



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL

FERNANDA CRISTINE DOS SANTOS BENGIO

UMA ANALÍTICA DOS MODOS DE PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES
DIANTE DO CASO DA PATRIMONIALIZAÇÃO DO CARIMBÓ NO ESTADO
DO PARÁ

Belém
2014

FERNANDA CRISTINE DOS SANTOS BENGIO

**UMA ANALÍTICA DOS MODOS DE PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES
DIANTE DO CASO DA PATRIMONIALIZAÇÃO DO CARIMBÓ
NO ESTADO DO PARÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Flávia Cristina
Silveira Lemos

Coorientador: Prof. Dr. Marcelo de
Almeida Ferreri

Belém

2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

Bengio, Fernanda Cristine dos Santos

Uma analítica dos modos de produção de subjetividades diante do caso da patrimonialização do carimbó no Estado do Pará / Fernanda Cristine dos Santos Bengio. - 2014.

Orientador (a): Flávia Cristina Silveira Lemos

Coorientador (a): Marcelo de Almeida Ferreri

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Belém, 2014.

1. Cultura popular - Pará. 2. Música popular - Pará. 3. Patrimônio cultural - Pará. 4. Carimbó. 5. Subjetividade. I. Título.

CDD - 22. ed. 306.4098115

FERNANDA CRISTINE DOS SANTOS BENGIO

**UMA ANALÍTICA DOS MODOS DE PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES
DIANTE DO CASO DA PATRIMONIALIZAÇÃO DO CARIMBÓ
NO ESTADO DO PARÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Banca Examinadora

Prof. Dr^a. Flávia Cristina Silveira Lemos – Orientadora
Universidade Federal do Pará/PPGPSI Social

Prof. Dr^a. Dolores Cristina Gomes Galindo – membro externo
Universidade Federal do Mato Grosso/PPGPSI Social

Prof. Dr. Pedro Paulo Freire Piani – membro interno
Universidade Federal do Pará/PPGPSI Social

Prof. Dr. Mauricio Rodrigues de Souza – suplente
Universidade Federal do Pará/PPGPSI Social

Aos lindos e potentes encontros que este pesquisar possibilitou.

Por um lindésimo de segundo

tudo em mim
anda a mil
tudo assim
tudo por um fio
tudo feito
tudo estivesse no cio
tudo pisando macio
tudo psiu

tudo em minha volta
anda às tontas
como se as coisas
fossem todas
afinal de contas

(LEMINSKI, 2006, p.22)

AGRADECIMENTOS

A construção desta Dissertação é marcada por múltiplas conexões. Assim, agradeço à CAPES, pela bolsa que permitiu a experimentação de um estranhamento deste pesquisar em terras sergipanas; ao PPGP/UFPA (docentes e secretaria), em especial ao Ney, que foi sempre amável, gentil e prestativo. Ao IPHAN, seção Pará e Sergipe, que gentilmente forneceu os materiais de análise desta pesquisa, e também ao grupo da Campanha Carimbó Patrimônio Cultural Brasileiro.

Agradeço especialmente à minha querida orientadora, Flávia Lemos, que, ao chegar a esta IFES, trouxe novos ares ao Curso de Psicologia, potencializando discussões éticas, estéticas e políticas que me afetam profundamente e que têm possibilitado a construção de redes de lutas a favor de modos de vida mais conectados com a própria vida, além de apostar na potência de problematização da temática aqui discutida.

Minhas saudações aos professores que compuseram a Banca de Qualificação – Sílvia Chaves, Pedro Paulo Bicalho e Dolores Galindo –, que ajudaram a construir esta pesquisa ainda em fase embrionária. A vocês, meus sinceros agradecimentos.

À minha família, pelo carinho: em especial aos meus pais Margarete e Jaime, pela paciência com a constante correria por conta do Mestrado e do estresse com causos e casos da “vida psi”. Agradeço pelo apoio intenso desde sempre, pelo colo e conversas, nem sempre sérias, mas nunca sem importância. Amo vocês!

Agradeço também aos colegas do grupo Transversalizando e da turma de Mestrado de Psicologia Social 2012 da UFPA, pelos momentos de reflexões profícuas, sobretudo ao meu amigo querido Klézio, com o qual divido angústias e alegrias, dentro e fora do espaço acadêmico, e que tem uma forma toda especial de demonstrar seu carinho por mim (risos).

