

5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

QUEM REFERENCIA O QUE REFERENCIA QUEM REFERENCIA?

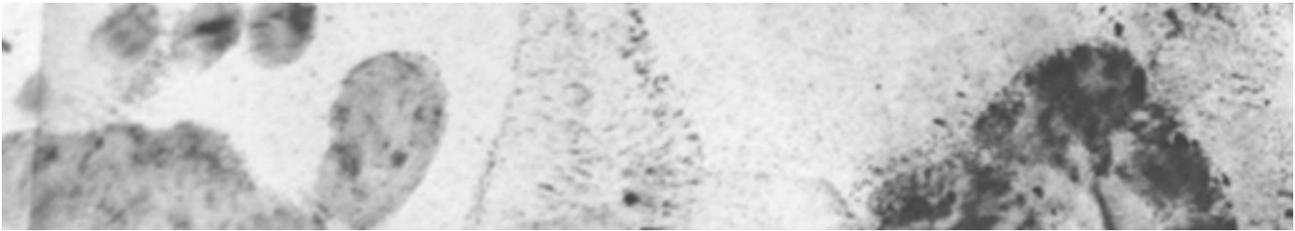
UM OLHAR PÓS-ESTRUTURALISTA RASURANDO A IDEIA DE REFERÊNCIAS CULTURAIS

Juliana Michaello M. Dias

Este artigo surge de reflexões fomentadas pela experiência de pesquisa com mapeamentos culturais no estado de Alagoas. O Projeto de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial em Alagoas, ao qual se vincula este trabalho, tem como metodologia o Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC – que consiste em identificar, documentar e registrar bens culturais, de natureza imaterial, para atender a demanda pelo reconhecimento de bens representativos da diversidade e pluralidade culturais de grupos formadores da sociedade brasileira e apreender os sentidos e valores atribuídos ao patrimônio cultural pelos moradores da região inventariada. O projeto, fruto de um convênio entre o IPHAN e a Secretaria de Cultura do Estado de Alagoas, vem sendo desenvolvido por três grupos de pesquisa da Universidade Federal de Alagoas e tem previsão de finalização para meados de 2016. Para além do inventário propriamente dito, produzido como cartografia das referências culturais do estado como um todo, a pesquisa tem permitido discutir uma série de questões teórico-metodológicas que atravessam a própria ideia de tal projeto, bem como as interpelações que surgiram a partir da imersão de um dos grupos de trabalho – o Grupo de Pesquisa Nordestanças – nas territorializações dos sertões alagoanos. Parte destas questões e discussões trazidas à tona sob o olhar pós-estruturalista são o foco deste trabalho.

...referências, culturas e populares...

Poderíamos discutir a noção de referência cultural a partir de diversas perspectivas. Neste artigo dialogaremos necessariamente com questões que separam e articulam permanência e mudança, tradição e criação, materialidade e imaterialidade. Não teremos como nos furtar a perscrutar essas noções, uma vez que a experiência a ser aqui discutida foi gestada dentro de uma instituição cuja herança “tradicional” está ligada a um dos polos das oposições apresentadas. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, como expressão destas dualidades no seio da cultura moderna do século XX, nasce numa perspectiva de criação de uma cultura nacional, devidamente articulada a uma identidade brasileira gestada tanto nas expressões da arte moderna quanto no inventário daquilo que expressaria uma brasilidade “profunda”. Em



certo sentido, um olhar para a imaterialidade e fluidez da cultura, notavelmente presente no anteprojeto de Mário de Andrade, passou despercebido ao olhar institucional nas primeiras fases do Iphan.

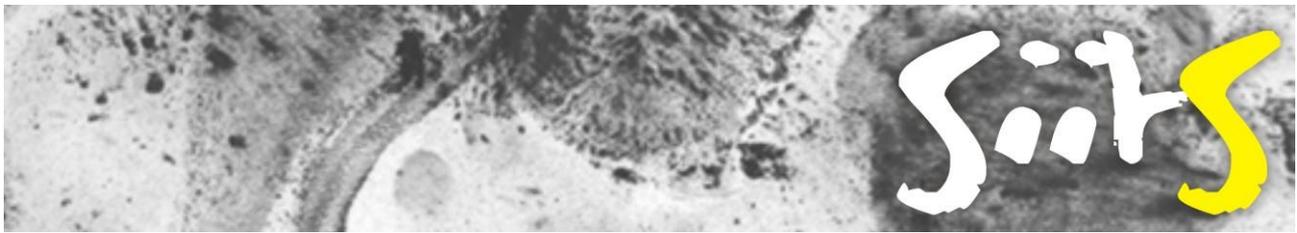
Se os primeiros conceitos ligados ao patrimônio remetem a questões jurídicas, aos poucos este termo se consolidou em torno da noção de valor, que permite “selecionar” dentro de um universo cultural, aquilo que se destaca como possível legado às gerações futuras. Por um bom tempo, os critérios que determinavam esta seleção estavam vinculados às disciplinas clássicas e aos especialistas ligados à pedra e cal, expressão que se tornou símbolo da instituição até bem recentemente. Neste período observa-se uma maior ênfase no tombamento e nos inventários produzidos por arquitetos, versando a história do edifício e seus aspectos físicos.

Com as novas orientações presentes desde a década de 1970 nos estudos do patrimônio, o discurso institucional começou a interessar-se cada vez mais por aspectos intangíveis da cultura brasileira, culminando com a criação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial - PNPI, instituído pelo Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Este último foi expandido, incorporando a metodologia desenvolvida no âmbito do CNRC (Centro Nacional de Referência Cultural) que atualmente está sendo disseminada pelo IPHAN através do Inventário Nacional de Referências Culturais.

Desenvolvido como ferramenta específica para identificação de bens de natureza imaterial, a metodologia citada já incorpora a compreensão de que há uma parcela de materialidade no patrimônio imaterial e que há certamente valores intangíveis no que consolida a relevância de uma edificação ou lugar para uma comunidade. É fazendo uso desta compreensão teórica e metodológica que o projeto ora discutido pretende expandir o escopo dos trabalhos acerca do patrimônio para o território alagoano.

Nesta nova perspectiva, incorpora-se à discussão o conceito, bastante amplo, de “referência cultural”. No intuito de substituir o olhar petrificante carregado historicamente pelo conceito de patrimônio, este novo aparato teórico incorpora o olhar antropológico sobre a cultura e permite atentar para a noção de diferença e diversidade cultural. Por outro lado, para o conceito de referência, o que é elencado é tão importante quanto quem elenca, logo a primeira delimitação necessária (nos debruçaremos mais tarde nas dificuldades deste delineamento) foi definir quem referencia.

Facilmente poderíamos cair (e nós não estamos imunes a isso) na sedução de confundir e plasmar o conceito de cultura ao de cultura popular. Em parte, isto se deve à ampliação do conceito trazida pela abordagem



5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

antropológica, que permitiu o reconhecimento da cultura do “outro” que no intuito “bem-intencionado” de “reparar”, leva a certa adesão à esta parcela específica da cultura, que por ora chamaremos de cultura popular.

