

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

O “VELHO” E O “NOVO” OU TUDO O QUE É SÓLIDO DESABA SOBRE AS NOSSAS CERTEZAS.

Dafne Ashton Vital Brazil¹

Maria Francielle Calixto de Araújo²

Ingrid Géssica Araújo³

Pedro Simonard⁴

1. O projeto e uma panorâmica sobre alguns temas e questões

Em janeiro de 2015 o *Projeto de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial no Estado de Alagoas – etapa preliminar*, financiado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN e pela Secretaria de Estado da Cultura de Alagoas/Secult, iniciou sua etapa de operacionalização. O Projeto de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial em Alagoas tem

como metodologia o Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC – que consiste em identificar, documentar e registrar bens culturais, de natureza imaterial, para atender à demanda pelo reconhecimento de bens representativos da diversidade e pluralidade culturais de grupos formadores da sociedade brasileira e apreender os sentidos e significados atribuídos ao patrimônio cultural pelos moradores da região inventariada, tratando-os como intérpretes legítimos da cultura local e como parceiros preferenciais de sua preservação (FERRARE, DIAS e SILVA, 2014, p.4).

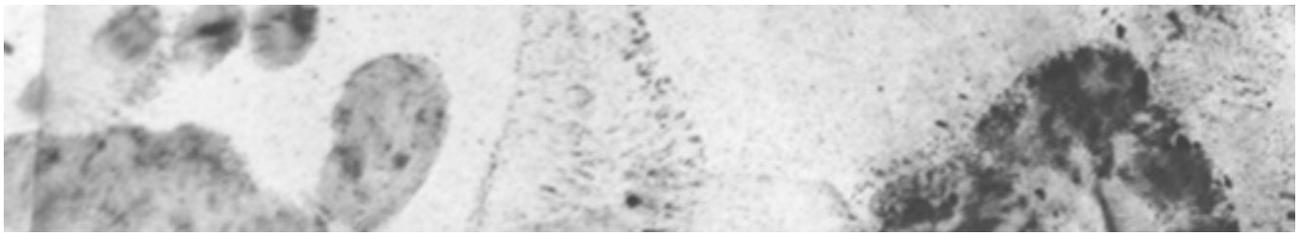
O objetivo deste projeto é produzir um levantamento preliminar das referências culturais materiais e imateriais existentes no Estado de Alagoas procedendo a uma varredura geral de arquivos e acervos bibliográficos e iconográficos ligados às referências culturais do estado de Alagoas; identificando o patrimônio imaterial existente para subsidiar ações que os salvaguem; capacitando docentes e discentes

¹Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Nordesteanças, especialista em Linguística, professora de francês na Alliance Française, Maceió/AL – Brasil, dafneashton@gmail.com, (82) 98202-8200.

²Pesquisadora júnior do Grupo de Pesquisa Nordesteanças, Arquiteta e Urbanista, Craíbas/AL, francyellearaujo@hotmail.com (82) 99925-0267.

³Graduanda em Arquitetura e Urbanismo, bolsista de iniciação científica do Grupo de Pesquisa Nordesteanças, UFAL/Arapiraca, Arapiraca/AL – Brasil, ingrid_gessica@hotmail.com, (82) 99938-9278.

⁴Professor Titular II, Centro Universitário Tiradentes – UNIT/AL, pesquisador sênior do Grupo de Pesquisa Nordesteanças, Doutor em Ciências Sociais/UERJ, Antropólogo e Documentarista, Maceió/AL – Brasil, pedrosimonard@gmail.com, (82) 98187-2997.



no uso do Inventário Nacional de Referências Culturais/INRC, metodologia desenvolvida pelo IPHAN para identificar e salvaguardar o patrimônio cultural brasileiro⁵.

Para facilitar a execução deste projeto, elaborou-se um recorte territorial do Estado de Alagoas em três grandes áreas chamadas de Sítios e numerados de 1 a 3. O Sítio 1, sob responsabilidade do Grupo de Pesquisas Nordesteanças, o que nos interessa para efeitos deste artigo, foi subdividido em três localidades. A localidade 1 abrange municípios do Sertão Alagoano a saber: São José da Tapera, Pariconha, Água Branca, Carneiros, Senador Rui Palmeira, Inhapi, Mata Grande, Santana do Ipanema, Poço das Trincheiras, Maravilha, Canapi, Ouro Branco, Dois Riachos, Olivença. A localidade 2 abrange os municípios da Bacia Leiteira: Palestina, Batalha, Jacaré dos Homens, Jaramataia, Monteirópolis, Olho D'Água das Flores, Major Isidoro, Caçimbinhas, Minador do Negrão. Finalmente, a localidade 3 engloba Olho D'Água Grande, Campo Grande, Girau do Ponciano, Lagoa da Canoa, Feira Grande, Arapiraca, Junqueiro, Craibas dos Nunes, Igaci, Mar Vermelho, São Sebastião, Pindoba, Coité do Noia, Limoeiro de Anadia, Taquarana, Maribondo, Tanque D'Arca, Palmeira dos Índios, Belém, Estrela de Alagoas, localizados na região do Agreste de Alagoas.

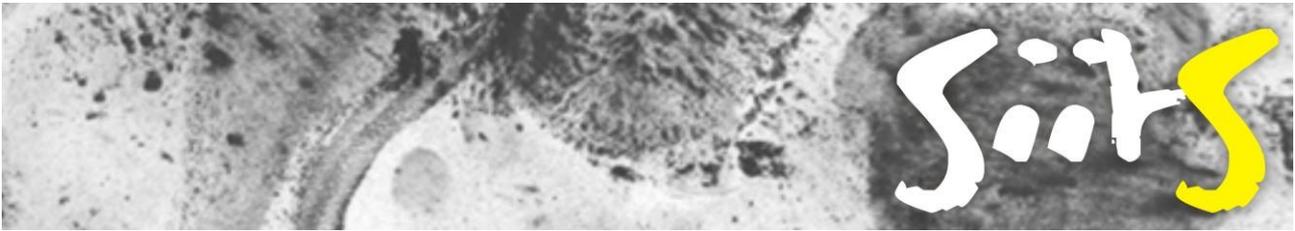
Entre janeiro e março de 2015 foi realizado um intenso levantamento bibliográfico e documental objetivando mapear todas as referências culturais que já haviam sido identificadas por pesquisadores do folclore, das referências culturais, dos bens materiais e imateriais.

A partir de março de 2015 iniciou-se o trabalho de campo com a ida das equipes para os locais pré-definidos. Foram formadas três equipes coordenadas por um pesquisador sênior, auxiliado por um pesquisador júnior e alunos bolsistas. Cada equipe ficou responsável pela realização do trabalho de campo em oito municípios. A equipe *Rasterinha*⁶ responsabilizou-se pelas atividades realizadas na localidade Bacia Leiteira.

O INRC coloca questões que serão desenvolvidas mais à frente, e que já foram tratadas por outros autores (GUIMARÃES e ANTUNES, 2006; SOUZA FILHO et alii, 2012), entre as quais a recomendação de se identificar somente os bens “tradicionais” - aqui no sentido muito próximo de “velho”, “antigo” -, aqueles que se reproduzem a partir de um determinado espaço temporal, que não é precisamente delimitado. Esta

⁵ IPHAN (2000).

