

ANTROPOLOGIA

GT 1: ETNOLOGIA INDIGENA

Sessão Única: Etnologia Indígena, Estado e Povos Tradicionais

PATRIMONIALIZAÇÃO DA CULTURA (I)MATERIAL: AS “CULTURAS POPULARES” NO PASSADO E O PESSIMISMO ESTRUTURAL¹

Gabriel Bertolo – UFSCar
gabrielbertolo@bol.com.br

Esta apresentação tem por objetivo analisar de modo crítico as políticas de patrimonialização da chamada “cultura popular”, geralmente atrelada aos povos “tradicionais”, à luz das teorias e práticas antropológicas. Tomamos como material etnográfico os diversos textos e leis sobre o assunto no Brasil, em voga desde a década de 1930 e retomada inicialmente nos anos 1980, e posteriormente, no início dos anos 2000. Retomando a bibliografia existente sobre o assunto para repensar categorias e dicotomias como “materialidade” vs. imaterialidade”, “tradicional” vs. “moderno” e as próprias noções de patrimônio e cultura, e levando em conta ainda a etnografia realizada entre os caiçaras da Ilha do Cardoso, Cananéia/SP, este texto busca menos a reificação de tais categorias e dicotomias, do que seu próprio plano conceitual, ou melhor, o modo como se constroem e reconstroem tais conceitos e os efeitos políticos e sociais acarretados por eles, efeitos estes permeados pelo o que aqui chamamos de pessimismo estrutural.

1) Introdução e breve histórico das políticas de patrimonialização

Datado de 17 de outubro de 2003, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial nos apresenta a seguinte definição:

“Artigo 2: Definições

Para os fins da presente Convenção,

1. Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável.” (UNESCO, 2006; pp 4)

“2. O “patrimônio cultural imaterial”, conforme definido no parágrafo 1 acima, se manifesta em particular nos seguintes campos:

¹ Esta é uma versão preliminar de minha dissertação de mestrado, intitulada “O Pessimismo Estrutural dos Mestres Fandangueiros de Cananéia”.

XII SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCar

- a) *tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial;*
- b) *expressões artísticas;*
- c) *práticas sociais, rituais e atos festivos;*
- d) *conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo;*
- e) *técnicas artesanais tradicionais.” (UNESCO, 2006; pp. 4-5)*

Dadas essas definições, o objetivo aqui é elaborar uma discussão sobre a própria elaboração de conceitos como “patrimônio”, “imaterial” (e seu “oposto”, o “material”), “cultura” e, posteriormente, sobre as finalidades políticas e sociais com as quais esses conceitos se relacionam, dando destaque às categorias “preservação”, “proteção”, “salvaguarda”, etc. Não nos prenderemos, no entanto, às próprias definições, e tentaremos trazer à baila dados bibliográficos e etnográficos que circunscrevem o próprio tema; é mais uma tentativa de mapear os caminhos que tais conceitos tomam nos diversos casos em que o tema aparece, sabendo de antemão que não atingiremos um panorama completo, inclusive devido ao aumento exponencial que o *patrimônio imaterial* teve como tema de políticas públicas, no âmbito nacional e internacional, como tema acadêmico, e, sem decréscimo de importância (pelo contrário), como preocupação e objetivo político das mais diversas comunidades definidas como tradicionais (Ikeda, 2013).

...

A preocupação com as “culturas populares” pode ser traçada desde meados do século XIX, em meio aos estudos folcloristas, e, desde então, tivemos diversas nomenclaturas e definições do que é considerado *tradicional* e/ou popular, sempre realocando os termos “tradição”, “popular” e “cultura”, para então chegarmos na definição de *patrimônio imaterial*, presente já na Constituição Federal de 1988, e ratificado no Decreto-Lei nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, quando foi criado o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) e instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial (Ikeda, 2013; pp. 173).

O PNPI fora incorporado como responsabilidade do IPHAN, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, e o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial fora subdividido em quatro livros: o Livro de Registro de Saberes; O Livro de

XII SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCar

Registro das Celebrações; O Livro de Registros das Formas de Expressão; e, finalmente, o Livro de Registros dos Lugares.