Uma generalização arriscada, decorrente desta associação inicial, pode se mostrar teoricamente improdutiva: *o povo*. Antes de descartar tal alusão, pretendemos aqui discutir quem é “o povo”, esse outro aparentemente transparente, coeso e homogêneo, mas que dificilmente se presentifica.

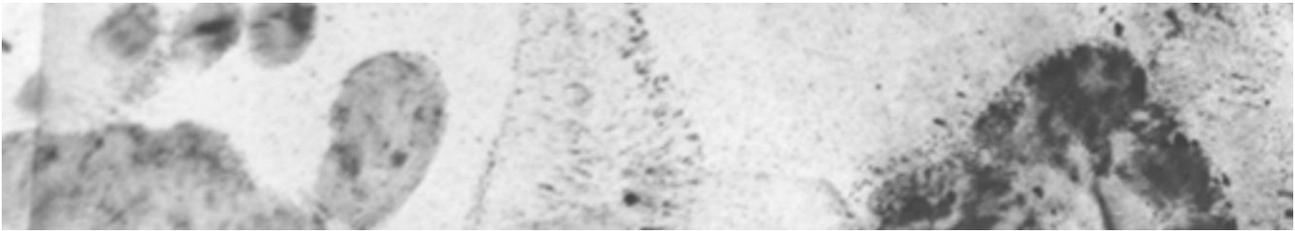
(...) os brasileiros se sabem, se sentem e se comportam como uma só gente, pertencente a uma mesma etnia. Vale dizer, uma entidade nacional distinta de quantas haja, que fala uma mesma língua, só diferenciada por sotaques regionais, menos remarcados que os dialetos de Portugal. Participando de um corpo de tradições comuns mais significativo para todos que cada uma das variantes subculturais que diferenciaram os habitantes de uma região, os membros de uma classe ou descendentes de uma das matrizes formativas. (...) Mais que uma simples etnia, porém, o Brasil é uma etnia nacional, um povo-nação, assentado num território próprio e enquadrado dentro de um mesmo Estado para nele viver seu destino (RIBEIRO: 1995, p. 21-22).

Partindo de um olhar moderno, ainda vinculando identidade à nação, Darcy Ribeiro, ainda que atento às diferenças e cruzamentos entre tradições regionais, busca em “O Povo Brasileiro” apresentar, tal qual fizeram antes Gilberto Freyre e Sergio Buarque de Holanda, uma identidade nacional, um “povo-nação”, apaziguando diferenças de etnia, classe, gênero em prol de uma identidade ampla e unificadora. Este é um traço da modernidade que só vai ser colocado sob suspeita a partir da década de 1960, quando novas perspectivas identitárias passam a questionar a amplitude dessa suposta identidade nacional.

A identidade, positivada aos quatro cantos como território de coesão, faz parte, como nos lembraria Foucault, do sistema de verdade, sendo “inventada” arbitrária e continuamente.

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT: 1979).

Mais ainda, se a verdade é deste mundo e constitui-se em embates de poderes, a identidade é também imposta como parte do direito de conquista. Mas a identidade não pode ficar estancada para ser legitimada ao passar do tempo. Ao contrário, as mudanças são necessárias e provocadas pelos próprios movimentos do



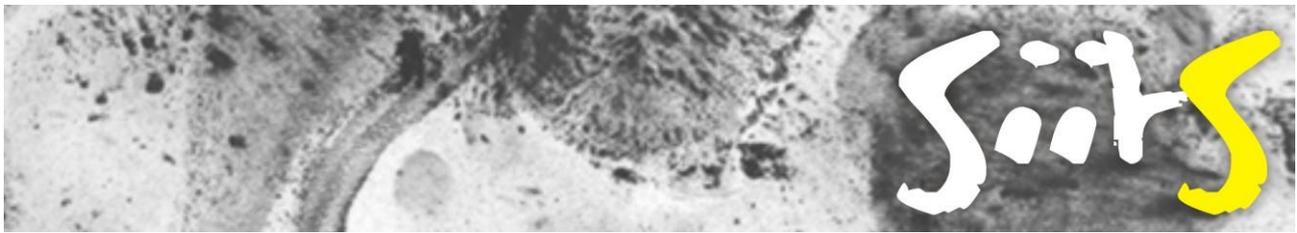
campo social. Não há essências, como uma possível identidade fixa, mas sim propriedades da relação. A identidade constitui-se justamente no processo, ela não pode ser pensada como algo cristalizado.

Como construção simbólica constituída nos embates entre classes igualmente construídas, o conceito de identidade pressupõe movimentos relacionais entre estas e também aparece como movimento. A construção hegemônica do que “nós somos” transforma-se no tempo devido aos movimentos da própria sociedade. Para além disto, as construções hegemônicas, como estratégia de dominação, passam a convocar os micro-poderes que atuam como resistência a estas hegemonias para dentro de seu discurso. Veremos que o conceito de identidade como unidade e universalidade complexifica-se ainda mais: fala-se não apenas de uma identidade que se modifica no tempo, mas de múltiplas identidades que convivem e lutam entre si. A identidade é dita como uma unidade, mas é composta por várias “identidades” (antagonismos, coincidências, contrastes, aproximações e complementaridades) em movimento. Stuart Hall, ao abordar a crise do sujeito moderno põe sob rasura o conceito de identidade, tal qual aparece na perspectiva essencialista, interpelando-o a partir do conceito, em aberto, de identificação.

O conceito de identidade aqui desenvolvido não é, portanto, um conceito essencialista, mas um conceito estratégico e posicional. Isto é, de forma diretamente contrária àquilo que parece ser sua carreira semântica oficial, esta concepção de identidade não assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. (...) Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL: 2000, 108).

Esta compreensão de identidade disseminada em identificações amplia as possibilidades da multiplicidade identitária, complexificando a relação, pois não se trata de identidades apartadas em sujeitos apartados, numa taxonomia que disseca e separa, mas de identificações que se remarcam, tal como os devires, e assumem potências nas relações.

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. (...) O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. (...) Assim, em vez de falar em identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento (HALL: 2001, p. 39).



5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

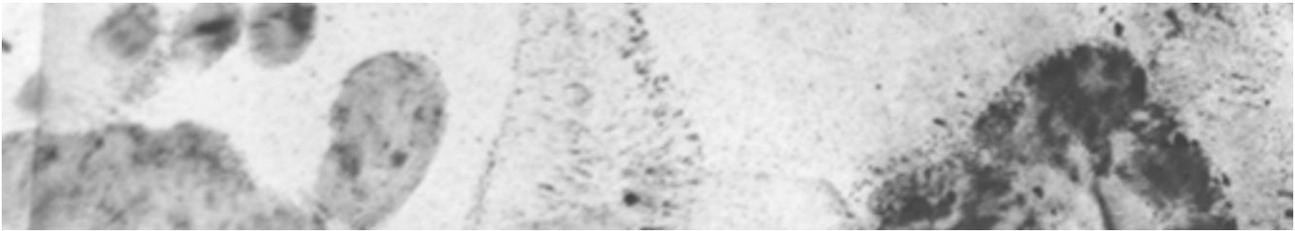
Além de tratar de um passado que de certa forma legitimaria a identidade e a cultura, pensar a identidade como processo em construção – identificação – o discurso do que se quer ser passa a ter a mesma importância do discurso do que se é ou do que se foi.

Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”. Elas têm tanto a ver com a invenção da tradição quanto com a própria tradição (...) não o assim chamado “retorno às raízes”, mas uma negociação com nossas “rotas” (HALL: 2000, p. 109).

Pensar o processo de identificação como projeto, tanto quanto herança, abre uma discussão sobre o que pode essa representação, a nossa representação do que vemos enquanto pesquisadores, a construída pelas pessoas com as quais cruzamos no processo, em relação conosco, para si. Pensar quem referencia as referências culturais, elencar discursos, selecionar, como ação, prática, expressa eleições que são políticas. Na perspectiva, então, de um projeto cujo objetivo é *fazer ver* as referências culturais que emergem do encontro com nossos á尔特es/pares, na perspectiva de subsidiar políticas públicas da cultura sob a égide da redução das desigualdades sociais, o “povo”, neste trabalho será a posição que resiste às hegemonias, que não aceita sua determinação prévia e que cria formas culturais abertas à negociação do tempo tanto no sentido de perpetuação quanto na do descarte. Não se trata da noção de minoria, falaciosa justamente por se calcar numa proporcionalidade inexata (o negro no Brasil é uma minoria?); mas a noção de resistência, que pressupõe luta e ao mesmo tempo permite abarcar a noção do “rastros” derridiano através da reflexão sobre a “cultura popular” como o “duplo movimento de conter e resistir”.

As duas ideias não poderiam ser mais distintas, mas ambas estão presentes – e devem continuar – na ideia compósita de “cultura”, que significa tanto inventar quanto preservar; descontinuidade e prosseguimento; novidade e tradição; rotina e quebra de padrões; seguir as normas e transcende-las; o impar e o regular; a mudança e a monotonia da reprodução; o inesperado e o previsível (BAUMAN: 2012, p. 18).

Ambíguo e paradoxal, o conceito de cultura não se decide – é indecível, “tende a compartilhar a qualidade de inconclusivibilidade com o *pharmakon* (suplemento) de Derrida, ao mesmo tempo veneno e cura; ou com o *hymem*, simultaneamente a virgindade e sua perda” (BAUMAN, p. 18). A sedução de escolher um dos lados como esteio de uma definição de cultura é a sedução taxonômica de fechar um limite, uma fronteira que nos permita facilmente excluir o fora, o estranho, o espúrio. Fazê-lo, no entanto, mostra-se rapidamente como uma artificialidade.



(...) as “transformações” situam-se no centro do estudo da cultura popular. Quero dizer com isso, o trabalho ativo sobre as tradições e atividades existentes e sua reconfiguração, para que estas possam sair diferentes. Elas parecem “persistir”; contudo, de um período a outro, acabam mantendo diferentes relações com as formas de vida dos trabalhadores e com as definições que estes conferem às relações estabelecidas uns com os outros, com seus “Outros” e com suas próprias condições de vida (HALL: 2003, p. 248).

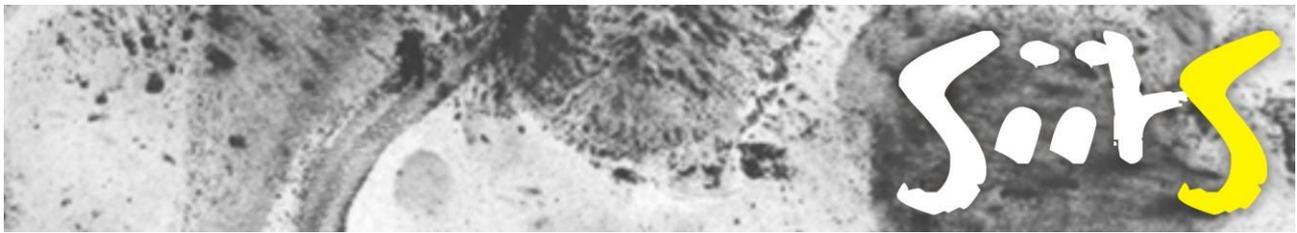
Nesta perspectiva, ao invés do esforço por buscar o autêntico, original e tradicional como uma espécie de “puro” desejável da cultura, o foco do olhar deveria estar no modo como práticas, valores e relações se refariam a todo o tempo, remarcando aquilo que se constitui enquanto identificação em um grupo. Abandonando também a ideia de uma “comunidade” original coesa e homogênea, a qual corresponderia uma identidade e uma cultura cabe, pensar agora nos processos de identificação como contingenciais e performáticos e não mais perenes e sólidos.

...rastros multiculturais...

Cada forma cultural, uma vez criada, é consumida a ritmos variáveis pela força da vida (SIMMEL apud BAUMAN, p. 27). Esse deixar-se consumir, essa marca enquanto rastro, sem origem ou futuro é o paradoxo difícil da ideia de cultura pensada a partir das dinâmicas contemporâneas. O multicultural aparece como fiel da balança de discursos e políticas atuais, muitas vezes escamoteando diferenças através de discursos de emergência da diferença – “celebram a diferença sem fazer diferença” (HALL: 2003, p. 54). Para exemplificar este processo Hall cita o exemplo do movimento negro americano, que calcou significância estética aos corpos negros estampando capas das revistas de moda, enquanto os “reais” corpos negros em sua maioria continuam marginalizados e ocupando majoritariamente os espaços prisionais. Aproximando-nos da questão, podemos pensar nos incontáveis processos de valorização da cultura popular que mantêm, de modo perverso, seus fazedores e detentores, basicamente no mesmo local de pobreza econômica, ainda que simbolicamente prestigiados.

A perspectiva dos estudos culturais que se expressam contemporaneamente pela ancoragem na filosofia da diferença, permite a construção de chaves de leitura das relações culturais “pós-modernas”, ao mesmo tempo que faz a dobra e percebe a implicação da ideia de multiculturalismo, facilmente creditada às questões de hibridismo e tradução cultural que emergem de autores como Homi Bhabha e Stuart Hall.

O termo “multiculturalismo” é hoje utilizado universalmente. Contudo, sua proliferação não contribuiu para estabilizar ou esclarecer seu significado. Assim como outros termos relacionados – por exemplo, “raça”, etnicidade, identidade, diáspora – o multiculturalismo se



5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

encontra tão discursivamente enredado que só pode ser utilizado “sob rasura” (HALL: 2003, p. 51).

