pelo patrimônio material, que já em 1937 foram criados mecanismos que visavam pensar formas de salvuardá-lo, aqui no país.

Apesar de recente, as mudanças metodológicas e conceituais que essa nova política causou, possibilitou o reconhecimento de uma série de expressões, lugares, práticas e saberes produzidos e/ou referências para grupos historicamente subalternizados e sua inclusão na lista de patrimônios culturais nacionais, fazendo jus à diversidade tão característica da identidade cultural do país.

Mas um dos grandes diferenciais da política de patrimônio imaterial foi o destaque dado às comunidades e grupos detentores e produtores desses bens. O reconhecimento de que o Poder Público necessitava construir uma política participativa conjuntamente com os sujeitos da sociedade civil, não cabendo a ele instituir valor ao patrimonializar um bem, devolveu às comunidades o protagonismo no processo de construção política do patrimônio e forçou o Estado a buscar entender a significação do mesmo para os sujeitos em seus contextos sociais.

Por isso, o artigo 216 da Constituição Federal tornou-se tão célebre. Ele não só reconhecia que o patrimônio cultural e artístico brasileiro era composto de bens materiais e imateriais, mas também destacava a importância de constituição de um vínculo entre Estado e Comunidade, necessário para a salvaguarda desse patrimônio.

Por isso, a instituição do registro veio acompanhada da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). A noção de “referência cultural” está ligada aos sentidos e valores que são atribuídos às práticas na vida social e sua importância na formulação do registro surge da relevância dada à dinâmica de atribuição de valor e significação construída pelas comunidades. O registro só pode ser

efetuado, quando se reconhece o que deve ser patrimonializado, os significados e dinâmicas do bem e quais medidas podem auxiliar na salvaguarda e isso só é possível quando os grupos nos quais o patrimônio é criado participam do processo de patrimonialização. A política patrimonial tem, portanto, a prerrogativa de ser participativa.

No Brasil, os estados e município têm autonomia para pensar suas próprias políticas de proteção do patrimônio cultural, mas como conceitos como o de referência cultural e mecanismos como o registro se tornaram fundamentais para pensar as questões relativas ao imaterial, as legislações municipais e estaduais tendem a ser norteadas e influenciadas pelos parâmetros instituídos nacionalmente.

Não foi diferente com o estado da Bahia, a lei 8.895, que tipificou os mecanismos de proteção do patrimônio cultural baiano, foi publicada em 16 de dezembro de 2003 e regulamentada pelo decreto 10.039, de 03 de julho de 2006 que instituiu, dentre outras resoluções, o Registro Especial do Patrimônio Imaterial como instrumento voltado para a preservação do patrimônio imaterial, sendo o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) responsável por desenvolver todo o processo de patrimonialização.

Entre os livros de registro criados, o de número seis (Livro do Registro Especial dos Saberes e Modos de Fazer) era o reservado para a inscrição de ofícios e outras práticas relacionadas com a execução de saberes de grupos tradicionais baianos. Foi justamente nesse livro que foi “inscrito” no dia 09 de agosto de 2011 o ofício de vaqueiro. O decreto 13.150, do então governador do estado Jaques Wagner, transformou o ofício, prática muito comum na Bahia e em muitos outros estados do Nordeste, em patrimônio imaterial do estado.

Mas o grande obstáculo no processo dessa patrimonialização foi a criação do tão necessário vínculo entre Estado e comunidade, elo tão caro para a preservação de qualquer bem de natureza imaterial, mas que inexistiu desde os primeiros esforços para que a titulação fosse conseguida. O pedido de registro foi feito sem auscultar os vaqueiros, partindo de um dos titulares do Conselho Estadual de Cultural, Washington Queiroz, sendo assim, pouco mobilizou esses sujeitos, que acostumados a desempenhar o trabalho de vaqueiro na sua cotidianidade, depois da titulação mal compreendiam o

que significava e para que serviria esse instrumento.

Hoje, seis anos depois da instituição desse patrimônio, voltar-se para refletir a maneira como ele foi instaurado e as consequências que podem ser observadas até o momento, não deixa de apontar complexidades (e vulnerabilidades) que longe de colocarem em cheque a importância do registro para a proteção do bem em pauta, suscitam questões que exigem ampliar o olhar sobre as necessidades e demandas que estão sendo colocadas por essa comunidade. Posicionamentos que demonstram a transversalidade da cultura e o quanto que essa política precisa levar em conta as condições de existência dos sujeitos para que não se corra o risco de achar que o cultural é uma instância de construção de valor e significado que nasce distanciada da vida cotidiana, bem como proporciona perceber como a exclusão ou redução do protagonismo da base social pode tornar essa política inócua.