Assim, podemos ver que as políticas implementadas pela UNESCO, como referenciadas nas citações no início deste texto, não se configuraram como uma novidade em território nacional. De certo modo, o texto da UNESCO serviu até como uma ratificação das políticas elaboradas no Brasil há quase 15 anos, quando do Decreto-lei nº 3.551. De todo modo, diferenças podem ser apreendidas, como nos indica Carlos Sandroni:

“o decreto [nº 3.551] não contém uma definição explícita do patrimônio imaterial. Mas tem uma definição implícita estabelecida por dois meios: quatro listas de tipos de bens passíveis de inclusão, organizadas segundo os diferentes livros de registro; e a definição, como critério geral de inclusão, da ‘continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira’. [...] A ideia de ‘risco de extinção’ do bem, que desempenhou um papel importante nos documentos da UNESCO sobre o tema, está totalmente ausente desse texto legal. Também não há menção ali à participação dos detentores do bem no processo de registro, outro tema que se tornou caro à UNESCO em meados dos anos 1990.” (Sandroni, 2010; pp. 374)

Ainda mais, segundo Sandroni, apesar do Decreto-lei nº 3.551, não houve, pelo menos até 2004, nenhuma ação no sentido de tirar do papel o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, o que culminou com apenas dois bens registrados como patrimônio imaterial do Brasil: o ofício das Paneleiras de Goiabeiras, no Espírito Santo, e a arte Kusiwa de desenhos corporais dos Wajãpi, do Amapá. Tal panorama só foi alterado no início de 2004, quando o antropólogo Antônio Augusto Arantes assume a presidência do IPHAN, e tira do papel o Departamento do Patrimônio Imaterial. Desde então, pode-se dizer que o IPHAN tem tido um papel mais proeminente no sentido de “inventariar e patrimonializar” os “bens culturais imateriais” do Brasil. De lá pra cá, foram registrados pelo IPHAN mais 27 bens culturais, totalizando 29 “bens” registrados. Entre os quais o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, o Frevo, o Samba de Roda do Recôncavo Baiano, a cachoeira de Iauaretê – lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uapés e Papuri e o Fandango Caiçara, sendo este último o tema da etnografia realizada pelo autor deste texto, e do qual falaremos mais adiante.

Temos aqui, então, um breve panorama sobre as políticas de patrimonialização do início deste século. Obviamente, não esmiuçamos tal história, mas acreditamos que temos alguns elementos que são suficientes para problematizarmos algumas questões, entre elas: a) a questão do *patrimônio imaterial* como um *bem*, *coleccionável*, *inventariado*, passível de ser *perdido*, e porquê não, *adquirível* também; o que culminará, mais adiante, na discussão sobre a questão da *materialidade* e da

XII SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCar

imaterialidade do *patrimônio imaterial*; b) a postura perante o *patrimônio imaterial*, tanto a postura “institucional” e dos detentores de tal bem, sabendo de antemão que em meio aos processos de patrimonialização, tais posturas, concepções e ações estão imiscuídas umas nas outras, e finalmente c) a temporalidade do *patrimônio cultural*, da qual podemos ter alguns indicativos nas categorias *salvaguarda*, *proteção*, *extinção* e *perda*; tais termos sempre vem à tona quando o assunto são as culturas tradicionais, e sua suposta oposição com a “sociedade envolvente”, descrita quase sempre como moderna, ou ainda, como modernidade.

...

Patrimônio Imaterial como bem: “materialidade” vs “imaterialidade”

À primeira vista, se considerarmos de antemão que o patrimônio imaterial é um bem, no sentido que vem sendo dado nos contextos aqui referidos, ele poderia ser considerado com um bem inalienável, nos termos de Annette Weiner (1992), ou seja, são bens impossibilitados de serem trocados pelas vias comuns, estão intrinsecamente ligados aos seus detentores. Isso quer dizer que o que define o *patrimônio imaterial* é o fato dele ser *único* e *necessário* para os seus detentores se definirem como são; se uma “comunidade tradicional” perde sua “cultura” (vista aqui como *patrimônio*) ele deixa de ser tradicional, ocorre uma perda de identidade.

Disso podemos inferir duas coisas: a primeira diz respeito à concepção de patrimônio como um “bem”. O patrimônio cultural não é um bem como qualquer outro; primeiramente, porque é coletivo, não há um único possessor, e por isso mesmo impossível de ser vendido ou trocado. No entanto, ele *pode* ser *perdido*, *extinto* e por isso mesmo, ele *pode* e *deve* ser *registrado*, *protegido*, *resgatado*, *salvo* pelas políticas referenciadas acima. Isso tudo nos dá pistas sobre as concepções de transformação e manutenção da própria cultura, na medida em que o patrimônio a ser *protegido* é o *cultural* (e imaterial).