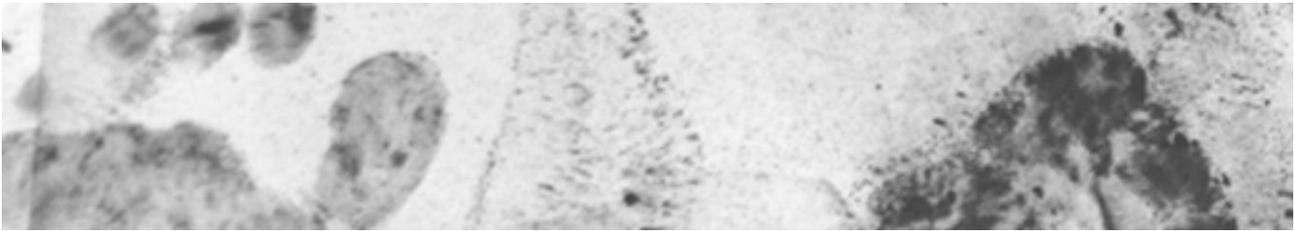
A compreensão de que o termo deve ser rasurado, mas não abandonado, é explicada por Hall pela potencialidade do termo para pensar questões de diferença cultural sob uma perspectiva que nega a unicidade e coesão identitária, mas antes percebe os processos culturais como perpassados por múltiplos feixes. A ideia mesma de feixe, proposta por Derrida ao discutir a *différance*, propõe pensa-lo como “o centro de um cruzamento histórico e sistemático; é sobretudo a impossibilidade estrutural de fechar essa rede, de parar a sua tecedura, de lhe traçar uma margem que seja uma nova marca” (DERRIDA: 1974, p. 52). O feixe não permite o fechamento nem se constitui numa unidade bem-acabada cujas fronteiras são facilmente conhecíveis.

Por outro lado, a palavra feixe parece mais adequada a marcar a aproximação proposta com a estrutura de uma intrincação, de uma tessitura, de um cruzamento que deixaria repetir os diferentes fios e as diferentes linhas de sentido – ou de força – tal como estará pronto a enlaçar outros (DERRIDA: 1974, p. 52).

Enquanto os Estados Nacionais esforçavam-se para aglomerar diferenças numa amalgama coerente, a modernidade tardia mitigaria a possibilidade de pensar identidades apartadas, delimitadas e não contextuais. A crise do sujeito centrado moderno, tornaria impossível a totalização em torno de uma identidade unificada. Emerge assim uma perspectiva de multiplicidade, abraçada pelos Estados Pós-Nacionais – muitas vezes autointitulados multiculturais. O perigo nesses casos seria aquele a que nos referimos antes: a diferença e a multiplicidade serem tragadas para dentro de uma outra forma de homogeneização, que no lugar de negar as diferenças (como o fazia o Estado Moderno) as abraça indiscriminadamente, como se a pura e simples aceitação da multiplicidade prescrevesse os antagonismos, embates, choques e contradições impostos por essas mesmas diferenças. Assim, antes de pensar a cultura com um elo de pertencimento, cabe compreendê-la, enquanto construção que junta pessoas da mesma maneira que separa.

Em momento de celebração das múltiplas identidades, Bhabha constrói uma separação entre diferença e diversidade cultural, que permite uma interessante leitura do chamado multiculturalismo (liberal).

A diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista, ela dá origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade. (...) Por meio do conceito de diferença cultural quero chamar a atenção para o solo comum e o território perdido dos debates críticos contemporâneos (BHABHA: 2013, p.69).



Abandonando a ilusão da cultura como lugar do apaziguamento das diferenças e compreendendo-a como terreno no qual a luta entre o que resiste e o que contém toma forma, abrimos a reflexão para o paradoxo da cultura, evitando romantizações ou certa adesão a pensa-las como forma e não como processo. Enquanto processo dinâmico, a cultura abarca, sem diluir, a ambiguidade mesma da permanência e do movimento, abordada por nós anteriormente. Da cadeia de permutas estruturada de Lévi-Strauss à iteração derridiana, implicada na noção de rastro.

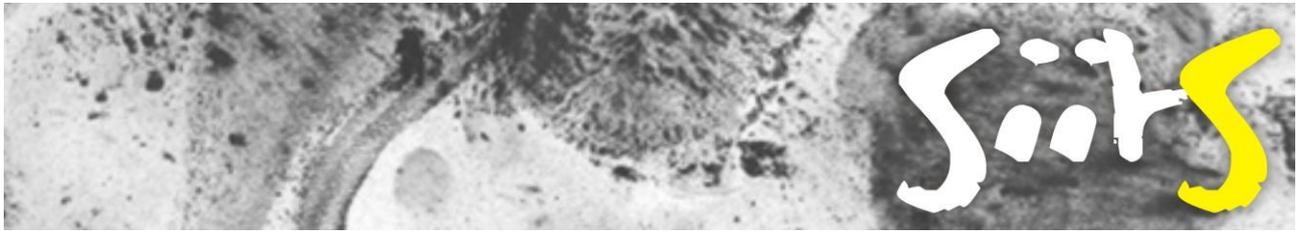
A cultura de Lévi-Strauss era em si mesma uma força dinâmica (bastava um único passo dali à iteração de Jacques Derrida – a novidade embutida em cada ato de repetição), e a própria oposição entre continuidade e descontinuidade parece ter perdido muito de seu poder perturbador. (...) A continuidade agora era impensável sob qualquer outra forma que não a cadeia infindável de permutas e inovações (BAUMAN: 2012, p. 40-41).

O rastro aparece como uma marca sem origem ou fim, que opera, ou faz operar o sistema da *différance* derridiana. Não interessa exatamente (nem sequer cabe perguntar) o que o rastro é, mas sim o que ele pode fazer mover, deslocar. Não se trataria, assim, de discutir o que permanece e o que se apaga, mas o rastro e o que pode o rastro. O que pode esta cartografia em que enveredamos.

...de cartografias impossíveis...

Se o conceito propulsor do projeto, o de referências culturais, faz mover a discussão ao ser posto em suspenso, ou sob rasura, implicando em problemas específicos para atender o mapeamento pretendido, a amplitude do universo territorial pesquisado no projeto vem sendo um dos grandes dilemas a serem enfrentados. A seleção dos bens a serem identificados que se almeja que ocorra tomando por base o que a comunidade destaca de forma reiterada como bem de significação diferenciada enquanto marca de sua identidade, além de se mostrar difícil por questões conceituais, ligadas à noção rasurada de cultura com a qual nos armamos para olhar o universo em questão, mostra-se também em função da escala, desafio impossível.