São várias as lacunas entre a política e as realidades sobre as quais elas pretendem legislar. Por isso, fazer com que as pessoas deixem de ser objetos da política e passem a ser construtoras e executoras das mesmas é um grande desafio para as instituições responsáveis pela implementação de medidas de salvaguarda. Desafio que foi posto, mas que ainda não foi enfrentado no caso do ofício de vaqueiro.

Passada a primeira fase, que apresentou problemas graves, foram de duas ordens os obstáculos percebidos que impossibilitaram esse relacionamento tão necessário à produção da política: a construção do registro em cima de categorias que não são nativas e por isso acabam por estruturar um discurso que reforça a desigualdade e o histórico de subordinação dessas comunidades e a falta de entendimento das possibilidades e limitações do registro enquanto instrumento de proteção do patrimônio.

A instituição do patrimônio se dá a partir da criação de um sistema de codificação e significação que são próprios do poder estatal. Ainda que essa construção de sentido seja ancorada na noção de referências culturais e tente estabelecer uma correspondência com os valores atribuídos por esses grupos às suas práticas, quando o Estado decide por incluir um bem na lista de patrimônio seja em âmbito federal, estadual ou municipal, ele se utiliza de uma série de categorias e classificações para que possa agir sobre o bem, o problema é que essa esfera de agência não toca a realidade dos “sujeitos produtores” que para também produzir a política necessitam compreender



essas categorias e procedimentos burocráticos. Mas, muitos deles nunca tiveram acesso à educação institucional, por exemplo, muitos sequer sabem ler ou escrever.

Esse é um dos principais desafios, no caso do ofício de vaqueiro, para a construção dessa política pública de forma participativa. Assim, o não acesso a esse discurso da política torna-se um recurso de poder que reforça o papel do Estado na construção da mesma, ao invés de colocar esses sujeitos como protagonistas do processo.

Ou seja, ao mesmo tempo em que o Estado não conclamou a participação dos vaqueiros, depois de patrimonializar o ofício exige que esses sujeitos dominem códigos que eles não conhecem. São obstáculos como esse que acabam por conformar um cenário excludente ou exigir que alguns atores ou instituições entrem na mediação dessa relação. Uma mediação que pode ser muito proveitosa, mas dependendo da maneira que é estruturada pode também se colocar como um empecilho à produção colaborativa da política.

Já para aqueles poucos que sabem da instituição do registro, ainda são muitas as dúvidas sobre a utilidade dele. E quando os que não sabem ficam sabendo, tem-se um desejo que o registro seja garantidor de direitos sociais, no caso do ofício de vaqueiro, por exemplo, há uma urgência para que a titulação possibilite que as regras trabalhistas conseguidas após o processo de regulamentação da prática, sejam executadas. Que seja garantido o direito dos vaqueiros de ter carteira assinada e garantias previdenciárias.

Também há um desejo por ações que ajudem a permanência desses homens em suas localidades. Linhas de créditos agrícolas e distribuição de sementes são colocadas frequentemente como ações que poderiam auxiliar a continuação do ofício e com isso o possível fortalecimento das celebrações, musicalidade, mitos e saberes ligados a ele. Porém, essas demandas ainda esbarram nos limites de atuação dos órgãos patrimoniais estaduais. Observou-se também que se faz necessário pensar em ações que fomentem a participação social desses sujeitos, bem como o investimento em projetos de educação patrimonial para que a política e seus instrumentos se tornem conhecidos para os vaqueiros.

Nesse contexto, vale ressaltar, mais uma vez, o que prevê a legislação estadual, através da já citada lei 8.895/2003: “**O Estado da Bahia protegerá o patrimônio**

**cultural existente em seu território [...]**”, (grifo nosso). Mais que responsabilidade de órgãos específicos é dever do Poder Público, do Estado, proteger e preservar o patrimônio cultural.

Então ainda que a instituição do registro fique a cargo de órgãos específicos, seria necessário articular ações de salvaguarda de ultrapassassem os limites deles, sendo responsabilidade maior do Poder Público e, portanto, de todas as áreas que o estrutura. São complexidades que estão postas e deixam claro como o campo da cultura não pode ser visto de forma isolada, além de demonstrar como a questão patrimonial exige pensar o patrimônio no contexto social de existência das comunidades em que ele é criado. Pois, como pensar na perpetuação do ofício de vaqueiro enquanto bem imaterial, sendo que na cotidianidade esses sujeitos mal têm as garantias constitucionais para exercer sua profissão?