⁶ Composição da equipe *Rasteirinha* até julho de 2015: Pedro Simonard (pesquisador sênior), Maria Francielle Calixto de Araújo (pesquisadora júnior), Dafne Ashton Vital Brazil (pesquisadora) e os alunos bolsistas Emerson Távora, Ingrid Géssica Araújo, Ingrid Alves, Nathália Amaral, Rodolfo Oliveira e Willian Félix Júnior. O bolsista Vitor Falcão participou de algumas viagens, sendo responsável pela geração de imagens fotográficas e videográficas.



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

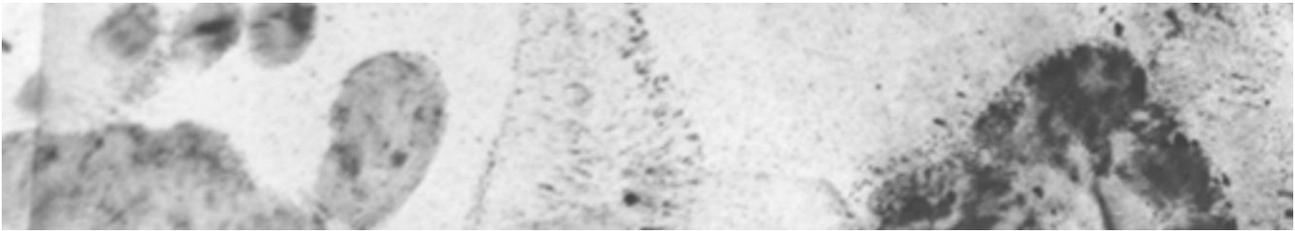
identificação ocorre segundo princípios determinados pela transmissão entregeracional, de geração para geração desta referência. O que fazer, então, com as mudanças que ocorrem/ocorreram ao longo do tempo com essas referências culturais?

Outra questão colocada pelo INRC é a necessidade de se classificar ou “congelar” as referências culturais, materiais ou imateriais, dentro de uma “caixa” limitadora. De acordo com o INRC, uma “referência cultural” deve ser classificada como “celebração”, “edificação”, “forma de expressão”, “lugar”, “ofício ou modo de fazer”. No “mundo ideal” seria assim, mas quando a equipe chegou a campo rapidamente percebeu que uma “referência cultural” é, sempre ou quase sempre, classificável em várias destas categorias acima mencionadas.

O trabalho de campo realizado pela equipe mostrou que tudo se transforma, que as descrições que encontramos nos artigos, livros e documentos escritos pelos mais diversos pesquisadores referem-se a determinados territórios em determinados períodos. As referências culturais, as tradições mudam, são ressignificadas e ressemantizadas, ganham novas formas, podem desaparecer e delas podem surgir outras diferentes.

2. O INRC: características e algumas críticas

O Inventário Nacional de Referências Culturais/INRC é uma metodologia desenvolvida pelo IPHAN para identificar e documentar bens culturais materiais ou imateriais (IPHAN, 2000; GUIMARÃES e ANTUNES 2006; SOUZA FILHO et alii, 2012). Como todo inventário, o INRC pretende executar um “rol completo” um levantamento “exaustivo” das características de determinado bem cultural. “Para ser exaustivo, um inventário deve ser sistemático, ou seja, coerente com determinados critérios de inclusão e exclusão dos elementos que deverão constituir-lo” (IPHAN, 2000, p. 28). Considera como “referência cultural” “edificações”, “paisagens naturais”, “ofícios”, “formas de expressão”, “modos de fazer”, “festas” e “lugares” que façam “alusão indireta” de algo “por meio de fato, objeto ou personagem conhecidos” (IPHAN, p. 29), bem como algo que sirva como “marca que indica limite e que estabelece termo de comparação e diferenciação” (ibid.). Todo bem cultural que é simbolicamente importante para a memória e a vida social de uma determinada comunidade, grupo étnico, povo ou grupo social pode ser considerado uma “referência cultural” porque



ao identificarem determinados elementos como particularmente significativos, os grupos sociais operam uma ressemantização desses elementos, relacionando-os a uma representação coletiva, a que cada membro do grupo de algum modo se identifica (IPHAN, 2000, p.14).

O ponto de partida para o INRC é um levantamento preliminar de todo o material “concretamente apreensível” da cultura, o que quer dizer documentos escritos, fotografias, filmes, vídeos, objetos, depoimentos, narrativas que descrevam e/ou explicitem a “referência cultural” e o grupo social para o qual esta desempenha um papel importante como elemento da memória ou marcador social. Como o que delimita e enfatiza a importância de uma “referência cultural” é a sua relação com determinado grupo social, o INRC vai se ocupar daqueles bens culturais materiais e imateriais que são imediatamente reconhecíveis e lembrados pelos atores sociais, os “domínios reconhecíveis da vida social” (IPHAN, 2000, p. 30), cujas expressões mais comuns são as festas, as artes, os modos de fazer, os ofícios, as celebrações, os edifícios e os lugares, tendo o cuidado, contudo, de tratar os bens culturais inventariados como “*coisas* [grifo do autor] substantivas ou produtos acabados”:

Antes, enfrentamos o desafio de identificar o patrimônio e as referências culturais como produtos históricos dinâmicos e mutáveis, o que se reflete na circunstância do INRC – ainda que atendendo ao critério de exaustividade – de não produzir listas definitivas de itens inventariados.

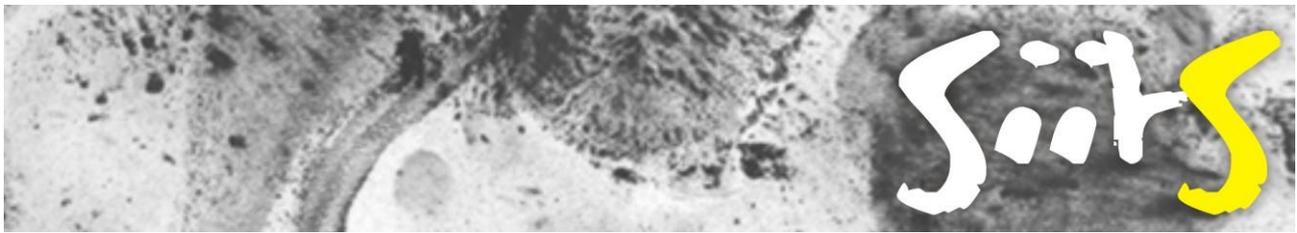
Sintetizando, afirmaria que, para efeitos metodológicos, o objeto do INRC são atividades, lugares e bens materiais que constituam marcos e referências de identidade para determinado grupo social (IPHAN, 2000, p 30).

As categorias de bens culturais que são inventariados reduzem-se a cinco: “celebrações”, “formas de expressão”, “ofícios ou modos de fazer”, “edificações” e “lugares” (IPHAN, 2000). Estas cinco categorias são gerais para todos os inventários, independentemente da região, local, tamanho do território, época período ou qualquer outra particularidade que possa ser identificada.