Apesar de não ser recomendado pela metodologia do INRC, o Termo de Referência adotou uma divisão territorial arbitrada pelo território político, que subdivide o estado em mesorregiões e microrregiões. Sabemos das dificuldades metodológicas de tal divisão territorial, uma vez que a mesma atua sobre certa externalidade ao campo cultural, cujas fronteiras territoriais são fluidas e menos delimitadas. Por outro lado, a divisão territorial adotada permitiu evidenciar certas hierarquizações que remetem à história e às polarizações regionais que, apesar de não corresponderem totalmente ao campo cultural, permitem

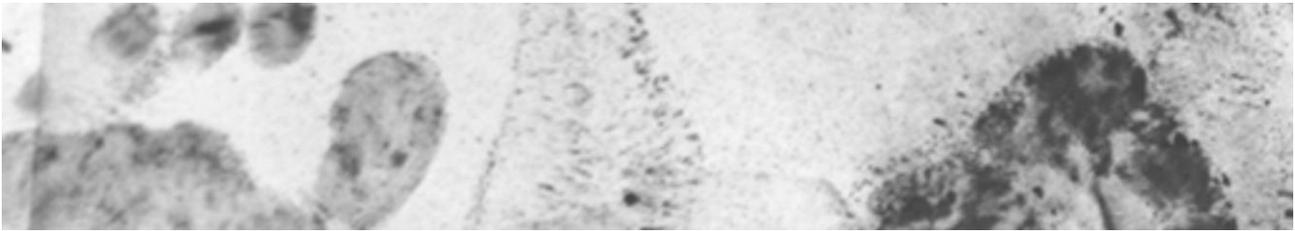


5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

investigar a história desta territorialidade oficial. É nítida a influência referencial de cidades como Arapiraca, Palmeira dos Índios e Batalha nas microrregiões correspondentes, levando muitas vezes a uma remissão a estas cidades como o território “urbano” de referência das populações das cidades de menor porte populacional. Por outro lado, muitas vezes o território de um município foi desmembrado de outro o que leva, por exemplo, à presença maciça do mesmo Santo Padroeiro em regiões próximas, à polarização das feiras dos municípios centrais (muitas vezes articulando o calendário semanal das feiras para que não haja coincidência de dias), às procissões, festas de carro de boi e cavalhadas, que seguem de um a outro município. Imaginamos assim que a opção de fazer uso da territorialidade oficial como ponto de partida, ainda que não seja ideal para o inventário, permitiu levantar outras potencialidades do campo. Adotamos a divisão política mas seguimos sensíveis aos territórios culturais que se espraiam por entre os sítios e localidades, ora se sobrepondo, ora se excluindo.

Em termos conceituais, trabalhamos com a percepção deleuziana de (des)(re)territorialização, que permitem atentar para uma noção de território em processo constante de se fazer, desfazer e refazer, o que compreendemos ser mais produtivo para discutir os territórios culturais numa perspectiva que não se esgote numa cristalização dos territórios, da mesma maneira como evitamos fazer no tocante a ideia de identidade e cultura. Esta seria uma primeira marca na perspectiva de rasurar os territórios estáticos de partida. Sob algumas perspectivas acessamos o conceito de lugar, mais aproximados aos estudos antropológicos que remetem às apropriações afetivas e simbólicas, mas sempre tentando ampliar a dimensão para a perspectiva territorial, por entender que há sempre jogos de poder envolvidos nos processos de territorialização, que foram de grande relevância para compreender certas relações entre as populações locais e suas referências. Enveredamos por um sertão sem fim, em busca de práticas delimitadas pelo amplo conceito de referências culturais. Cartografar, inscrever marcas sobre “territórios culturais”. O Termo de Referência do projeto assombra os pesquisadores quando afirma a necessidade de buscar *todas* as referências de *todos* os municípios de *todas* as alagoas. Mapa do tamanho de si mesmo parodiado no conto dos geógrafos de Borges, tal totalização nos parece – como pareceu a Lévi-Strauss – impossível e inútil.

Os críticos que nos censurarem por não termos procedido a um inventário exaustivo dos mitos sul-americanos antes de os analisarmos cometeriam um grave contrassenso sobre a natureza destes documentos. O conjunto dos mitos de uma população pertence à ordem do discurso. A menos que a população de extinga física ou moralmente, este conjunto jamais é fechado. Isso equivaleria portanto a censurar um linguista que escrevesse a gramática de uma língua sem ter registrado a totalidade das palavras que foram pronunciadas desde que essa



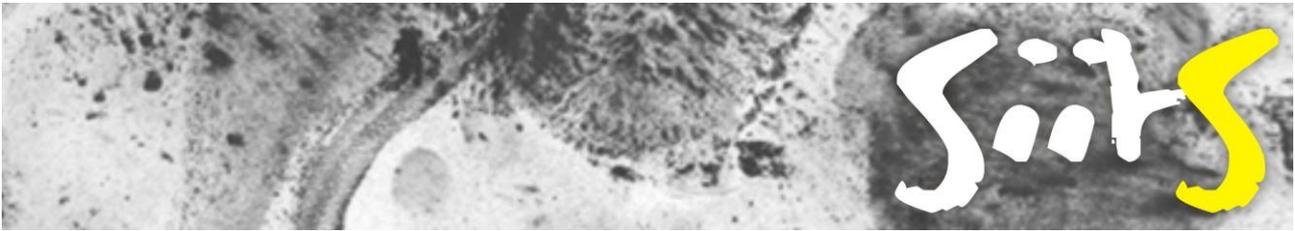
língua existe e sem conhecer as trocas verbais que ocorrerão enquanto existir (LÉVI-STRAUSS apud DERRIDA: 2009, p. 420).

Tal biblioteca de Babel é descrita por Borges, Partimos da premissa de que esta tarefa totalizante – impossível e inútil – não seria o *monstrum* de nosso labirinto.

A totalização pode ser considerada impossível no estilo clássico: evoca-se então o esforço empírico de um sujeito ou de um discurso finito correndo em vão atrás de uma riqueza infinita que jamais poderá dominar. Há demasiado e mais do que se pode dizer. Mas pode-se determinar de outro modo a não totalização: não mais sob o conceito de finitude como assignação à empiricidade, mas sob o conceito de jogo. Se então a totalização não tem mais sentido, não é porque a infinidade de um campo não pode ser coberta por um olhar ou um discurso finitos, mas porque a natureza do campo – a saber a linguagem e uma linguagem finita – exclui a totalização: este campo é com efeito o de um jogo, isto é, de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito (DERRIDA: 2009, p. 421).

A partir da noção de jogo, o movimento da pesquisa adotou uma perspectiva de processo, menos preocupada com uma tentativa de esgotamento e mais interessada nas implicações e tessituras costuradas em nossas idas a campo. Nessa compreensão o lugar da enunciação é movediço e atento à própria remarcação que o labirinto em construção nos apresentou. Cartografar se daria como um processo antropófago que não apenas reproduz, mimetiza ou decalca um território. Se este mesmo território nunca se presentifica num ente presente nem num ser mesmo que oculto ou ausente, o próprio mapa deve compreender sua implicação na territorialização que pretensamente “representaria”. “As cartografias vão se desenhando ao mesmo tempo (e indissociavelmente) em que os territórios vão tomando corpo: um não existe sem o outro” (ROLNIK: 2007, p. 46).