Essa situação proporciona inclusive mudanças significativas na prática, já que força os vaqueiros a terem que trabalhar de outras profissões. As condições sociais e materiais de existência desses sujeitos estão o tempo todo influenciando a dinâmica do ofício. Transformações no território, como o desmatamento, o maior acesso a aparelhos tecnológicos, a diminuição dos rebanhos, causada pela diversificação da economia e pelas secas sucessivas, por exemplo, causam impactos significativos no ofício e desdobra em reconfigurações e releituras da própria tradição.

É nesse contexto que pode surgir a pergunta que está posta, de forma audível, na boca de gestores feirenses e silenciada na reunião da câmara técnica que decidiu pela não patrimonialização do ofício em esfera nacional: “Vaqueiro ainda existe?”. A produção participativa da política patrimonial pode rapidamente sanar “questionamentos” como esse.

Vale destacar também outra problemática que pode ser facilmente observada e que é anterior aos desafios do entendimento jurídico e discursivo do registro: acostumadas com a incapacidade do estado de lhe garantir direitos básicos como o acesso à saúde e à educação, os sujeitos demonstram certa resistência ao processo de patrimonialização respaldado por uma descrença na possibilidade da política causar impactos significativos em suas vidas.

Historicamente excluídos do processo de tomada de decisão e marcados por

vivências que reforçam processo de desigualdade social, esses sujeitos não acreditam que o Estado seja capaz de estabelecer pontes e ações voltadas para a construção de um modelo mais democrático de construção do social. Assim, traçam suas próprias redes de sustentação do patrimônio, estabelecem seus próprios laços de solidariedade, criam suas táticas de sobrevivência. *Astúcias* que muitas vezes a política patrimonial não consegue apreender.

Dessa forma, o descrédito em relação ao Estado também contribui para o impedimento da construção dessa política. Assim, no caso do ofício de vaqueiro ela tem sido muito mais um ato administrativo do que social. Para que isso mude, a mobilização e participação dos agentes para a salvaguarda do bem é fundamental. Afinal, a produção dessa política exige o comprometimento de ambas as esferas, governo e sociedade.

Além da clara falta de participação que tem feito com que a centralidade do registro seja ele mesmo, ao invés do ofício, outra constatação é a necessidade de ampliar os limites de atuação do registro. Ele deve se configurar como um instrumento que pese nas lutas sociais enfrentadas por essas comunidades, principalmente porque para esses sujeitos esse patrimônio é encarnado, é tão uma experiência corporal que a sobrevivência do próprio corpo é um pré-requisito para que o bem cultural continue a ser executado. O humano é a face mais rica e diversa, mas também a mais frágil do bem patrimonial.

Reconhecendo essa importância, no âmbito nacional alguns passos já estão sendo dados. Prova disso é a portaria nº 200, de 18 de maio de 2016, que regulamenta o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, que prevê no item quatro de suas disposições “promover a salvaguarda dos bens culturais por meio do apoio às condições materiais que propiciam sua existência, aos processos de transmissão de saberes e práticas constituintes da sua dinâmica e do fortalecimento dos seus detentores enquanto coletividades”.

Ao final dessa pesquisa e depois de ter mergulhado nesse universo, confesso que ainda são muitas as dúvidas e questionamentos sem respostas. Entendemos, porém, a importância do esforço e a dificuldade de se construir uma política pública democrática para o âmbito cultural, principalmente em um país tão diverso como o Brasil. Ainda são muitas as lacunas existentes, reforçadas pelas desigualdades sociais e de acesso à

informação.

Mas se no campo das políticas os obstáculos estão postos, no campo das vivências dessas práticas, ritos, expressões que tecem ligação entre o sagrado e o profano, o passado e o futuro, o concreto e o invisível, o patrimônio (ou o trabalho, a festa, os lugares sagrados, seja lá como os grupos os batizam) segue como uma experiência viva.

Isso porque o patrimônio faz algo com as pessoas. Algo tão importante e grandioso que faz com que elas queiram produzi-lo, criá-lo e preservá-lo a despeito de todas as adversidades. E isso acontece porque antes de ser uma experiência amplamente compartilhada, ele é uma experiência de individuação.