Em segundo lugar, é um bem supostamente *intangível*, como sugerem os termos que lhe dão o nome (sendo encontrada igualmente nas definições legais as palavras *intangível* e *imaterial*). Tal distinção é reiterada em quase todas as definições institucionais e dossiês e documentos divulgados pelo IPHAN, (2006a, 2006b, 2008, 2009), com a única - e relativa - exceção da própria Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Imaterial da UNESCO, onde no artigo 2º, “das Definições”, como citado no início deste texto, pode-se ler que “entende-se por ‘patrimônio cultural imaterial’ as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados”

Mas isso suscita alguns problemas, como colocados por Gonçalves (2007, pp. 9 apud Salaini e Graeff, 2011, pp.173)

XII SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCar

“seja no contexto de seus usos sociais e econômicos cotidianos, seja em seus usos rituais, seja quando reclassificados como itens de coleções, peças de acervos museológicos ou patrimônios culturais, os objetos materiais existem sempre, necessariamente, como partes integrantes de sistemas classificatórios. Esta condição lhes assegura o poder não só de se tornar visíveis e estabilizar determinadas categorias socioculturais, demarcando fronteiras entre estas, como também o poder, não menos importante, de constituir sensivelmente formas específicas de subjetividade individual e coletiva.”

Ainda segundo o mesmo autor, a noção de *patrimônio*, que durante muito tempo foi atrelada a uma noção de materialidade, e que por isso mesmo teve de ser inventada a categoria “intangível” e “imaterial” para dar conta de todo um espectro de coisas que ficavam de fora das definições convencionais de patrimônio; portanto

“É curioso, no entanto, o uso dessa noção para classificar bens tão tangíveis e materiais quanto lugares, festas, espetáculos e alimentos. De certo modo, essa noção expressa a moderna concepção antropológica de cultura, na qual a ênfase está nas relações sociais, ou nas relações simbólicas, mas não especificamente nos objetos materiais e nas técnicas. A categoria ‘intangibilidade’ talvez esteja relacionada a esse caráter desmaterializado que assumiu a moderna noção antropológica de ‘cultura’. Ou, mais precisamente, ao afastamento dessa disciplina, ao longo do século XX, em relação ao estudo de objetos materiais e técnicas (Schlanger, 1998).” (Gonçalves, 2005; pp. 21)

Deste modo, Gonçalves propõe que o uso analítico da categoria patrimônio pode funcionar como uma forma de trazer à tona a “materialidade da cultura”, já que “não há como falar em patrimônio sem falar de sua dimensão material” (ibid, pp. 21). No entanto, aqui daremos um passo numa direção distinta a do autor citado, já que, a nosso ver, apesar de problematizar o uso institucional das categorias “materiais” e “imateriais”, conceitualmente ainda há uma dicotomia entre os dois termos; propomos aqui dar um passo além, inspirados na própria indicação de Gonçalves, ao encarar o *patrimônio imaterial* em seus aspectos *materiais*, só que em vez de falarmos em *materialidade*, tomaremos a perspectiva de Tim Ingold, em especial a dos artigos *Materials against Materiality*, de 2007, e *Bringing Things Back to Life*, de 2008.

Julgamos ser útil a perspectiva proposta por Ingold, na medida em que sugere, nos artigos citados acima, uma outra *ontologia*, onde não há mais uma separação efetiva entre *materialidade* e *imaterialidade*; melhor dizendo o conceito de *materialidade* é deixado de lado (e por extensão o de *imaterialidade*) já que na visão do autor se trata de um conceito vago e abstrato demais. O foco de diversos autores estudiosos da “cultura material” em tal conceito, afirma Ingold, acaba tirando do próprio fluxo da vida as coisas e os materiais que as compõe, na medida em que falar de *materialidade* acaba virando um exercício de pura retórica filosófica e teórica, e os próprios materiais dos quais as coisas são feitas acabam ficando de lado (Ingold, 2007).

Aqui será necessário voltarmos um pouco, na medida em que mesmo se levarmos em conta o conceito de *materialidade*, a questão do *patrimônio imaterial* já seria problemática, como vimos brevemente acima. A título de exemplo, tomemos os dois primeiros “bens” registrados como patrimônio imaterial do Brasil, o ofício das paneleiras de Goiabeiras (ES) e a

XII SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCar

pintura corporal Kusiwa dos Wajãpi. Ora, nos parece bastante óbvio que as painéis de barro das Goiabeiras e a pintura Kusiwa e o corpo dos Wajãpi² são eminentemente *materiais*. Levando em conta que o patrimônio é *cultural*, para posteriormente ser classificado entre *material* e *imaterial*, fica a pergunta: porquê edifícios, sítios arqueológicos e documentos, por exemplo, são considerados *materiais*, e as painéis das Goiabeiras e as pinturas e o próprio corpo dos Wajãpi são *imateriais*?