Uma recomendação presente no *Manual de aplicação* do INRC é que

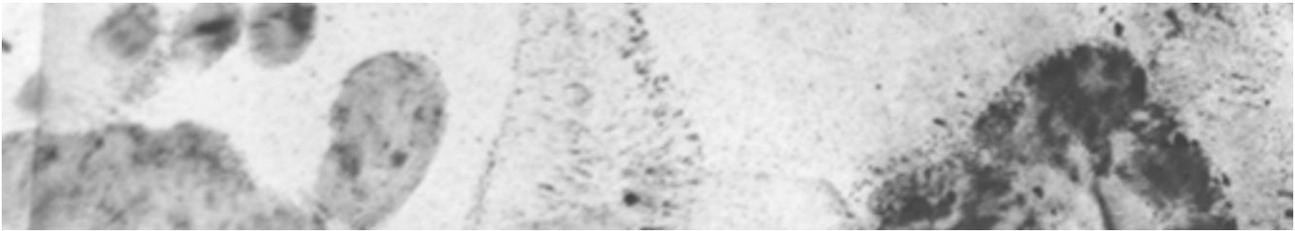
a seleção dos bens a serem inventariados deve sempre ter por base o que a comunidade *oferece* [grifo do autor] ao conhecimento e não ao contrário, já que estamos envolvidos com o tema da identidade social (...). O INRC terá alcançado seu principal objetivo, como política cultural, se a população local vier a assumi-lo como algo do seu interesse, incluindo-o na construção de sua memória (IPHAN, 2000, p. 35).

Esta recomendação denota boa-fé de quem a propôs, mas, quando o trabalho de campo se iniciou, a equipe *Rasteirinha* se deparou com a invisibilidade institucional e social de certos bens culturais que não são reconhecidos pela comunidade como “referências”. É o caso do Candomblé (conhecido em Alagoas como



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

Xangô). A ida da equipe a campo é antecedida por contatos telefônicos e/ou por correio eletrônico trocados com a secretaria municipal de cultura – ou a secretaria responsável pela cultura – ou com o gabinete do prefeito dos municípios nos quais o projeto é apresentado. Neste primeiro contato, um membro da equipe explica os objetivos e a metodologia do Projeto e que o trabalho de campo buscará identificar e registrar as referências culturais existente no município em questão. As leituras prévias do material bibliográfico e documental levantado permitem que a equipe tenha uma indicação do que poderá ser encontrado, mas o roteiro do que deverá ser visitado é feito pela pessoa indicada pela administração municipal. Em nenhum dos vinte e um municípios visitados entre março e julho de 2015 (oito deles visitados pela equipe *Rasteirinha*) o roteiro elaborado pelos contatos locais, pelos membros das administrações municipais incluiu o Xangô existente, muito embora as edificações cristãs, em sua maioria católicas, estivessem nele inserido. Parece, então, que templos das religiões cristãs, ou mais exatamente da Igreja Católica, e, por conseguinte, a própria religião em si, são reconhecidos como “referências culturais”, reconhecimento este negado às religiões de matriz africana, bem como aos seus locais de culto sejam os terreiros, sejam as cachoeiras, pedras e outros locais onde as cerimônias se realizam; as igrejas evangélicas não foram indicadas em nenhum dos roteiros, embora estivessem visíveis nos espaços urbanos. À invisibilidade quase completa no sertão alagoano só as religiões de matriz africana estão relegadas. Em uma região onde há um forte contingente populacional afrodescendente e na qual referências culturais fortemente marcadas por contribuições africanas – coco, reisado, pastoril, quilombo etc. - marcam a cena cultural, é muito provável que existam locais para a prática de Xangô ou outras regiões e matriz africana. Os motivos pelos quais estas não são indicadas e sua existência não é mencionada merece uma investigação mais profunda que demanda mais tempo desenvolvendo o trabalho de campo e, sobretudo, um retorno a essas localidades para tentar desvelá-las. Entretanto, o número de municípios a serem cobertos em um lapso de tempo curto não permite que o trabalho de pesquisa decorra de maneira mais minuciosa. Se estas religiões não são socialmente visíveis é porque algo as mantém sob censura social. Sendo assim, é muito provável que os informantes só as mencionarão no momento em que confiarem e se sentirem mais à vontade frente ao pesquisador, com mais intimidade com este. Uma maior aproximação com os moradores, resultante de uma maior presença do pesquisador no município, poderia “quebrar o gelo”, fazendo com que o informante mencionasse a existência não só de terreiros de Xangô, como também de outras referências culturais que por ventura estivessem relegadas ao esquecimento. A situação em que estas religiões se encontram faz jus a que o IPHAN realize um inventário tendo-as como elemento e objeto exclusivos.



A invisibilidade das religiões de matriz africana explicita que a recomendação presente no *Manual de aplicação* – que a seleção dos bens a serem inventariados deve embasar-se naquilo que a “comunidade oferece” -, embora denotando boa-fé, pode induzir a uma falha na realização do inventário. Tão importante quanto aquilo que a “comunidade oferece” é ficar atento ao não dito, ao interdito, àquilo que, quando mencionado, gera mal-estar no(s) informante(s). Estes sinais podem significar a existência de bens culturais importantes que estejam relegados à invisibilidade social.

É interessante pensar-se a metodologia do INRC “como mediadora de duas realidades: a cartorial e a oral” (GUIMARÃES e ANTUNES, 2006, p. 201). A burocracia federal, da qual o IPHAN é parte integrante, valoriza o documento, o escrito. Por sua vez, os grupos inventariados desenvolvem e transmitem sua memória por meio da oralidade. Os dados produzidos pelo INRC e o documento final (relatórios, dossiês) associam essas duas realidades, privilegiando a oralidade como a principal fonte de dados sobre as referências culturais que estarão mencionadas e descritas no documento escrito.

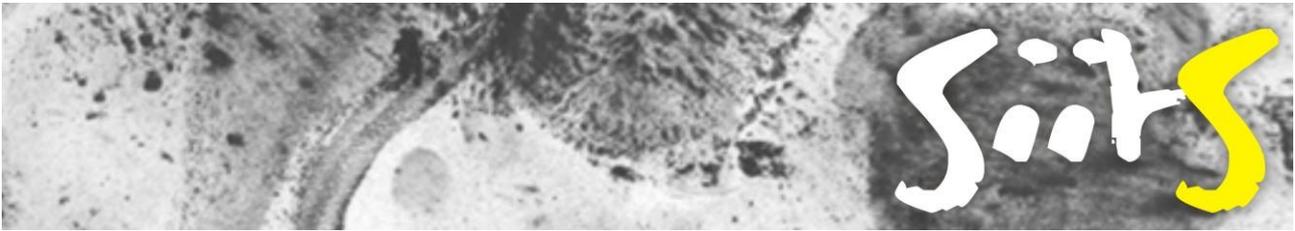
O INRC é um dos instrumentos da Política Nacional de Patrimônio Imaterial que tem como um dos seus objetivos preservar a diversidade étnica e cultural do Brasil para promover a inclusão social de grupos minoritários. O reconhecimento das referências culturais de um determinado grupo busca identificar e registrar as particularidades que estas apresentam neste grupo⁷ para, em um segundo momento, buscar generalizações. Guimarães e Antunes (2006) enfocam o risco que isto pode acarretar, sobretudo quando uma manifestação cultural ganha status de patrimônio imaterial nacional, o que pode ameaçar a diversidade existente entre os diferentes grupos sociais que a praticam, reproduzem e transmitem. Em muitos casos a generalização, ao gerar um “modo correto de fazer” ou gerar uma busca ao essencialismo⁸, acarreta estigmatização dos grupos que não se enquadram completamente no modelo “geral” que passam a ser vistos como não autênticos e “exóticos” (GUIMARÃES e ANTUNES, 2006, p. 201).