O delineamento dessas territorializações, esboçados pela expressão de poder de nosso ato de mapeamento (um grupo de pesquisa universitário agindo em nome de duas instituições de estado, num ato de seleção que opera sempre como ato político) pressupõe um universo extenso, movente e cambiável. Se por um lado uma das premissas deste mapeamento seria a noção de permanência, estabilidade e tradição, por outro, como já mencionado, a própria percepção de tradição não é autorreferente em si, mas pressupõe incorporações, mudanças, invenções, mesmo que estas tenham ocorrido em tempos dissimulados como imemoriais. A missa do vaqueiro, criada em fins da década de 1970, por Luís Gonzaga e o Quinteto Violado na cidade de Serrita, em Pernambuco, hoje se transforma em tradição, ainda que na maior parte do sertão alagoano a mesma esteja apenas em torno da décima edição e seja organizada por fazendeiros ligados a questões eleitorais. A “novidade” da missa do vaqueiro já nasce, ao trazer o vaqueiro encourado para dentro do rito, como prática tradicional.



5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

Onde parar de tecer este mapa, então? A resposta a esta questão é outra questão: porque parar de tecer o mapa? Territórios moveiços, instáveis, em constante processo de (deste)(re)territorialização, atrelados a culturas e identidades que permanecem inconclusas entre tradição e modernidade, pertencimento e alteridade. Esse é o jogo difícil da cartografia que delineamos.

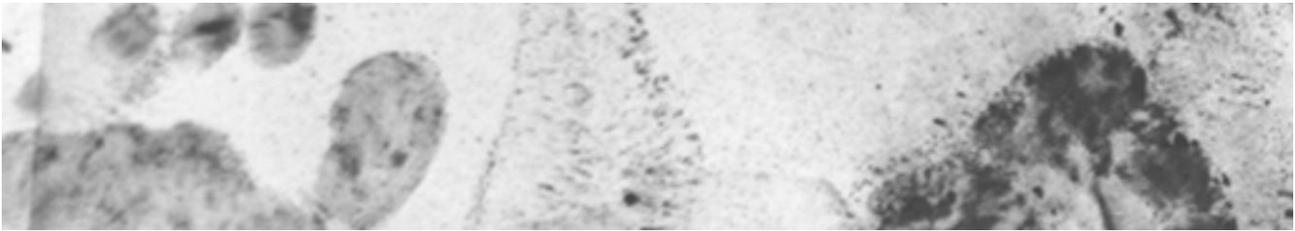
É a ideia de uma enciclopédia aberta, adjetivo que certamente contradiz o substantivo enciclopédia, etimologicamente nascido da pretensão de exaurir o conhecimento do mundo encerrando-o num círculo. Hoje em dia não é mais pensável uma totalidade que não seja potencial, conjectural, múltiplice (CALVINO, 131).

...ser tão sertão...

Dentro de um recorte, um fragmento, uma linha do feixe que constituímos, o sertão aparece como espaço interrogador, desestruturador, tanto por seu viés de manutenção e afirmação cultural - como território inscrito a ferro como marca aparentemente indelével do discurso identitário acerca do nordeste e mesmo do Brasil -, quanto por aquilo que afirma para si nos encontros inusitados com seu discurso de contemporaneidade. Sedutor em sua terra rachada, chão carcomido, ossadas, falta d'água e calor, tudo o que escapa ao cenário Graciliano parece um excesso, um fora, uma alteridade. É no embate com o sertão contemporâneo que fomos forçados a ver, problematizar e rediscutir identidades e sertões.

O sertão seria um espaço marcado por nele sobreviver restos de tempos outros, espaço definido por conceitos como os de arcaico, tradicional, costumeiro, rotineiro, intemporal. Dizer, pois, que os sertões são contemporâneos não é um mero gesto de descrição ou constatação, é, em si mesmo, um gesto de contestação, de problematização, de questionamento dos modos de definir, descrever, dizer e fazer ver sertão (ALBUQUERQUE JR: 2014, p.43).

Atentar para este traço foucaultiano: o "fazer ver", que expressa a possibilidade não apenas de tornar visível, mas de forçar o olhar, de exige-lo. Quando estamos aqui trazendo questões sobre o que escapa à classificação fácil sob a alcunha da "identidade sertaneja", estamos nos forçando a lidar com o que não parece ser uma questão do sertão. Rasurando o signo, nos colocamos frente ao vaqueiro que tange o boi na moto, cuja manutenção mais barata somada ao desejo de possuir meios de locomoção mais moderno tem feito disseminar-se em terras sertanejas. Dessa questão contemporânea decorrem outras, como o abandono de animais como o jumento tão cantado, esculpido, louvado, mas que agora traz a ver no sertão a questão dos animais. O que fazer com tradições como a vaquejada, que hoje não pode escapar de um sério debate sobre maus tratos e crueldade contra os bois? Se nos negarmos a ver e fazer ver questões como estas, de que lugar falaríamos?



Frequentemente operamos com uma concepção excessivamente simplista de “pertencimento”. (...) Como os relacionamentos paternos, as tradições culturais nos moldam quando nos alimentam e sustentam, e também quando nos forçam a romper irrevogavelmente com elas para que possamos sobreviver (HALL: 2003, p. 84).

Num projeto de Salvaguarda, lidar com aquilo que devemos esquecer parece tão importante quanto com o que deve ser preservado, mas traz dificuldades próprias. Os perigos do encantamento romântico pelas práticas, folclorizando-as, assombra todo pesquisador das culturas, pois há mais paradoxo do que normalmente se quer pensar naquilo mesmo que chega embandeirado, alegre, risonho.

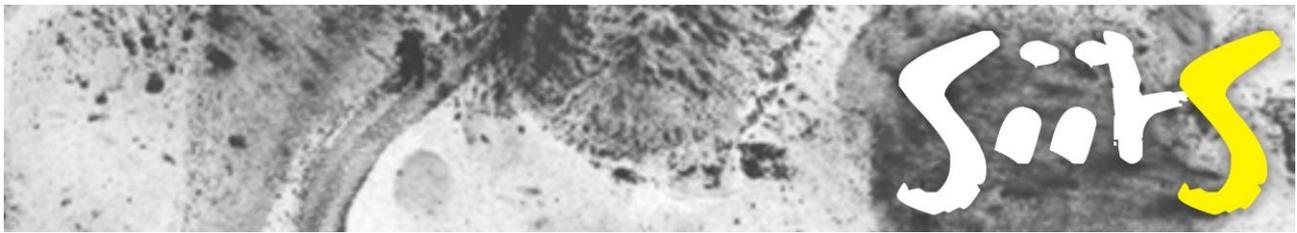
Este sertão estagnado no tempo, este sertão incapaz de contemporaneidade não é somente um erro, um mito ou um desconhecimento, é uma arma, é um argumento, é um instrumento usado nas lutas sociais e políticas travadas no país, que visam preservar um dado arranjo de forças, reproduzir dados privilégios econômicos, políticos e sociais e repor dadas relações e hierarquias sociais, dentro e fora do espaço nomeado de sertão (ALBUQUERQUE JR: 2014, p. 43)

Toda identidade serve a alguém. Isto inclui o Nordeste da miséria, seco e carcomido. Ignorar as cisternas ou os programas sociais de transferência de renda serve para perpetuar o que Albuquerque Junior chama de “retórica da perda”, que serviu historicamente para garantir privilégios e manter estruturas de dominação.