Dir-se-ia que a própria inscrição dos dois últimos bens citados poderia nos trazer algum esclarecimento: o ofício das painelarias está registrado no Livro dos Saberes e o a pintura corporal Kusiwa nos das Formas de Expressão. O que se procura preservar são os próprios saberes, as próprias expressões registradas. Mas então isso significa que os documentos, prédios, paisagens e etc., registrados como *patrimônios materiais* não possuem, por exemplo, saberes e expressões a serem preservados? Volto a esta questão mais adiante. Por enquanto é suficiente a conclusão de que a própria distinção entre *materiais* e *imateriais* expressa uma dificuldade imensa, não só para os pesquisadores, mas para o Estado (e o emaranhado que ele representa), representado aqui pelo IPHAN no âmbito nacional, e pela UNESCO no âmbito internacional.

Prosseguindo, como poderíamos superar esta dicotomia entre *materiais* e *imateriais* e os problemas que ela nos traz no âmbito da *patrimonialização*? Colocando a questão de outra maneira, qual a vantagem de se assumir um ponto de vista analítico baseado na teoria de Tim Ingold? Mais ainda, o que seria um componente *material* e um *imaterial*? Pois, como afirma Ingold, se não falaremos mais em *materialidade*, e sim em *componentes materiais*, os componentes próprios dos quais as coisas são feitas, o que seria um componente *imaterial*? Essa questão se apresenta de maneira um tanto quanto falaciosa do nosso ponto de vista, pelo simples fato de que é a dicotomia mesma entre *imaterial* e *material* que se pretende abolida.

Para encorpar a crítica e o ponto de vista aqui assumido, cedemos a palavra à Tim Ingold, citando Gibson (1979, apud. Ingold, 2007; pp.6):

“Não existe nada material que não esteja preso em objetos sólidos e tangíveis como pedras? Nós acreditamos mesmo que o que quer que esteja do lado de cá de tais objetos é imaterial, incluindo o próprio ar que dá a liberdade do movimento permitindo que você os alcance e os toque, sem mencionar o próprio dedo – e, por extensão, o resto do corpo, já que dedos não são operados pela mente através de controle remoto? É o ar que você respira um éter da mente e o seu dedo um fantasma da imaginação? [...] O foco de Gibson, é claro, é a superfície que separa um tipo de material (como a pedra) de outro (como o ar), mais do que a materialidade da imaterialidade. É precisamente por causa desta ênfase nos materiais que Gibson minimiza qualquer noção de materialidade do mundo.” (Ingold, 2007; pp.6, tradução minha)

Dito isto, é possível nos voltarmos agora para a questão do patrimônio como sendo algo *cultural*. Como dito anteriormente, a noção moderna de *patrimônio* é baseada (utilizando os

² Não possuo conhecimento sobre as concepções de corpo dos Wajãpi. Portanto, afirmar que ele nos parece “eminentemente material” pode culminar em um terrível erro por parte deste que vos escreve.

XII SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCar

termos de Ingold) em uma ontologia ocidental classicamente cartesiana, onde há fronteiras bem definidas entre o que é material e o que não é (o imaterial), sendo todos eles *bens culturais*. Dentro dessa chave de pensamento, o que ocorre, seguindo os argumentos desenvolvidos por José Reginaldo Santos Gonçalves (2005, pp. 19), é uma eliminação da ambiguidade (diríamos multiplicidade), em especial das derivadas de categorias sensíveis (como o cheiro, o tato e o paladar) em nome de definições mais abstratas e ao mesmo tempo rígidas, como a própria noção de materialidade, ou ainda, como na definição de patrimônio.

A assertiva de que o patrimônio (material e imaterial) é *cultural* também exemplifica algo que pode ser conferido etnograficamente, nas falas de mestres locais e das pessoas envolvidas com a questão do patrimônio (sem excluir aqui da alçada da etnografia as próprias definições e documentos institucionais). O que podemos inferir é que geralmente há uma confusão entre o que é considerado *patrimônio* e a própria *cultura* (Gonçalves, 2005), no sentido de que o primeiro é considerado um legítimo e quando não o único representante da *cultura local* como um todo. Mais ainda, se prestarmos atenção nos objetivos de se preservar uma cultura (na forma de patrimônio), não é só da cultura local que se trata, mas sim da “cultura de uma nação”, de um elemento constitutivo de toda uma população, no nível nacional, e posteriormente de uma “cultura global”, como podemos depreender do título atribuído a certos bens culturais como *patrimônio mundial da humanidade*. O tratamento dado aos saberes e costumes locais é definido como uma pequena parte de uma “cultura da humanidade”. Mais ainda: de um passado longínquo que não era corrompido pelos artífices da modernidade e da tecnologia, ou ainda, não era “contaminado” pela perda da reciprocidade. Vamos nos aprofundar nesta questão na seção que segue.