Guimarães e Antunes (op.cit., p. 204) tecem algumas críticas ao INRC, sobretudo à ideia de “registro” que retiraria os bens culturais dos contextos nos quais se reproduzem, sendo tratados como *coisas*⁹ que podem ser colecionadas ou guardadas em arquivos. Os mestres identificados e reconhecidos como responsáveis pela

⁷ Mas para isto é necessário comparar como este bem cultural é praticado por um determinado grupo e como ele aí se reproduz, procurando identificar semelhanças com o que é praticado por outro grupo ou com o que está descrito em documentos, livros, artigos e outras fontes.

⁸ Sobre o essencialismo, ver HALL (2001 e 2003), GILROY (2001) e SIMONARD (2013),

⁹ Como vimos acima, o próprio Manual de aplicação recomenda esta forma de abordagem da “referências culturais” em sua página 30.



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

guarda do saber que envolve uma “referência cultural” são transformados em seres emblemáticos, quase sobrenaturais; seu modo de fazer, sua tradição e o bem cultural pelo qual é responsável são reificados, ocasionando, na maioria das vezes inconscientemente, realce sobre um determinado mestre, relegando outros ao ostracismo. O próprio *Manual de aplicação* induz a este erro, no momento em que sugere quem deve ser entrevistado.

O manual opera com a ideia de “executante exemplar”, pois, segundo as orientações, o foco seria a celebração, não havendo necessidade de entrevistar muitos sujeitos envolvidos em cada manifestação. Essa orientação é problemática, porque, nos casos inventariados, há diferentes artesãos, *caixeiras*, grupos de *tambor de crioula*, guias de cerimônias, existindo entre eles disputas, distintos pontos de vista, vários modos de confeccionar o mesmo artefato, realizar a mesma dança ou tocar o mesmo instrumento [...].

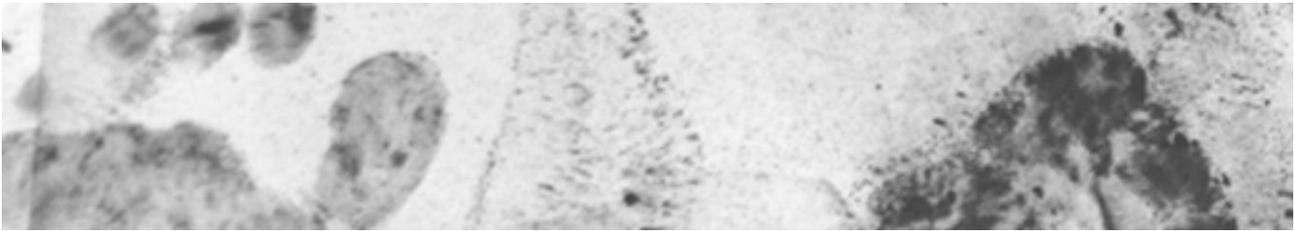
Ao eleger um “executante exemplar”, se estaria operando com a possibilidade de consenso sobre quem seria mais qualificado a se pronunciar sobre determinada matéria. Apagar-se-iam disputas, pontos de vista divergentes, que também interferem na caracterização de determinada celebração e igualmente a integram (SOUZA FILHO et alii, 2012, p. 93).

Outro problema enfatizado são as categorias utilizadas pelo INRC. Estas são preestabelecidas nos gabinetes da burocracia do IPHAN, não são categorias nativas. Como consequência, no momento em que o pesquisador vai aplicar o INRC tem que “adequar a realidade às categorias pressupostas pela metodologia” (GUIMARÃES e ANTUNES, 2006, p. 204). Os grupos pesquisados sempre apresentam peculiaridades e o pesquisador necessita interpretá-las para saber em quais das categorias preestabelecidas ele deve enquadrar o bem cultural inventariado. Quase sempre, este pode ser interpretado de diferentes maneiras e enquadrado em mais de uma das categorias que compõem o INRC e classificá-lo talvez seja a maior dificuldade encontrada pelos pesquisadores, demandando sempre uma discussão meticulosa por parte dos membros da equipe.

Souza Filho et alii (2012) enfatiza que conservar

o patrimônio material é, sobretudo, conservar objetos produzidos. Mas o “imaterial” não consiste em objetos, mas sim na virtualidade de objetos, sua concepção, seu plano, o saber sobre eles. Conservar virtualidades, ou seja, o imaterial, é conservar processos. A ênfase, no primeiro caso, é o produto, no segundo, é sobre o processo de produção. (SOUZA FILHO et alii, 2012, p. 92).

Souza Filho et alii prosseguem constatando que a falta de conhecimento acumulado sobre os territórios onde o trabalho de campo se desenvolve - etnografias, laudos periciais e outros estudos sobre as localidades



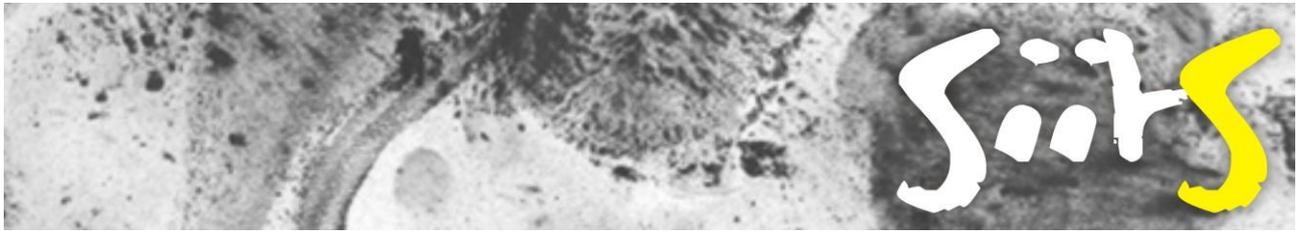
escolhidas para inventário¹⁰ – pode ocasionar na realização de trabalhos de alcance limitado ou mesmo equivocado. Outra crítica que estes autores tecem acerca da metodologia que o *Manual de aplicação* sugere

refere-se à diminuição da importância da observação direta das situações e eventos escolhidos para inventário. Ainda que o manual do INRC afirme não ser necessária a coincidência entre o tempo do inventário e o do calendário das celebrações (Iphan, 2000, p. 79), consideramos metodologicamente insuficiente obter informações sobre festejos populares apenas por meio de entrevistas (ibid.).

Esta dificuldade é fruto do pouco tempo destinado ao desenvolvimento da pesquisa que não permite que os pesquisadores desenvolvam seu trabalho de campo dentro de um prazo que permita a cobertura de todo o ciclo anual de festas e folgedos de uma determinada comunidade.