Hoje essa população e esse espaço ausente, esse espaço e essa gente que vive sempre para além de uma dada fronteira definida pelo pertencimento a um tempo e a um espaço outro que de saída os exclui, querem ser contemporâneos, mais do que isso, se afirmam, se enunciam como estando na contemporaneidade (ALBUQUERQUE JR: 2014, p. 47).

É a interpelação da cisterna, da moto, do *selfie*, do paredão de som no carro de boi, do cordel do *whatsapp*, da *motoargola*. Ele nos desafia, nos questiona, não permite o lugar de conforto da alteridade plena. Aceitamos tranquilamente o devir do mesmo – o nômade urbano, contemporâneo – mas no rastro da tradição, o devir parece sempre externo, invasor, contaminante. A cultura plasmada enquanto “popular”, como já demonstramos e rasuramos antes, é o oposto do devir, é a permanência – e na perspectiva do pensamento urbano-contemporâneo, é a fixidez, a não ser que venha reformulada, ressignificada, revalorizada (e demais “res”), por subjetividades contemporâneas. Uma identidade tornada outra, apropriada, fagocitada. Mas, que facetas são essas que são apropriadas? As cores, o sorriso folclorizado, o mito de origem (que por vezes fala dos “povos originais” como pitorescas reminiscências não-civilizadas).

A condenação da cultura popular a um decalque eterno de certas formas e conteúdos escamoteia aquilo que a torna significativa – estar imersa num devir que separa e articula tradição e mudança, fixidez e novidade. Diria Derrida que operar por essas oposições ainda é manter-se na episteme que a referencia, ainda que



5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

ataquemos a polarização. Politicamente, isso pode significar compreender a resistência implícita nas tradições culturais mas estar atento igualmente para os aprisionamentos derivados das mesmas narrativas, articulados pelo conceito escorregadio e difícil das identidades (ainda) modernas.

Fanon reconhece a importância crucial, para os povos subordinados, de afirmar suas tradições culturais nativas e recuperar suas histórias reprimidas. Mas ele está consciente demais dos perigos da fixidez e do fetichismo das identidades para recomendar que se lancem raízes no romanceiro celebratório do passado ou na homogeneização da história do presente (BHABHA: 2013, p. 31).

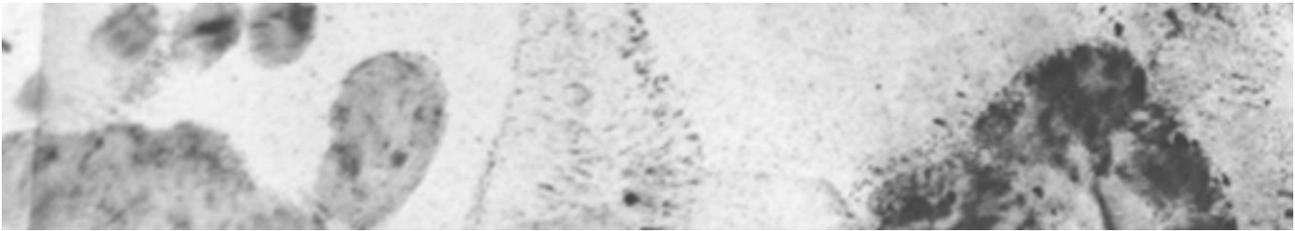
“O fenômeno urbano, as cidades, as populações urbanas dos sertões são invisíveis na maioria dos discursos e das políticas públicas que a ele se dirigem” (ALBUQUERQUE JUNIOR, p49). O que torna fácil fechar os olhos à responsabilidade em torno de direitos urbanos destes mesmos sertanejos, como a luz elétrica e a água encanada.

...invisibilidades e desaparecimentos...

O “direito” de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizado não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão “na minoria” (BHABHA: 2013, p. 21).

O que se verificou, via de regra, ao longo dessa primeira etapa da pesquisa de campo é que boa parte das referências bibliográficas ou referências fichadas em levantamentos anteriores apresentaram-se bastante desatualizadas, o que mostra o alto grau de volatilidade quando se trata de mapear manifestações de caráter cultural. Inúmeros fatores contribuem para isso, os já citados, morte de pessoas estratégicas para a continuação da manifestação ou prática, desinteresse do poder público e da população local, ou ainda, transformações do espaço, provocadas por pressões econômico-fundiárias, catástrofes naturais como enchente, seca, desaparecimento de certa flora ou fauna.

Mesmo questões ético-ambientais podem produzir a descontinuidade de certos jogos, considerando, nesse caso, a proibição ou controle de práticas que afrontam a ética animal como por exemplo a pega-de-boi na caatinga, onde o animal é maltratado a ponto de perder partes dos córneos, quebrar uma pata ou ter o rabo arrancado de um só golpe ou a vaquejada em mourão que também submete o animal aos mesmos maus-tratos. Impedimentos impostos por proprietários que desautorizam a entrada em suas terras de artesãos para extração da palha do coqueiro de Ouricuri, também podem levar a esse mesmo resultado. A facilidade de comprar panelas de inox em feiras e lojas locais vai arrefecendo até fazer desaparecer em alguns municípios e localidades o ofício de paneleiras que confeccionam panelas de barro de forma tradicional, misturando

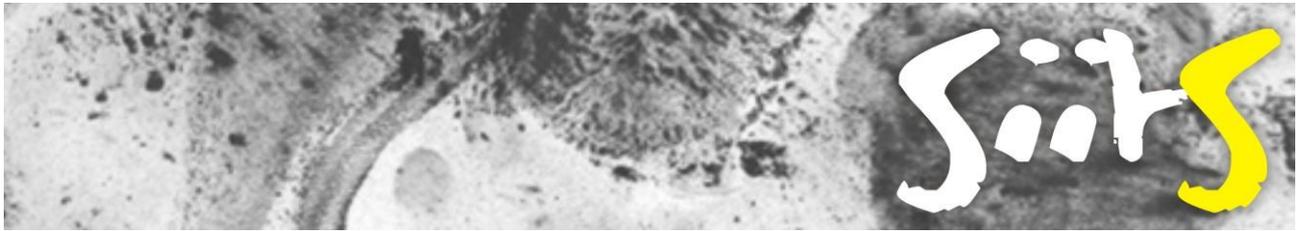


tipos diferentes de barro, moldando os utensílios com instrumentos confeccionados pelo próprio artesão que termina o processo com os potes e panelas dentro de fornos caseiros construídos nos quintais ou áreas comuns das comunidades. O efeito contrário também ocorreu, práticas, folguedos, usos e modos de fazer que não constavam em nenhuma bibliografia, mas que se apresentaram como bastante significativas para o cotidiano local, como por exemplo a construção e o desfile de carros de boi em inúmeros municípios do sertão.