Pessimismo Estrutural

Outro ponto interessante a se discutir em relação ao tema do patrimônio (material, imaterial, cultural, o que seja...) é que imbuído nessas classificações e definições discutidas brevemente acima estão concepções sobre *memória coletiva*, o *passado*, o *presente*, enfim, questões sobre a temporalidade das “culturas” e a possibilidade (e a necessidade) de se preservar as culturas e ou o passado. Isso tudo rodeado por questões de ressonância, no sentido do termo cunhado por Gonçalves, isto é, “trata-se daquelas situações em que determinados bens culturais, classificados por uma determinada agência do Estado como patrimônio, não chegam a encontrar respaldo ou reconhecimento junto a setores da população” (Gonçalves, *ibid*). O léxico evocativo do passado que se sobressai neste tipo de assunto é o tema desta seção, sob o título do que chamamos de “pessimismo estrutural”,

Temos aqui então um ponto chave para o entendimento das relações entre as políticas de patrimonialização, tomadas em conjunto como frutos das agências de instituições e ONGs e as

XII SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCar

concepções das pessoas que “detém” determinado bem cultural em relação à própria “cultura” e em relação às ações a serem tomadas com relação a esses bens. Ao tratar o assunto sob o conceito de ressonância, estamos justamente tratando de eliminar mais um divisor, aquele que separa as ações dos grupos em “exteriores” (instituições oficiais e ONGs) e “interiores” (as “populações tradicionais”, os “nativos”, etc.).

Não nos fará mal incorporar um pouco da minha etnografia aqui, a título de demonstrar a utilidade de tal conceito de ressonância, e como chegamos ao “pessimismo estrutural”. Quando estive pela primeira vez em campo, no ano de 2010, eu tinha uma visão romantizada³ sobre os fandangueiros caiçaras e sua arte, música e dança, achando que o meu trabalho se resumiria a etnografar o Fandango, bem ao modo das etnografias clássicas – ou seja, minhas concepções de cultura e etnografia estavam bem cristalizadas em uma imagem exploratória da antropologia, inocente até, que colocava de um lado os nativos a serem estudados e o trabalho da antropologia.

Meu primeiro “choque” se deu logo nas primeiras conversas: era difícil achar um mestre fandangueiro que não tivesse uma visão pessimista sobre a cultura caiçara, dizendo que o fandango iria se acabar, e que bastava dar uma olhada para se comprovar isso; os bailes não eram mais realizados com a mesma frequência e da mesma maneira, as crianças e jovens não se interessavam mais, não havia apoio por parte dos governantes, e até a religião (o fandango é fortemente embasado no catolicismo popular), devido aos avanços das igrejas Evangélicas, estava se “acabando”. Soma-se aí a influência do turismo e das leis ambientais⁴, que deslocaram os caiçaras e os impediram de realizar atividades tradicionais, como a roça, a caça e a pesca (sendo o principal impedimento relativo às roças).

A partir desse momento comecei a trabalhar na questão que chamei de “pessimismo estrutural”, uma reelaboração e junção de dois conceitos, um cunhado por Sahlins (1997), o “pessimismo sentimental”, e o outro de Michael Herzfeld, (1997), a “nostalgia estrutural”. Tal conceito procurava dar conta desse sentimento de que a cultura e as tradições estavam em eminente perigo, que estavam a um passo do precipício, devido aos avanços inexoráveis da modernidade e do capitalismo (sendo essa a contribuição de Sahlins); e, dentro desse

³ Imagem essa construída em grande medida não só pela inexperiência do autor, mas também em muitos livros e depoimentos sobre o fandango que são resultado direto das políticas de patrimonialização, como o *Museu Vivo do Fandango* (2006)

⁴ Leis ambientais que tiveram seu início na década de 1960, e que se pautavam em uma imagem da natureza “sacra”. Segundo Diegues, “a noção de mito naturalista, da natureza intocada, do mundo selvagem diz respeito a uma representação simbólica pela qual existiriam áreas naturais intocadas e intocáveis pelo homem, apresentando componentes num estado ‘puro’ até anterior ao aparecimento do homem. Esse mito supõe a incompatibilidade entre as ações de quaisquer grupos humanos e a conservação da natureza. O homem seria, desse modo, um destruidor do mundo natural e, portanto, deveria ser mantido separado das áreas naturais que necessitam de uma ‘proteção total’”. (Diegues, 1994, p. 45).

XII SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCar

sentimento, a concepção romantizada de um passado estático, intacto e irrecuperável, imagem esta que pauta as ações do presente (Herzfeld, 2005; pp. 193).