Apesar do *Manual de aplicação* reconhecer “as referências culturais como produtos históricos dinâmicos e mutáveis” (IPHAN, 2000, p. 30), o que ocorre na prática quando um bem cultural é registrado como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil é seu “congelamento”, sua fixação em um determinado momento histórico. Ocorrendo mudanças significativas este bem pode ser descredenciado enquanto um bem imaterial nacional, mesmo que as mudanças tenham ocorrido lentamente de maneira orgânica, como resultado da interação dos sujeitos que formam o grupo social onde ele é praticado e como resultado de ressemantizações e novos usos deste bem por parte daqueles que o praticam. O documento que reconhece uma “referência cultural” como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil tem validade de dez anos. Após este período ela tem que ser reavaliada para saber se não sofreu alterações em demasia que a tenham “descaracterizado”. Se a proposta é registrar um bem cultural de importância nacional não faz sentido que ele perca seu status de “nacional” ou de “referência cultural” porque sofreu modificações. Mesmo que desapareça é importante que o registro permaneça. As manifestações culturais não são “coisas inventadas” a partir da vontade de alguém; elas são o resultado da interação social dos sujeitos a partir da qual são geradas as regras de sociabilidade de um grupo. Essas regras se alteram ao longo de um período longo o que pode não só alterar o bem cultural, mas também fazê-lo desaparecer. Contudo, se isto ocorrer, este bem foi importante para o grupo social e para a construção da(s) identidade(s) nacional(ais) em um determinado momento da sua história. Além do mais, o que pode ser considerado “descaracterização”? Quem tem o poder para decidir isto, se o grupo social

¹⁰ É bem verdade que existem alguns poucos municípios sobre os quais foram escritos alguns trabalhos abordando os bens culturais lá existentes, mas são poucos e o material existente, quase sempre, tem mais de três décadas. No Youtube podem ser encontradas algumas imagens, geralmente documentários curtos.



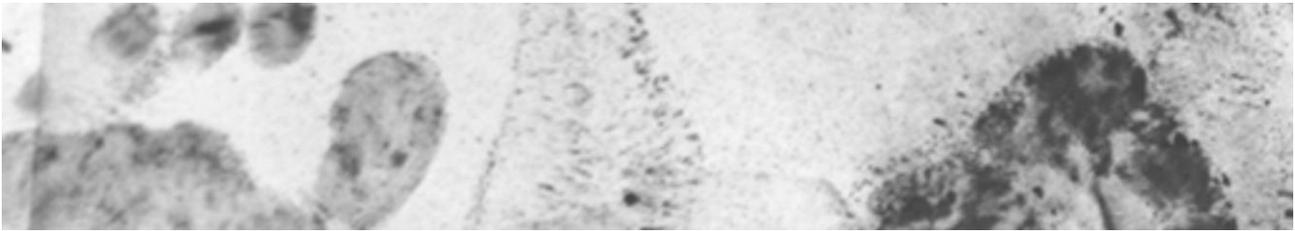
5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

continua a praticar a manifestação cultural, reconhecendo nela continuidade com o que era praticado no passado, mesmo que tenha sofrido alterações?

3. Tradição, estereótipo e rastro

Tomando a “referência cultural” como manifestação da tradição de um grupo social ou ela própria como uma tradição, torna-se um problema quando esta tradição é percebida como algo que não pode mudar. Hobsbawn e Ranger (1997) já mostraram que a tradição é uma invenção e ela é inventada e reinventada, modificada, ressemantizada pelos grupos sociais que a desenvolve e a pratica. A tradição é um processo e sua transformação assegura sua continuidade, regeneração e atualização (SIMONARD, 2013). Como estratégia de preservação de uma tradição, frequentemente ela é mercadificada e comercializada por ser tradição e enquanto tradição. Documentários, CDs, DVDs e outros produtos que registram bens culturais são produzidos. Neste mercado, muitas vezes aquele grupo social tido como praticante da forma “mais tradicional” de um bem cultural, no sentido essencialista deste termo, consegue se apoderar de uma fatia mais significativa do mercado de bens culturais, muito embora uma investigação mais acurada venha a demonstrar que o mestre responsável pela tradição deste grupo tido por “mais tradicional” sempre insere elementos que alteram a prática do bem cultural em questão. Vassalo (2002) mostra como Mestre Bimba, considerado um dos mais, senão o mais, importante mestre de capoeira angola – considerada por muitos como a mais tradicional – inseriu movimentos e elementos do boxe, que ele também praticava, em suas aulas de capoeira, misturando as duas artes. Todavia, isto não impediu que sua contribuição para o desenvolvimento da capoeira Angola fosse reconhecida. O processo de transmissão das formas do passado é criador, pois “a tradição é (...) [uma] atividade de seleção, valoração, interpretação e afirmação do acervo cultural legado pelo passado” (COUTINHO, 2001:1-2), realizada e determinada por um movimento bipolar, cujos polos formadores são o movimento de conservação e o de ruptura. A tradição percebida dessa maneira concebe a cultura como elemento ativo, histórico e processual o que nos permite pensá-la como elemento importante na luta pela construção de uma outra visão de mundo, originária dos grupos socialmente marginalizados, oposta àquela da cultura dos grupos que controlam as normas e valores sociais predominantes. As tradições dos grupos marginalizados procuram reconstruir o mundo a partir de sua perspectiva.

Se a tradição é algo que é inventado e se renova constantemente não faz muito sentido registrar as diferentes formas que ela assume ao se manifestar (festas, lugares, ofícios etc.). O registro limita a percepção de como

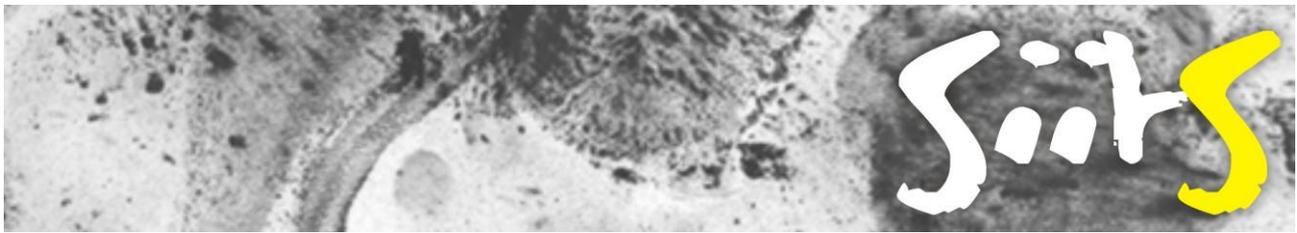


a tradição se renova e a cristaliza, sobretudo quando se procura a sua origem – de onde ela vem e como chegou até o presente – fato que o INRC enfatiza quando propõe como uma de suas primeiras etapas um levantamento bibliográfico e documental. O que percebemos da tradição enquanto uma “referência cultural” é, apenas, o seu “rastros” (DERRIDA, 1991)¹¹ porque se tentarmos apreender o seu desenvolvimento histórico entraremos numa espiral infinita que não leva a lugar nenhum: a tradição, as referências culturais se renovam, se alteram na sua reprodução, uso e processo de transmissão cotidianos. Explicando o “indecidível” rastros, Derrida argumenta que

O rastros não é somente o desaparecimento da origem, ele quer dizer aqui (...) que a origem nem ao menos desapareceu, que ela não foi constituída senão em contrapartida por uma não-origem, o rastros que se torna, assim, a origem da origem (DERRIDA, 1967, p. 90, apud DEÂNGELI, 2008, p. 177).