Nesse contexto, se o patrimônio servir para fortalecer essas subjetividades, ele já terá cumprido seu papel de fortalecer a cidadania, e poderá ser transformado em um campo primordial de enfrentamento político. Ajudará a “construir novas formas de reivindicações, novas formas de se fazer entender”, (HAFSTEIN, 2013, p.31). Mas claro que essa possibilidade, não exclui a importância da construção das políticas públicas culturais e colaborativas.

Na verdade, a ausência ou a falta de participação social na construção da política pode trazer danos muito graves. Já que como nos lembra Barbero, fortalecer o desenvolvimento das práticas culturais é reforçar o enfrentamento das desigualdades no campo político: “[...] más que objetos de políticas, la comunicación y la cultura constituyen hoy un campo primordial de batalla política: el estratégico escenario que le exige a la política densificar su dimensión simbólica, su capacidad de convocar y construir ciudadanos, para enfrentar la erosión que sufre el orden colectivo”, (MARTÍN-BARBERO, 2001, p. 84)<sup>62</sup>.

Não há como negar que existem conquistas significativas, mas é preciso investir cada vez mais em pesquisas e análises que reflitam sobre como essa política patrimonial do imaterial está sendo construída na prática. As conquistas são significativas, mas os desafios estão postos!

---

<sup>62</sup>“Mais que objetos de políticas, a comunicação e a cultura constituem hoje um campo primordial de luta política: o estratégico cenário que exige a política densificar sua dimensão simbólica, sua capacidade de convocar e construir cidadãos, para enfrentar a erosão que sofre a ordem coletiva”, (*tradução nossa*).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, João Capistrano de. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

\_\_\_\_\_. *Capítulos de História Colonial, 1500-1800*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

ABREU, Regina. Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: FILHO, Manuel Ferreira Lima; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane Felipe (orgs.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007.

\_\_\_\_\_. Patrimônio e cultura: novos desafios na era do intangível. *Anais do Museu Histórico Nacional*, v.37, 2005.

\_\_\_\_\_. Dez anos da Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial: Ressonâncias, apropriações, vigilâncias. In: CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS (org). *Dez anos da Convenção do Patrimônio Imaterial: ressonâncias Norte e Sul*. Coimbra: e-cadernos ces, n. 21, 2014. Disponível em: < <https://eces.revues.org/1742> >. Acesso em: 22 de out. 2017.

ALENCAR, José de. *O Sertanejo*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1951.

AMARAL, Rita. As mediações culturais da festa. *Revista Mediações*, Londrina: v.1, n.1, 1998.

ANDRADE, Manuel Correia. A Pecuária e a Produção de Alimentos no Período Colonial. In: SZMNECSANYI, Tamás (Org.). *História Econômica do Período Colonial*. São Paulo: Hucitec, 2002.

ANDRADE, Mário. Anexo VI: Anteprojeto elaborado por Mário de Andrade, a pedido do Ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema. In: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA/ SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (orgs.). *Proteção e revitalização do patrimônio cultural no Brasil: uma trajetória*. Brasília: Sphan/Pró-Memória, 1980.

\_\_\_\_\_. *O turista aprendiz*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1976.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e poética. Ensaio sobre literatura e obras da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 3 ed. São Paulo: Nova Brasiliense, 1987.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; FONSECA, Maria Cecília Londres. *Patrimônio Imaterial no Brasil- Legislação e políticas estaduais*. Brasília: UNESCO, Educarte, 2008.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 13.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *A cultura no plural*. Trad. Enid Abreu Dobranszky. 7.ed. Campinas: Papirus, 2012.

CORSINO, Célia Maria. Apresentação. In: MINISTÉRIO DA CULTURA; INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO ARTÍSTICO NACIONAL. *Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação*. Brasília: Iphan/DID, 2000.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

DOCA, Maria Fagundes de Souza. Vaquejada. In: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (org.). *Tipos e aspectos do Brasil*. 10.ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1975.

DUARTE, Luis Fernando Dias. *Processo de Registro de Patrimônio imaterial “Ofício das Paneleiras de Goiabeiras”*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2002. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/PaneleirasdeGoiabeirasParecer.pdf>>. Acesso em 22 de out. 2017.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Trad. Raposo Fontenelle. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EVANS-PRITCHARD, Edward. E. *Os Nuer*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Trad. Izabel Magalhães, coordenadora da tradução, revisão técnica. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2001.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 15.ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

GIL, Gilberto. Apresentação. In: MINISTÉRIO DA CULTURA; INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO ARTÍSTICO NACIONAL; FUNDAÇÃO NACIONAL DE ARTE. *O registro do patrimônio imaterial- Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. 4. ed. Brasília: Minc/Iphan, 2006.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Editora Garamond: Rio de Janeiro, 2007.