O “pessimismo estrutural”, seria uma tentativa de dizer que a nostalgia como postulada por Herzfeld não só pauta as ações do presente, como as pautam num sentido bastante similar àquele que Sahlins critica, o de que as “culturas” vão inevitavelmente acabar. Assim como o próprio Sahlins (1997; pp. 53) afirma, não é uma questão de se inverter a lógica em nome de um “otimismo” que trate sem problematizar as transformações decorrentes em uma certa “cultura”, mas sim de afirmar o perigo político implicado na concepção de que as culturas “como se encontram”, com suas transformações e inquietações, não são mais as mesmas e que por isso, não são mais “tradicionais”, “puras”, ou até mesmo não são mais “cultura”, sendo indignas de se apresentarem como tal. O “pessimismo estrutural” também compartilha com a “nostalgia estrutural” de Herzfeld suas duas características básicas, sendo a primeira

“a replicabilidade em cada geração sucessiva. Cada grupo jovem resmungava ao ouvir dos seus pais a evocação de uma época em que tudo era melhor: as pessoas eram mais generosas e simples, a gentileza era mais desinteressada, as mulheres eram mais castas e conscientes dos seus deveres familiares, e os homens empenhavam-se mais nas reciprocidades da hospitalidade. Aquele grupo, por seu lado, reproduz a mesma saudade alguns anos ou décadas mais tarde. Uma retórica de mudança e declínio pode assim ser bastante estática. [...] A sua qualidade estática fornece cobertura moral para algumas manobras muito destrás e nada estáticas de acesso aos recursos que o estado burocrático facultava até os seus cidadãos mais desafortunados e marginais” (Herzfeld, 1997 (2005); pp. 195)

A segunda característica da “nostalgia (pessimismo) estrutural” seria a que diz respeito ao sentido que é dado a esse discurso (o que Herzfeld chama de saudade retórica, id. ibid), ao seu objeto propriamente dito: a reciprocidade “falhada”, “danificada”. Irreversivelmente, a modernidade inexorável rompeu os laços recíprocos de amizade, amor, respeito, etc., e o “fato de a mutualidade em questão poder não ter sido de natureza equilibrada é eclipsado pela retórica da nostalgia” (Herzfeld, 2005; pp. 196).

Ao tentar circunscrever o que chamamos aqui de “pessimismo estrutural”, de forma que abarcasse os discursos sobre o fandango que indicassem tal perspectiva “pessimista” em relação ao futuro do fandango, percebemos que não podíamos focar em apenas “um dos lados” do discurso, seja ele o caçara ou outros agentes que antes considerávamos como “exteriores”. Isso porque os dois “lados” se caracterizam aqui por sua preocupação com o Fandango e com o sentido que essa preocupação assume nas suas ações. Por mais que suas motivações e reivindicações possam ser consideradas diferentes num primeiro plano (e nem sempre é o que se verifica), elas assumem o mesmo tom “pessimista” do qual falamos, e por isso pautam suas práticas políticas em torno desse discurso.

No que concerne aos mestres de Fandango, em especial os mais velhos, sua grande maioria afirma inclusive que o Fandango já acabou – de certa forma, do seu ponto de vista, o que existe hoje é apenas um “simulacro” do que existia “nos tempos dos bailes e das roças”,

XII SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCar

sendo o atual voltado para o turismo. De fato, segundo o *Museu Vivo do Fandango* (Pimentel, Gramâni e Corrêa, 2006), de acordo com extensa bibliografia e com a maior parte dos mestres locais, o Fandango, durante os anos 1990, passou por uma recessão, não sendo mais realizados os bailes nem encontros de Fandango. Foi necessária uma “intervenção externa”, por parte de pesquisadores interessados na cultura local, para que se retomassem as atividades do Fandango, segundo as informações locais.

Para além dos motivos enumerados acima que contribuíram para “o fim do fandango” - o fim da roça (o Fandango era a festa dada pelo anfitrião em retribuição aos vizinhos, nos mutirões realizados nas roças), o avanço das Igrejas Evangélicas, a falta de interesse dos jovens (influenciados cada vez mais pela televisão e pelo rádio), - o caiçara atribui grande responsabilidade pelas mudanças no seu cotidiano ao crescimento do turismo, já que com o fim dos trabalhos da roça, as principais atividades econômicas – ainda aliadas à pesca, onde esta ainda é permitida - são agora no ramo turístico. Pois o Fandango que é considerado “simulacro” pelos mais anciãos, é justamente um Fandango que visa a divulgação da cultura caiçara para os outros, principalmente os turistas, que antes “não prestavam atenção” na cultura local. O que eles chamam de *fandango de apresentação*.

Se em certa medida é óbvio que “divulgar” a cultura caiçara significa dar visibilidade a ela para os turistas, que só aumentam ano após ano, por outro lado é possível entrever o “pessimismo estrutural” voltado para eles mesmos, os caiçaras: é necessário dar visibilidade para a cultura caiçara, não apenas para os turistas, mas também para as próprias crianças caiçaras. Caso contrário, o interesse não surgirá, e o Fandango tende uma vez mais a “acabar-se”, pois, segundo os locais, os jovens só se interessam pela TV, pelo rádio e pelas músicas que os turistas trazem, em detrimento de sua própria cultura.