Podemos afirmar que a tradição/“referência cultural” é algo cuja origem não foi nem constituída”. Ela é fruto da interação social dos sujeitos que a pratica que estão inseridos em um mundo onde signos são constantemente criados, ressemantizados e abandonados. É impossível reconstruir os elementos que influenciaram na forma, momentânea, em que determinada tradição/“referência cultural” se manifesta no presente. O que podemos obter é, apenas, uma fotografia, a forma como esta tradição/“referência cultural” se apresenta em determinado lapso espaço-temporal que não é igual ao que era no passado, mesmo que recente, nem será igual ao que será no futuro. Além disso, buscar esta origem é um resquício inócua e anacrônico do evolucionismo social. Os autores evolucionistas acreditavam que havia uma única cultura humana e as diferenças existentes entre os grupos sociais ocorria devido a estes encontrarem-se em estágios evolutivos diversos dentro de uma mesma linha histórica que compunha a cultura humana. Eles analisavam as particularidades de cada grupo social, buscando identificar em que período histórico estes se encontravam, tendo como referência comparativa e padrão máximo da evolução o grupo social culturalmente mais evoluído: a sociedade industrial europeia do século XIX, sobretudo a sociedade francesa e inglesa. O evolucionismo social enquanto teoria mostrou-se anacrônico e foi criticado e desmitificado há mais de cem anos, desde que Boas (2004) publicou seu artigo sobre as limitações do método comparativo (como era conhecido o evolucionismo social) em 1896. Sendo assim, não tem muita utilidade buscar-se a origem de algo cuja origem não foi constituída, não sendo possível determiná-la.

¹¹ Ver Deângeli (2008), Derrida (1991) e Haddock-Lobo (2008).



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

Outro aspecto negativo do registro é que contribui fortemente para a criação de estereótipos. Analisando o processo de dominação desencadeado pelo colonialismo, Bhabha (1998) afirma que o discurso do colonizador (dominante) elabora estereótipos que constroem mecanismos que permitem criar uma representação problemática da diferença e, em seguida, discriminar o colonizado (dominado). O estereótipo possui enorme poder de comunicação porque goza de um reconhecimento espontâneo e visível (BHABHA, 1991). A função estratégica que predomina no discurso estereotipificador é

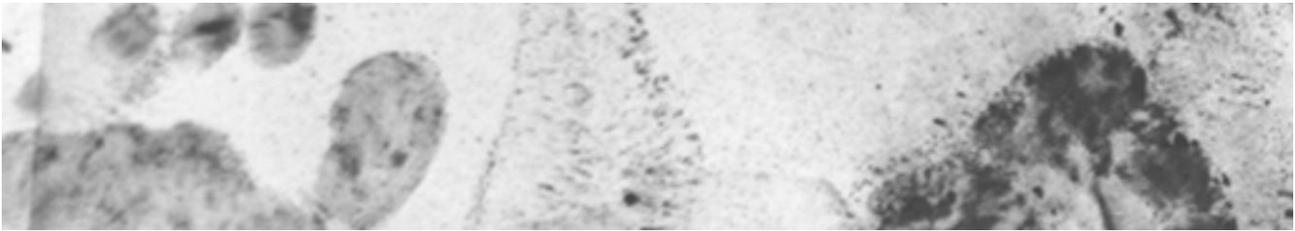
a criação de um espaço para a “subjetividade das pessoas” através da produção de conhecimentos em termos de a vigilância ser exercida e a forma complexa de prazer/desprazer, incitada. Procura a autorização para suas estratégias pela produção de conhecimentos tanto do colonizador quanto do colonizado que se apresentam como estereotipados, mas antiteticamente avaliados. O objetivo do discurso colonial se concentra em construir o colonizado como população de tipo degenerado, tendo como base uma origem racial para justificar a conquista e estabelecer sistemas administrativos e culturais (BHABHA, 1998. p.184).

O estereótipo possui dois princípios contraditórios: se por um lado ele precisa “fixar” o estereotipado/colonizado, criar uma representação do outro que não varie e que o torne facilmente reconhecível, por outro ele precisa ser constantemente repetido e reafirmado porque o estereotipado está inserido em um contexto sociocultural em permanente mudança.

A repetibilidade e a visibilidade em excesso de algum traço/marca de um determinado povo ou sujeito colonial dá validade à construção do estereótipo e produz um efeito de verdade em uma imagem estabelecida sobre o outro (VASCONCELOS, 2014, p. 218).

Uma das ideias centrais do conceito estereótipo é a hierarquização para qual a cultura e o modo de vida do colonizador – aquele que estereotipiza – encontra-se em um patamar superior frente ao dominado. Desta forma, o colonizador consegue difundir sua “superioridade” ao mesmo tempo em que desenvolve no colonizado um sentimento de inferioridade. No processo de luta contra o colonizador, Bhabha (1991) propõe que o próprio discurso socialmente predominante seja desconstruído e que os estereótipos por ele engendrados sejam abandonados.

Ao classificar as “referências culturais” em cinco categorias, ao procurar registrar um momento histórico específico no qual se encontra o bem cultural como se fosse representativo de todo um processo histórico, ao definir um bem cultural como patrimônio material ou imaterial, o IPHAN estereotipiza e “congela” o bem cultural em sua dinâmica. Entretanto, quando a equipe *Rasteirinha* chegou em seu campo no sertão alagoano encontrou uma região em transição com uma cultura híbrida na qual o tradicional e o contemporâneo, o local e o global se inter-relacionam e se imbricam de tal forma que essas categoriais quase perdem seus

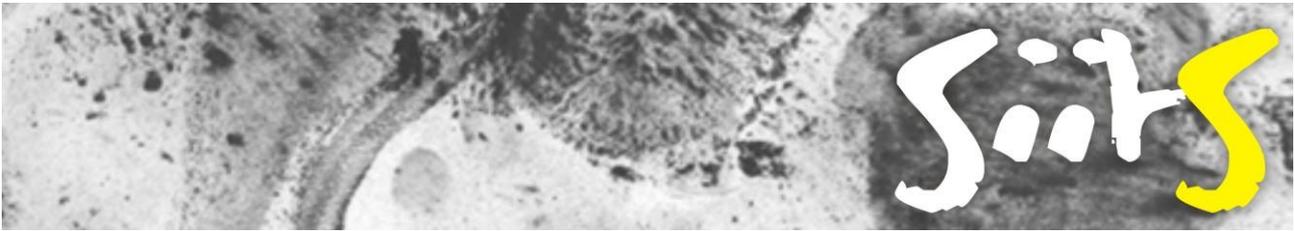


significados. O sertanejo hoje é um sujeito descentrado (HALL, 2003 e 2008) e este descentramento é mais observável no jovem que rejeita costumes e as “referências culturais tradicionais”, querendo “se inserir nos novos modelos e padrões apresentados cotidianamente como referência ética e estética” (MOREIRA, 2014) que lhes chega pelas milhares de antenas parabólicas que povoam os locais mais remotos.

Para os jovens, o símbolo das novidades (e da sensação de prazer e poder que elas proporcionam) é a compra de uma moto. Por sinal, o fascínio pelas novas tecnologias é evidente pelo uso popularizado de celulares. Mesmo nas comunidades sem energia elétrica e sinal de telefonia móvel, aparelhos sofisticados desfilam entre a moçada, ainda que seja apenas para o uso limitado de escutar música. Inclusive, a falta de acesso à energia elétrica e/ou à internet está no topo das reclamações dos mais moços, superando a falta de água e de acesso à terra (MOREIRA, 2014, p. 237).