As experiências vividas até essa etapa do projeto dizem de afeições e estranhamentos, alguns previsíveis outros surpreendentes, entre a equipe do Nordesteanças e as pessoas, grupos e comunidades que vamos entrando em contato no decorrer das atividades de campo. São muitos alteres, muitas diferenças operando em uma escala sensível de afinidade e repulsa, indiferença e afeto. O mesmo vaqueiro que fala com orgulho de uma profissão em declínio e, ao fazê-lo desperta nossa compaixão, de um minuto para o outro vai ser o mesmo sujeito capaz de um ato de desrespeito com um jovem da localidade ou ainda o responsável por tremendos maus-tratos em relação aos animais de seu convívio, um prefeito ou vereador sensível ao que ele mesmo chama de “sabedoria do povo” ou “folclore” ou mesmo “expressão popular” e, sendo assim, alguém que luta pela manutenção de festejos e práticas artesanais que remontam a três ou quatro gerações, vai ser o mesmo sujeito acusado de assassinato, grilagem, desvio de merenda escolar etc. Um simpático senhor que confecciona “xô boi”, calçado tradicional do homem sertanejo, vai ser o mesmo sujeito que terá uma atitude de assédio sobre as bolsistas da equipe.

As diferenças obviamente ainda se postam de forma mais complexa quando consideramos contrastes internos ao Nordesteanças, com diferentes formações, sensibilidades e formas de reagir ao que se vai experimentando no decorrer do projeto. Há os nascidos ou que têm familiares que residem no agreste e no sertão e, por isso, mais facilmente transitam pela dicção desse “outro”, assim construído, apesar de ocuparem na contingência da pesquisa lugar de “outro” do “outro”, tendo em vista que falam em nome da universidade, em nome de uma atividade de pesquisa, o que gera um deslocamento de seu lugar de conforto como pessoas pertencentes a região. Esse deslocamento lhes permite o que Zizek denomina de visão em paralaxe, o mesmo objeto é encarado de dois pontos de vista diferentes o que gera uma instabilidade que deve ser proveitosa e enriquecedora da análise e não vista como um problema a ser resolvido.

Há os que conhecem a região por experiências em pesquisas anteriores e, apesar de serem oriundos da região, vivem um duplo estranhamento porque já absorveram o debate de construção e desconstrução nas relações de alteridade, e sentem a necessidade de aplicar essa ferramenta epistêmica, porém, entendem

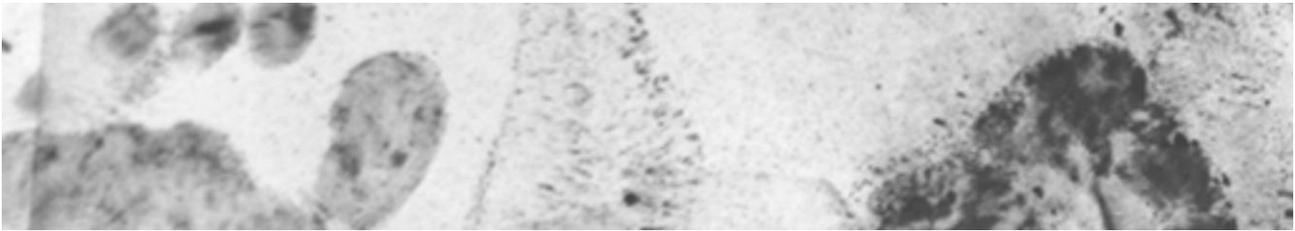


5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

que esse lugar acadêmico não lhes é suficiente na lida com contrerrâneos e práticas tão familiares. Há os que conhecem a região só de passagem ou passeio, cuja experiência de vida urbana produz um contraste bastante enriquecedor nas relações com alteres locais, principalmente quando esses alteres assim construídos se mostram tal qual cidadãos, em suas motocicletas, automóveis, celulares, computadores e demais artefatos que via de regra são desassociados de um modo de vida sertanejo. Logo, quando o “carreiro” conduzindo seu carro de boi em pleno desfile puxa o celular do bolso para fazer uma foto de si, um “selfie”, respondendo ao mesmo paradigma estético do jovem urbano, não o faz para ser entendido como uma contradição em relação a prática e a tradição do desfile (de fato, não o faz para ser entendido ou lido ou descrito de nenhuma forma, visto que não faz para ser visto por nós mas para ser visto por seus pares ou por si).

Trata-se então de compor arranjos entre inúmeras possibilidades de jogos de álteres que venham a enriquecer esse trabalho, considerando que os polos contrastantes são construções e não fenômenos puros, epifanias que se manifestam em segredo esperando por nós para serem reveladas. Sob esse espírito metodológico, parte hegeliano, parte heideggeriano, parte pós-estruturalista vamos tecendo relações com esses saberes que sem contradições se apresentam como saberes da terra e do Google, saberes das mãos que dão forma a desforme pasta do barro mas que com igual desenvoltura podem mandar um recado pelo “zap”, saberes dos tambores, das cordas da viola de São Gonçalo, das teclas da sanfona, mas que sem problema podem tocar um ritmo moderno desses que os jovens da capital escutam.

A experiência tem se mostrado até aqui desafiadora no sentido de nos obrigar a operar em constante vigilância epistêmica considerando que toda distração pode incorrer no suposto congelamento dessa invenção do “outro” por um olhar romântico, paternalista, que se deixa seduzir pela busca quixotesca de uma suposta pureza da “gente rude do campo”. Esse mapeamento tem até agora nos alertado para o que antes tomaríamos por convivências improváveis, logo, trata-se também de se permitir contaminar o olhar, estar sensível a essas reinvenções desse suposto outro na condição de entrevistado, de imagem, de som, de objeto de nossas investigações, trata-se, pelo menos, considerando que da hospitalidade local, somos dependentes como príncipes tributários, não encapsular o outro nos termos de nossa zona de conforto acadêmico, trata-se, no limite, de nos permitir nos ver sendo vistos pelo olhar questionador desse outro, tal sertanejo, qual internauta, e que já vai se transformando e se permitindo novas relações a partir do momento em que contaminamos ainda que momentaneamente sua zona de conforto cotidiano.



A pesquisa transcorre entre fichas, relatórios, descrições e acúmulo de arquivos e documentação cuja finalidade aponta para uma razão pragmática, construir uma base para a partir dela propor políticas públicas na área da cultura. Entre esse fim e a postura que descrevemos até aqui pode parecer que um espaço, um hiato, um vácuo de compreensão se estabeleça, porém, vale considerar que inúmeras tentativas de organização taxonomizada das manifestações culturais vem se mostrando um tanto incapazes de dar conta das inúmeras filigranas que se escamoteiam nas práticas gerando más compreensões ou mesmo equívocos primários. Pelo menos desde as Missões de Mario de Andrade, que debruça um olhar ao mesmo tempo poético e descritivo, as incursões mais profícuas no campo da cultura popular são as que optam por uma visão aberta, em que diferentes olhares ou posições, se permitem completar, contradizer, sobrepor.

Referências Bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

—. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991.

—. *Posições: semiologia e materialismo*. Lisboa: Plátano, 1974.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

—. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. "Quem precisa de identidade?" Em *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, por Tomaz Tadeu (org. e trad.) SILVA. Petrópolis: Vozes, 2000.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: EDUFRGS, 2007.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.