Temos aqui a primeira convergência da “retórica da saudade”, como posto por Herzfeld. Uma convergência que vai além da própria retórica, e atinge a esfera das ações também (e a retórica, o discursar não é uma ação?), já que não são apenas os grupos de Fandango locais que julgam necessária a díade *preservar e divulgar*, mas também as ONGs que atuam na região e os órgãos ligados ao estado burocrático. As ações imiscuem-se umas nas outras, todas tomadas no sentido de preservar (quando não resgatar) a cultura local. A própria transformação do Fandango em Patrimônio Imaterial do Brasil foi formulada nesse sentido, sendo feita em conjunto com a população local. Inclusive, temos aqui um depoimento que exemplifica bem o afã preservacionista:

“É um ato que vai preservar as características originais do Fandango, impedindo mudanças, o que é de grande valor para as comunidades caiçaras que tem nesse ato a garantia de manutenção de sua identidade cultural para futuras gerações. A cultura de um povo é o seu bem maior”, Denise Alboit, presidente da Fundação Municipal de Cultura (Fumcul), dia 04 de dezembro de 2012, explicando o ato de patrimonialização do Fandango, grifos meus (acessado em http://www.paranagua.pr.gov.br/noticias.php?noticia_id=3831, data

XII SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCar

25/01/2013)

Mas se as ações e os sentidos que elas tomaram foram “unívocos”, não se pode dizer o mesmo de suas motivações, o que pode ser bem expresso pelo que dizem os caiçaras das ações tomadas por setores do Estado e ONGs. Apesar de a maioria dos mestres afirmarem que a intervenção do Estado é essencial para a “manutenção” da cultura caiçara, eles não enxergam as medidas tomadas atualmente como sendo suficientes ou até mesmo que estejam sendo feitas da maneira correta. Um exemplo é o caso dos pontos de cultura, uma tentativa de política não verticalizada, promovida pelo MinC (Ministério da Cultura), que visa o apoio (e não a determinação) às ações que buscam o desenvolvimento cultural. De todo modo, os mestres – a maioria, não todos, é importante frisar – não conseguiam ver como este tipo de política poderia contribuir com o “salvamento” do fandango, e inclusive consideravam que o dinheiro encaminhado a ela estava sendo mal utilizado, já que não chegava de forma concreta aos próprios mestres. Inclusive, podemos concluir que o caiçara enxerga a ação do Estado na forma de incentivos monetários e construções físicas. Isso porque essas foram as principais maneiras pelas quais se deram as relações entre os grupos locais comunitários e setores do Estado, como dito anteriormente, na forma de remoções forçadas e corte do meio de subsistência (o fim da roça). Portanto, por mais que clame pela intervenção do Estado, o fandanguero não vê a intervenção atual como sendo a mais correta (ou, pelo menos, a *necessária*).

Essa diferença entre o preservacionismo de setores do Estado e dos caiçaras pode ser explicada pelo uso compartilhado e diferenciado que eles fazem da “nostalgia estrutural” em sua retórica. Ela é diferenciada no sentido de que, quando o estado evoca o passado e a necessidade de se preservá-lo, ele o faz, assim como o caiçara, evocando um tempo primordial em que a chamada modernidade não havia transmutado o *caráter tradicional* – seja lá o que isso queira disser - das culturas. Então, o estado se postula como o guardião preciso e único do passado como componente constituinte do caráter nacional – obliterando assim qualquer referência sobre a própria influência do Estado nessas transformações. Já o caiçara, do seu ponto de vista, vê a intervenção do Estado dos dois lados, do lado que “dá”, que toma ações contundentes no sentido de incentivar e preservar esse “passado cultural”, mas também do lado que “tira”, na forma das ações que resultaram mudanças significativas do modo de vida caiçara, e por consequência, suas manifestações artísticas. Assim, o caiçara sabe que todo seu modo de vida, sua economia, sua religião, sua dança fazem parte de um todo coerente, enquanto o Estado, ao ver essas coisas compartimentalizadas, se esforça para fazer cumprir uma tarefa de Sísifo, a de preservar a cultura (configurada em um tipo de passado) sem ceder as transformações pelas quais em grande parte foi responsável.

XII SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCar

Bibliografia⁵

ANDRADE, M. P. e SOUZA FILHO, B. 2012 Patrimônio Imaterial de Quilombolas: Limites da Metodologia de Inventário das referências Culturais. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 38, p. 75-99.

ANDRELLO, G. 2013 Origin Narratives, Transformation Routes Heritage, Knowledge And (a)Symmetries On The Uaupés River. Vibrant, Vol 10, N.1.