Esses jovens tentam inserir-se no mercado de trabalho globalizado sem que seja necessário migrar de sua região natal. Neste processo, as identidades tradicionais que serviram de parâmetro e rumo para seus pais e avôs “são o último vínculo com suas raízes, mas [...] não se encaixam nos padrões culturais capitalistas contemporâneos” (MOREIRA, 2014, p. 238) ditados pelo consumo pelos quais estes jovens se sentem atraídos. Estes tentam “manter vivas as tradições e manifestações” (MOREIRA, 2014, p. 239) culturais ao mesmo tempo em que são os responsáveis pelo desenvolvimento de novas formas de sociabilidade e/ou ressignificação e modernização das velhas formas de sociabilidade no sertão alagoano. Para isto não abandonam os estereótipos criados pelo dominador, como sugere Bhabha, mas, ao contrário, se apropriam deles e os “modernizam”. O cavalo é substituído nas atividades de trabalho e de lazer. Vaqueiros em motocicletas (ainda assim são vaqueiros) pastoreiam gado; a tradicional “cavalcada” é substituída pela *moto argola*, atividade lúdica na qual um motociclista utiliza uma lança curta para retirar uma argola pendurada em uma trave. Se o ofício de vaqueiro é uma das poucas possibilidades do jovem trabalhar sem ter que migrar da região onde nasceu, ele vai exercê-lo, mas vai fazê-lo de uma maneira que permita sentir-se inserido na sociedade de consumo. Sobre o cavalo, a motocicleta permite alguns ganhos simbólicos: a motocicleta associa-se à contemporaneidade, enquanto o cavalo associa-se à tradição, transformando-se em instrumentos de trabalho e transporte para os despossuídos e instrumento de lazer dos mais abastados¹². A

¹² O cavalo crioulo, sem raça definida, ainda é muito utilizado na vaquejada de pega de boi no mato, embora, ainda timidamente, a motocicleta comece a ser utilizada. Contudo, o cavalo tornou-se signo de riqueza e poder. Os participantes de cavalcadas – passeios festivos que podem durar algumas horas ou alguns dias – são sujeitos abastados que utilizam seus cavalos de raça durante esta atividade. Os sujeitos despossuídos, em sua maioria, participam das cavalcadas como peões que cuidam dos cavalos ou montados em motocicletas. Na vaquejada de mourão ou de pista – na qual uma dupla de vaqueiros percorre uma pista de cerca de cem metros de comprimento, tentando capturar um boi que foge desesperado – são utilizados cavalos da raça Quarto de Milha, cujas matrizes são importadas dos EUA. Este tipo de vaquejada movimentada



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

motocicleta também propicia um meio de transporte mais eficaz e mais rápido que permite um melhor controle do tempo de seu usuário. Entretanto, de acordo com um entrevistado, o cavalo pode levar seu dono de volta para casa, quando este bebe em demasia, algo que a motocicleta não faz.

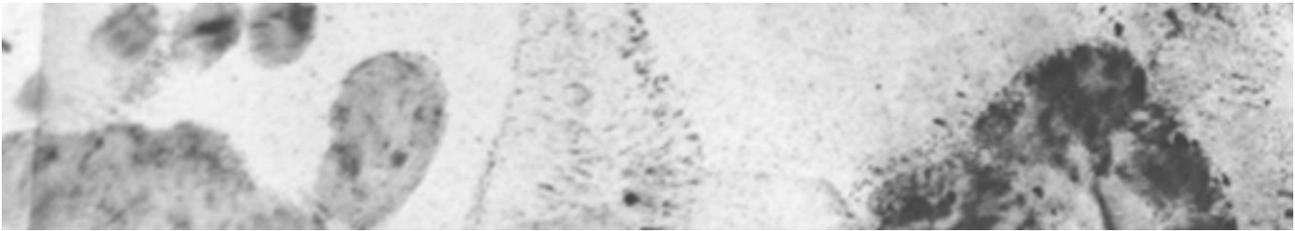
Como a *moto argola* deve ser classificada? Ela pode ser classificada como *celebração*, já que as exibições tomam formas de ritos e festividades associados à civilidade, envolvem práticas complexas com regras específicas, distribuição de papéis e preparação e consumo de bebidas e alimentos (IPHAN, 2000, p. 31). Mas também pode ser classificada como *forma de expressão*, na medida em que caracteriza-se como uma forma não linguística

de comunicação associada a determinado grupo social ou região, desenvolvida por atores sociais (indivíduos ou grupos) reconhecidos pela comunidade e em relação às quais o costume define normas, expectativas, padrões de qualidade, etc. (IPHAN, 2000, p. 31).

Este é um exemplo de como a necessidade de classificação e registro colocada pelo INRC impõe certas dificuldades ao trabalho do pesquisador. Por que não apenas descrever e identificar a “referência cultural”, frisando que esta descrição deve ser considerada somente dentro dos limites temporais e espaciais na qual a “referência cultural” foi observada?

É preciso reconhecer que não são só os jovens estão “hibridizados”. Na feira de Batalha, a maior da região conhecida como Bacia Leiteira do Estado de Alagoas (uma das subdivisões do sertão alagoano), conversa entre o proprietário de uma barraca onde eram vendidas quinquilharias variadas (produtos eletrônicos, carregadores de bateria, relógios, cabos diversos etc.) e um cliente, entreouvida pelos membros da equipe enquanto passavam diante desta barraca, dava conta da reclamação do vendedor de que seus negócios seriam prejudicados pela alta do dólar. Esta moeda transformou-se em um elemento que rege algumas das relações cotidianas de varejo desenvolvidas em uma feira localizada em uma pequena cidade do sertão alagoano. O vendedor que anda de feira em feira pela região vendendo seus produtos não se ocupa mais em vender produtos localmente produzidos. Especializou-se em vender produtos globalizados, conhece os princípios do câmbio que rege o comércio internacional, domina algumas regras deste comércio, mesmo morando em uma pequena cidade, mesmo estando sujeito à seca, mesmo lidando com pessoas com poucos

grande investimento financeiro. Chefes de equipe criam os cavalos, contratam vaqueiros por, até, cinco mil reais, e montam toda uma estrutura que inclui trailers ou caminhões refrigerados para transportes dos cavalos e descanso dos vaqueiros. Um bom cavalo de vaquejada de mourão pode alcançar até cem mil reais no mercado de compra e venda de animais. O jegue, coitado, relegado a segundo plano, é abandonado à própria sorte que é, não raro, morrer atropelado nas estradas que cortam a região.



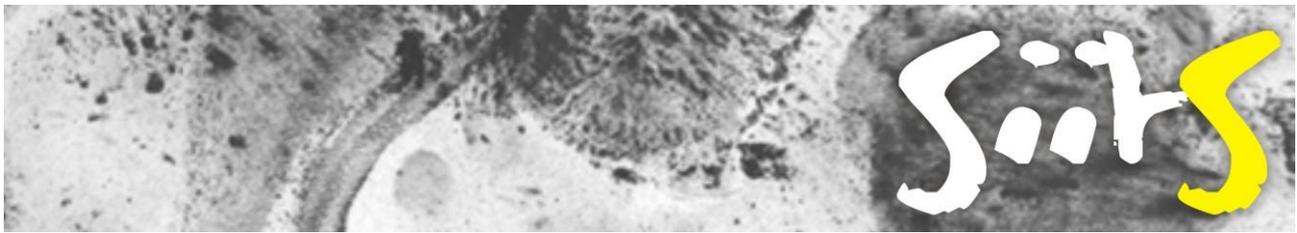
anos de estudo formal (ele também não deve ter estudado muito), mesmo sendo alvo e convivendo com todos os estereótipos usados para classificar e identificar o sertão/sertanejo. As classificações “tradicionais” que tentam explicar o sertão/sertanejo, as certezas classificatórias não se sustentam mais, não explicam mais uma realidade muito mais complexa e desabam sobre as nossas certezas.

