



INTER  
FACES  
CIENTÍFICAS

HUMANAS E SOCIAIS

ISSN IMPRESSO 2316-3348

E-ISSN 2316-3801

DOI - 10.17564/2316-3801.2016v5n1p59-70

---

## QUESTÕES PÓS-ESTRUTURALISTAS SOBRE REFERÊNCIAS CULTURAIS

### POSTSTRUCTURALIST QUESTIONS ABOUT CULTURAL REFERENCES

### PREGUNTAS POSTESTRUCTURALISTAS ACERCA DE LAS REFERENCIAS CULTURALES

---

Juliana Michaello Macêdo Dias<sup>1</sup>

## RESUMO

Este artigo surge de reflexões fomentadas pela experiência de pesquisa no Projeto de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial em Alagoas. Tal projeto partiu de recomendações metodológicas do 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 além de apreender os sentidos e valores atribuídos ao patrimônio cultural pelos moradores da região inventariada. O projeto, fruto de um convênio entre o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a Secretaria de Cultura do Estado de Alagoas, foi desenvolvido por três grupos de pesquisa da Universidade Federal de Alagoas entre 2015 e 2016. Para além do inventário propria-

mente dito, produzido como cartografia das referências culturais do estado, como um todo, a pesquisa permitiu 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 Nordesteanças – nas territorializações dos sertões alagoanos. Parte destas questões e discussões, trazidas à tona sob o olhar pós-estruturalista, é o foco deste trabalho.

## PALAVRAS-CHAVE

Mapeamento. Patrimônio Imaterial. Nordeste. Cultura Popular.

## ABSTRACT

This article arises from reflections encouraged by the experience of research in the safe guarding of the intangible heritage in Alagoas. Such project came from the national inventory methodological recommendations of cultural references-INRC – which consists in identifying, documenting and registering cultural property, intangible in nature, to meet the demand for there cognition of representative goods of cultural plurality and diversity of brazilian society trainers groups in addition to seize the senses and values assigned to the cultural heritage by residents of scheduled region. The project, the result of an agreement between IPHAN and the Secretariat for culture of the State of Alagoas, was developed by three research groups at the Federal University of Alagoas between 2015 and 2016. In addition to the inventory itself, produced as cartography

of the cultural references of the State as a whole, the survey made it possible to discuss a series of theoretical-methodological issues that cross the very idea of such a project, as well as the questions that arose from the immersion of a working groups - the Nordesteanças research group - in the forms of territorialization appear of alagoanos. Part of these issues and discussions brought to the surface under the post structuralist are the focus of this work.

## KEYWORDS

Mapping. Intangible Heritage. Northeast. Popular Culture.

## RESUMEN

Este artículo surge de reflexiones alentados por la experiencia de investigación en la salvaguardia del patrimonio inmaterial en Alagoas. Tal proyecto surgió de las recomendaciones metodológicas del inventario nacional de cultural referencias INRC – que consiste en identificar, documentar y registrar los bienes culturales, grupos de intangible en la naturaleza, para satisfacer la demanda de reconocimiento de bienes representativas de la pluralidad cultural y la diversidad de los formadores de la sociedad brasileña además de apoderarse de los sentidos y valores asignados al patrimonio cultural de los residentes de la región programada. El proyecto, el resultado de un acuerdo entre el IPHAN y la Secretaría de cultura del estado de Alagoas, fue desarrollado por tres grupos de investigación de la Universidad Federal de Alagoas entre 2015 y 2016. Además el inventario de

sí mismo, producido como cartografía de las referencias culturales del estado en su conjunto, la encuesta permitió discutir una serie de cuestiones teórico metodológicas cruzando la idea de este proyecto, así como las preguntas que surgieron de la inmersión de un trabajo investigación Nordesteanças grupos-el grupo-en las formas de territorialización de alagoanos. Parte de estos problemas y discusiones a la superficie bajo los poses-structuralistas son el foco de este trabajo.

## PALABRAS CLAVE

Asignación. Patrimonio inmaterial. Noreste. Cultura popular.

## 1 REFERÊNCIAS CULTURAIS E CULTURAS 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 ao 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 Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) que atualmente está sendo disseminada pelo IPHAN por meio 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 pretendeu 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 antropológica, que permitiu o reconhecimento da cultura do “outro” que no intuito “bem-in-

tencionado” de “reparar”, leva a certa adesão a 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 povonação, 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, p. 179).

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 estaque 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 múltiplamente 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, p. 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 dissecar 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).

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 álteres/pares, na perspectiva de subsidiar políticas públicas da cultura sob a égide da redução das desigualdades sociais, o “povo”, neste trabalho foi constituído como 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 inexistente, mas a noção de resistência, que pressupõe luta e ao mesmo tempo permite abarcar a noção do “rastros” derridiano por meio 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 ímpar 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 inconclusividade com o *pharmakon* (suplemento) de Derrida, ao mesmo tempo veneno e cura; ou com o *hymen*, simultaneamente a virgindade e sua perda” (BAUMAN, p. 18). A sedução de escolher um dos lados como esteio de uma definição de cultu-

ra 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).

Nessa 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 performativos e não mais perenes e sólidos.

## 2 RASTROS MULTICULTURAIIS

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 (2003) 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 em 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 HomiBhabha 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 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 pensá-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 li-

nhas 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 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 (2013) 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 pensá-las como forma e não como proces-

so. 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 infundável 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 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.

### 3 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 foi um dos grandes dilemas a serem enfrentados. A seleção dos bens identificados que se almejava que ocorresse tomando por base o que a comunidade destacou 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 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 Padreiro 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 tenha sido ideal para o inventário, permitiu levantar outras potencialidades do campo. Adotamos a divisão política, mas seguimos sensíveis aos territórios culturais que se espriam 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 permite 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 extingua 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).

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 designação à empiricidade, mas sob o conceito de jogo. Se então a totali-



zação 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 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 auto-referente em si, mas pressupõem 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 pelo 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 e ligadas a

questões eleitorais. A “novidade” da missa do vaqueiro já nasce, ao trazer o vaqueiro encourado para dentro do rito, como prática tradicional.

Onde parar de tecer este mapa, então? A resposta a esta questão é outra questão: Por que parar de tecer o mapa? Territórios movediços, 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, 1990, 131).

## 4 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 descrito por 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 constatação, 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 exigi-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 meio 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 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 forcem 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 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 JR., 2014, p. 49). O que torna fácil fechar os olhos à responsabilidade em torno de direitos urbanos destes mesmos sertanejos, como a luz elétrica e a água.

## 6 CONCLUSÃO

A pesquisa transcorreu 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 vêm 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

- ALBUQUERQUE-JÚNIOR, Durval. **A Invenção do Nordeste e outras artes**. Recife: FJN, Massangana; São Paulo: Cortez, 2014.
- BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- CALVINO, Ítalo. **As Cidades Invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- DERRIDA, Jacques. **Posições**: semiologia e materialismo. Lisboa: Plátano, 1974.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papyrus, 1991.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.; Trad.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HALL, Stuart. **Da diáspora**: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- 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.

---

Recebido em: 5 de Abril de 2016  
Avaliado em: 5 de Abril de 2016  
Aceito em: 6 de Abril de 2016

---

1. Graduada em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal de Alagoas. Mestre em Dinâmicas do Espaço Habitado – DEHA/UFAL. Doutora pelo Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional – IPPUR da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo – FAL/UFAL. Professora do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFAL – PPGAU/FAU/UFAL. Líder do Grupo de Pesquisa Nordestanças (GPN/FAU/UFAL). E-mail: jumichaello@yahoo.com.br