BRAYNER, N. G. 2007 Patrimônio cultural imaterial: para saber mais. Brasília, DF: IPHAN

BROMBERGER, C. 2012 Ta'zie(le théâtre religieux) vs Noruz (la nouvelle année et ses rituels): les enjeux de la politique du patrimoine immatériel de l'humanité en Iran. Etnográfica, v.16 (2): 407-417. Lisboa, CRIA.

COLI, J. 2012 Materialidade e Imaterialidade. Revista do IPHAN, n. 34, pp. 71-79 Brasília.

CONVENÇÃO para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, Paris, 17 de Outubro de 2003, UNESCO (Publicado e assinado pelo Brasil em 2006)

CARNEIRO da CUNHA, M. 2009 Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo, Cosac Naify.

DIEGUES, A.C. (ed.) 2005 Enciclopédia Caiçara Vol.1, Vol. 3, Vol. 4, Vol. 5. São Paulo, NUPAUBCEC\HUCITEC

FONSECA, M. C. L. e CASTRO, M. L. V. (orgs.) 2008 Patrimônio Imaterial no Brasil: Legislação e Políticas Estaduais. Brasília, UNESCO, Educarte.

GONÇALVES, J. R. S. 2005 Ressonância, Materialidade e Subjetividade: As Culturas como Patrimônios. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36

GRAEFF, L. e SALAINI, C. J. 2011 Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 17, n. 36, p. 171-195

HERZFELD, M. 1997 (2005) Intimidade Cultural e Poética Social no Estado-Nação. Coimbra, Edições 70.

INGOLD, T. 2007 Materials against materiality. Archaeological Dialogues, 14, pp 116

INGOLD, T. 2008 Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials. Realities Working Papers # 15, Manchester, University of Manchester.

INSTITUTO do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 2008 Patrimônio mundial: fundamentos para seu reconhecimento – A convenção sobre proteção do patrimônio mundial, cultural e natural, de 1972: para saber o essencial. Brasília, DF: Iphan

INSTITUTO do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2006. OS Sambas, as Rodas, os Bumbas e os Bois: A Trajetória da Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro. Brasília, Publicações IPHAN.

INSTITUTO do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2006. OS Sambas, as Rodas, os Bumbas e os Bois: Princípios, Ações e Resultados da Política de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro. Brasília, Publicações IPHAN.

⁵ Todos os textos publicados pelo IPHAN foram acessados no próprio sítio da instituição, em <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaInicial.do>, acessado dia 20/01/2014

XII SEMANA DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSCar

INSTITUTO do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2011. Fandango Caiçara: Expressões de um Sistema Cultural. Brasília, Publicações IPHAN.

IKEDA, A. T. 2013 Culturas Populares no Presente: Fomento, Salvaguarda e Devoração. Estudos Avançados, v. 27 (79), São Paulo, USP.

LIMA FILHO, M. F. 2009 Da Matéria ao Sujeito: Inquietação Patrimonial Brasileira. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, V. 52 Nº 2

LOPES da COSTA, M e VIERALVES de CASTRO, 2008 R Estudos de Psicologia, 13(2), 125-131

MARTINS, P. 2006 Um Divertimento Trabalhado: Prestígios e Rivalidades no Fazer Fandango da ilha dos Valadares, Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social. PPGASUFPR

PIMENTEL, A, GRAMANI, D., CORRÊA, J. (orgs.) 2006. Museu Vivo do Fandango. Rio de Janeiro, Associação Cultural do Caburé

RODRIGUES, C. L. 2013 O Lugar do Fandango Caiçara: Natureza e Cultura de “Povos Tradicionais”, Direitos Comuns e Travessia Ritual no Vale do Ribeira (SP). Tese apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, Campinas

SANDRONI, C. 2010 Samba de roda, patrimônio imaterial da humanidade. Estudos Avançados 24 (69), pp. 373-388, São Paulo, USP.

SANTOS, L. G. 2001 Predação *High Tech*, Biodiversidade e Erosão Cultural: O caso do Brasil, Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP

SAHLINS, M. 1997 O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I), in Mana, Vol. 3 n.1. Rio de Janeiro.

SAHLINS, M. 1997 O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II) in Mana, Vol. 3 n.1. Rio de Janeiro.

TURINO, C. 2009 Pontos de Cultura: O Brasil de Baixo Pra Cima, São Paulo, Editora Anita

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 2006 No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. Acessado no site do Instituto Socioambiental (<https://www.socioambiental.org>) em 25/01/2014.

WAGNER, R. 2010 A Invenção da Cultura, São Paulo, Cosac Naify.

Outras Fontes:

<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaInicial.do>

<http://www.cultura.gov.br/cultura-digital>

<http://www.cultura.gov.br/pontos-de-cultural1>