4. Conclusão

O INRC pretende executar um “rol completo” um levantamento “exaustivo” das características de determinado bem cultural, buscando classificar todas as “referências culturais” como “celebração”, “edificação”, “forma de expressão”, “lugar”, “ofício ou modo de fazer”. Contudo, o que se encontra no cotidiano de comunidades e grupos sociais são “referências culturais” cujo grau de complexidade não permite sua identificação e classificação dentro de um referencial tão fechado e limitador quanto o proposto pelo INRC.

As regras e princípios que regem a maneira como uma “referência cultural” se transmite e se preserva são construídas no processo cotidiano, no momento em que a “referência cultural” é praticada, cultuada e transmitida. Neste processo ela é inventada, reinventada e ressemantizada, sendo atualizada pelas novas gerações que a praticam. Enquanto resultantes das relações cotidianas de sociabilidade, estas relações também são atualizadas pelas relações de produção capitalistas, sujeitas às normas do capitalismo globalizado. Esta atualização gera novos sentidos e significados em todas as esferas da vida, inclusive nas festas, nas celebrações, nos ofícios, nos modos de fazer, nas formas de expressão, dando novos usos para edificações e lugares. O INRC, apesar reconhecer as referências culturais como produtos históricos dinâmicos e mutáveis, leva a que estas sejam registradas e fixadas em um determinado momento histórico, desconsiderando o fato de que as alterações, mudanças e ressemantizações indicam que a referência cultural está “viva” e se mantém importante e significativa para o grupo social onde ela é praticada.

O sertão/sertanejo e suas práticas de sociabilidade não cabe mais dentro de categorias que engessam a realidade. O sertão hoje deixou de ser “um mundo onde qualquer novidade era uma impertinência” (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2006, p. 223) e transformou-se em um território no qual o “velho” e o “novo”, o tradicional e o contemporâneo misturam-se, convivem segundo uma organicidade que desintegra e/ou ressemantiza os estereótipos mais comuns acerca dele mesmo e do sertanejo.



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

Referências

ALBUQUERQUE JR., D. M. A Invenção do Nordeste e outras artes. Recife : FJN, Ed. Massangana : São Paulo: Cortez, 2006.

_____. Distante e/ou do instante: as antinomias de um enunciado. In: FREIRE, A. (org.). Culturas dos Sertões. Salvador : UFBA, 2014. p. 41-58.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte : Editora da UFMG, 1998.

BOAS, F. *As limitações do método comparativo em antropologia*. In: BOAS, F. (org. e trad. Celso Castro). **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2004.

COUTINHO, E. G. *Velhas histórias, memórias futuras: o sentido da tradição na obra de Paulinho da Viola*. Rio de Janeiro : EDUERJ, 2002.

DEÂNGELI, M. A. Le mono linguisme de l'autre, de Jacques Derrida: uma escritura idiomática da língua. Fragmentos, número 35, p. 173/189 Florianópolis/ jul - dez/ 2008.

DERRIDA, J. Margens da Filosofia. Campinas, SP : Papirus, 1991.

FERRARE, J., DIAS, J. M. M. e SILVA, M. A da. Projeto de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial no Estado de Alagoas – etapa preliminar. Maceió : FUNDESPES/UFAL, 2014.

FREIRE, A. (org.). Introdução: as diversas culturas dos muitos sertões. In: FREIRE, A. (org.). Culturas dos Sertões. Salvador : UFBA, 2014. p 13-15.

GILROY, P. O Atlântico negro; modernidade e dupla consciência. São Paulo : Editora 34; Rio de Janeiro :Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GUIMARÃES, A. C. R. e ANTUNES, C. S. Repensando uma metodologia: a experiência de aplicação do inventário nacional de referências culturais. Revista Mosaico Social, ano 3, nº 3, Dezembro 2006. p. 197-206.

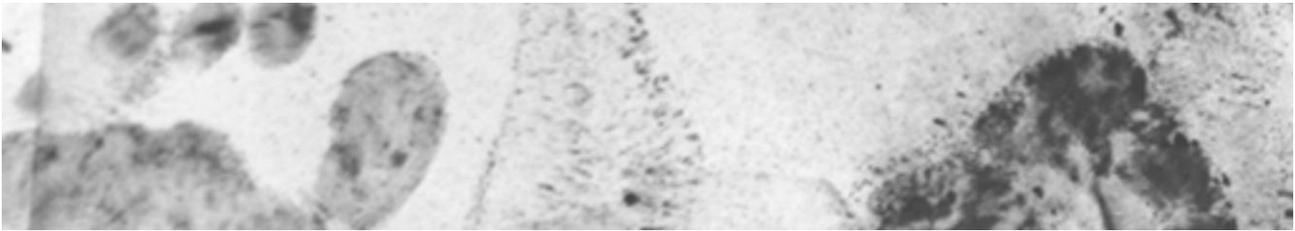
HADDOCK-LOBO, R. Pré-texto: não se orientar conscientemente no pensamento. In: HADDOCK-LOBO, R. Derrida e o labirinto de inscrições. Porto Alegre : Zouk, 2008. p. 11-47.

HALL, S. Da diáspora: identidades e mediações culturais (org. Liv Sovik). Belo Horizonte : Editora UFMG; Brasília : Representação da ONU no Brasil, 2003.

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

_____. What's "black" in black popular culture? In:DENT,G. (org.). **Black popular culture: discussions in contemporary culture**. Seattle : Bay Press, 1992. p. 21-33.

HOBBSAWN, E. e RANGER, T. (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1997.



IPHAN. Manual de aplicação. **Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC 2000**. Brasília : Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em < http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Manual_do_INRC.pdf>. Acesso em: 26 set 2015.

MACHILLOT, D. Pour une anthropologie des stéréotypes - quelques propositions théoriques. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 73-101, jan./jun. 2012.

MOREIRA, G. A nova cara do sertão: provocações sobre juventude e cultura contemporânea. In: FREIRE, A. (org.). **Culturas dos Sertões**. Salvador : UFBA, 2014. p. 227-243.

SIMONARD, P. **A construção da tradição no Jongo da Serrinha**: uma etnografia visual do seu processo de espetacularização. Fortaleza : Edições UFC, 2013.

SOUZA FILHO, B. et alii. Patrimônio imaterial de quilombolas – limites da metodologia de inventário de referências culturais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano18, n. 38, p. 75-99, jul./dez., 2012.

VASCONCELOS, C. P. Entre representações e estereótipos: os sertões na construção da brasilidade. In: FREIRE, A. (org.). **Culturas dos Sertões**. Salvador : UFBA, 2014. p. 209-226.

VASSALLO, S. P. La capoeira d'Angola: survivance du passé ou invention des présent. **Cahiers du Brésil Contemporain**, Paris, v. 49/50, n.49/50, p. 69-85, 2002.