\_\_\_\_\_. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: Ensaios contemporâneos*. 2.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

GUELMAN, Leonardo. O fundamento da experiência no arcabouço da sabedoria popular. In: GUELMAN, Leonardo; KUTASSY, Mariana; LIMA, Ana Paula (orgs.). *Festival Nacional de Cultura Popular*. Niterói: CEART/Mundo das Ideias, 2017.

\_\_\_\_\_. A tradição como tradução continuada e a experiência narrativa de grupos culturais do Cariri. In: GUELMAN, Leonardo; GRADELLA, Pedro; AMARAL, Juliana (orgs.). *Prospecção e capacitação em Territórios Criativos*. Niterói: CEART/Mundo das Ideias, 2017.

\_\_\_\_\_. A noção de política cultural como sistema. In: GUELMAN, Leonardo; ROCHA, Vanessa (orgs.). *Interculturalidades*. Niterói: EdUFF, 2004.

HAESBAERT, Rogério. Da Desterritorialização à Multiterritorialidade. *Boletim Gaúcho de Geografia*. Porto Alegre: v.29, n.1, 2003. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/bgg/article/view/38739>>. Acesso em 17 de jul. 2017.

HAFSTEIN, Valdimar. Celebrando as diferenças, reforçando a conformidade. In: SANDRONI, Carlos; SALLES, Sandro Guimarães de (orgs.). *Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teóricos-metodológicos*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2013.

LEAL, João. Agitar antes de usar: A antropologia e o patrimônio cultural imaterial. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v.3, n.9, 2013.

\_\_\_\_\_. Patrimônio cultural imaterial, festa e comunidade. In: CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de (org.). *Patrimônio cultural plural*. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2015.

LONDRES, Cecília. Relatório final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. In: MINISTÉRIO DA CULTURA; INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO ARTÍSTICO NACIONAL. *Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação*. Brasília: Iphan/DID, 2000.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. De las políticas de comunicación a la reimaginación de la política. *Nueva Sociedad*, cidade: volume, número, 2001.

\_\_\_\_\_. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Trad. Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

\_\_\_\_\_. Divergência em convergência. *Matrizes*, São Paulo: v.8, n.2, 2014.

MENESES, Ulpiano Toledo B. de. O campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas. In: I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão, Ouro Preto/MG, 2009. *Anais 2*. Brasília: IPHAN, 2012.

MOREIRA, Ruy. *Formação do Espaço Agrário Brasileiro*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

PESSOA, Eduardo. Caatinga. In: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (org.). *Tipos e aspectos do Brasil*. 10.ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1975.

QUEIROZ, Ednalva. Introdução e metodologia. In: Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (org.). *Ofício de vaqueiro – cadernos do IPAC, 6*. Salvador: Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, 2013.

QUEIROZ, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e. O registro de bens culturais imateriais como instrumento constitucional garantidor de direitos culturais. *Revista do IPAC*, Salvador: v.1, n.1, 2016.

SANT'ANNA, Márcia. Políticas públicas e salvaguarda do patrimônio cultural imaterial. In: FALCÃO, Andréa (Org.). *Registro e políticas públicas de salvaguarda para as culturas populares*. Rio de Janeiro: Iphan, 2005.

\_\_\_\_\_. Relatório final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. In: MINISTÉRIO DA CULTURA; INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO ARTÍSTICO NACIONAL; FUNDAÇÃO NACIONAL DE ARTE. *O registro do patrimônio imaterial- Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. 4. ed. Brasília: Minc/Iphan, 2006.

\_\_\_\_\_. Avanços da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial. In: MINISTÉRIO DA CULTURA; INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO ARTÍSTICO NACIONAL; FUNDAÇÃO NACIONAL DE ARTE. *O registro do patrimônio imaterial- Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. 4. ed. Brasília: Minc/Iphan, 2006.



SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Pecuária, Agricultura de Alimentos e Recursos Naturais no Brasil-Colônia. In: SZMNECSANYI, Tamás (Org.). *História Econômica do Período Colonial*. São Paulo: Hucitec, 2002.

SILVA, Hilda da. Região Nordeste. In: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (org.). *Paisagens do Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1968.

SOUZA, Rosalvo Florentino de. Vaquejada. In: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (org.). *Tipos e aspectos do Brasil*. 10.ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1975.

TAYLOR, Diana. Performance e patrimônio cultural intangível. *Pós*, Belo Horizonte: v.1, n.1, 2008.

TELLES, Mário Ferreira de Pragmácio. O registro como forma de proteção do patrimônio cultural imaterial. In: *Revista CPC*. São Paulo, n.4, maio/out, 2007.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL/MINISTÉRIO DA CULTURA. *Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois- Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil, 2003-2010*. 2. ed. Brasília: Iphan-MinC, 2010.

TORRES, Mateus. Parecer Técnico: Registro do Bem Cultural de Natureza Imaterial - Ofício de Vaqueiro. In: Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (org.). *Ofício de vaqueiro – cadernos do IPAC*, 6. Salvador: Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, 2013.

\_\_\_\_\_. *As Políticas Públicas de Preservação aos locais destinados às práticas culturais coletivas - Instrumentos Legais: Registro de Lugar X Tombamento*. 152 f. Dissertação (Pós-graduação em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em Comum*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

UNESCO. *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural*. Paris: UNESCO, 2002. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2017.

\_\_\_\_\_. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Paris: UNESCO, 2003. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540por.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2017.

\_\_\_\_\_. *Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular*. Paris, UNESCO, 1989. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Recomendacao%20Paris%201>>

[989.pdf](#)>. Acesso em: 22 out. 2017.

VALERI, Valerio. Festa. In: *Enciclopédia Einaudi 30: Religião-rito*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1994.

VIANNA, Leticia Costa Rodrigues; SALAMA, Morena Roerto Levy. Avaliação dos planos e ações de salvaguarda de bens culturais registrados como patrimônio imaterial brasileiro. In: CALABRE, Lia (org.). *Políticas Culturais: pesquisa e formação*. São Paulo: Itaú Cultural, 2012.

WILLIAMS, Raymond. Base e Superestrutura: na teoria cultural marxista. Trad. Bianca Ribeiro Manfrini. *Revista USP*, São Paulo: n.65, 2005.

### **Documentos eletrônicos**

MONTEIRO, Ana Paula Dantas. Informações sobre a 26ª Reunião da Câmara Técnica. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por: <alpaulalima@gmail.com> em 26 de set. 2017.

QUEIROZ, Hermano Fabrício Oliveira Guanais e. Direitos Culturais [out. 2016]. Entrevistador: Grupo de estudos e pesquisa em Direitos Culturais. Fortaleza: Universidade de Fortaleza, 2016. Entrevista concedida ao V Encontro Internacional de Direitos Culturais. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=gJx2zSYssHg>>. Acesso em: 23 de out. 2017.

### **Legislação**

BAHIA (estado). Lei nº 8.895, de 16 de dezembro de 2003. Institui normas de proteção e estímulo à preservação do patrimônio cultural do Estado da Bahia, cria a Comissão de Espaços Preservados e dá outras providências. Disponível em:<<http://www.ipac.ba.gov.br/wp-content/uploads/2011/09/LEI889503.pdf>>. Acesso em: 23 de out. 2017.

\_\_\_\_\_. Decreto nº 13.150, de 09 de agosto de 2011. Promove o registro de bem de valor cultural que indica e dá outras providências. In: Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (org.). *Ofício de vaqueiro – cadernos do IPAC*, 6. Salvador: Secretaria de Cultura do Estado da Bahia, 2013.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. In: *O registro do patrimônio*

*imaterial - Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. 4. ed. Brasília: Minc/Iphan, 2006.

\_\_\_\_\_. *Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988*.

Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em: 22 de out. 2017.

\_\_\_\_\_. Lei nº 378, de 13 de janeiro de 1937. Dá nova organização ao Ministério da Educação e Saúde Pública. In: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA/ SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (orgs.). *Proteção e revitalização do patrimônio cultural no Brasil: uma trajetória*. Brasília: Sphan/Pró-Memória, 1980.

\_\_\_\_\_. Lei 12.87, de 15 de outubro de 2013. Dispõe sobre o exercício da atividade profissional de vaqueiro. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2013/Lei/L12870.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12870.htm)>. Acesso em: 24 de out. 2017.

\_\_\_\_\_. Portaria nº 200, de 18 de maio de 2016. *Dispõe sobre a regulamentação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial – PNPI*. Disponível em: <[http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria\\_n\\_200\\_de\\_15\\_de\\_mairo\\_de\\_2016.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria_n_200_de_15_de_mairo_de_2016.pdf)>. Acesso em: 24 de out. 2017.