Meus agradecimentos sinceros à Cris, que me ajudou na construção do projeto para a seleção do Mestrado; Franci, Beth e Ariadney, irmãs de coração, vocês que já me acompanham há algum tempo pelos descaminhos da vida, obrigada. Alê, Mônica, Thiago e Elminha, companheiros de tramas etílicas, obrigada por sempre proporcionarem encontros de descontração regados a

muito afeto. De igual maneira, não poderia deixar de citar as queridas Maisa e Wanessa, que, apesar das dificuldades da vida, irradiam positividade. Obrigada por isso, por não se cansarem de ouvir “é que ando enrolada com o Mestrado” e pela bem-querência constante.

Diante do desafio colocado de viver nas margens de mim como desdobramento do PROCAD, agradeço a Ariel e Jordana; juntos, temos algumas “resenhas” para contar dessa vida de estudante de pensionato. Obrigada pela cumplicidade nos bons e não tão bons momentos.

Família Perrone, minha gratidão pelo cuidado e atenção com que me receberam e por eu ter estado “em casa” com vocês; agradeço especialmente à Kátia, que foi como uma mãe. Carla, por dividir sua morada de modo fraterno, pelo companheirismo e confiança obrigada. Amiga querida, esta pesquisa não seria a mesma sem os cafés de horas e horas, ou dos jantares da madrugada e almoços no meio da tarde, temperados por confidências, discussões sobre nossas pesquisas, risos e aflições em geral.

Marcelo Ferreri, coorientador querido, obrigada pelo carinho e cuidado com que me acolheu no GEPEC e no estágio docente, andanças com frustrações agudas, mas também com risos sinceros e companheirismos, pela minúcia e dedicação na construção deste trabalho. “Valeu” por momentos preciosos de aprendizagem tecidos na amizade e afeição que reverberam intensamente. E como falar em GEPEC sem mencionar Manoel Mendonça? A você também sou grata pelo amparo e presteza em “desenrolar” as “brincas” burocráticas e “burrocráticas” desdobradas pelo PROCAD.

Deixo também sinalizados meus agradecimentos aos professores Maurício Manguiera, Liliana da Escóssia e Michele Vasconcelos, pelas aulas cheias de vida, em especial à Michele, pelas contribuições feitas “mais de perto”, seja pelas observações sobre o projeto, seja pela escrita que me afeta.

Nath, Jasi e Jurandir, as dores e delícias de Salvador foram mais potentes ao serem vividas com vocês, obrigada. Lírio, Dani, Fê, Jay, Matheus e Jacob, obrigada pelos risos e canções que me colorem até hoje. Bruna, com certeza, as noites de Aracaju e o estágio docente não seriam os mesmos sem você, por quem tenho especial carinho, obrigada.

Entre as dicas étlicas e “o excesso de Foucault”, ficam os agradecimentos pelos momentos ímpares de celebração da vida e dos

“encontros para fins acadêmicos” que são tão animados com as oficinas de Paulinha. Obrigada, querida.

Por fim, agradeço a Mona, Rê e Mara (as “meninas de Conquista”) e Dan, que se tornaram amigas queridas e tanto me ensinaram. Obrigada pelas conversas, almoços, passeios e abraços apertados. Pela partilha das “sofrências” do “ser de fora” e de outros acontecimentos, pela confiança, cumplicidade e ternura constante: a vocês, meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

O registro do patrimônio imaterial emerge atualmente como importante foco na agenda de luta de grupos envolvidos com a temática da cultura popular, diversidade e identidade cultural. São grupos historicamente obliterados, que se tornaram alvo de uma política arquivística, que tem no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional um de seus principais agentes de promoção e produção, em nosso país. Nosso interesse nesse campo está situado junto às práticas de governo da vida, atravessado pela racionalidade neoliberal. Procuramos dar visibilidade a essa trama, por meio dos pressupostos teóricos e metodológicos delineados por Michel Foucault, a partir da problematização de práticas discursivas e não discursivas e das análises das relações de poder-saber e seus efeitos, nas produções de subjetividades decorrentes dessa trama, através da problematização de documentos que dizem sobre a política patrimonial vigente em nosso país, como é o caso do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). O caso do registro do carimbó como patrimônio cultural compõe importante elemento de análise dessa pesquisa, ao permitir um olhar mais detalhado sobre pontos de tensão da trama patrimonial, os quais foram destacados ao longo desta pesquisa, e os modos de subjetivação dela provenientes, como é o caso das subjetividades empresariais que são forjadas na racionalidade neoliberal. Os labirintos desta investigação apontam algumas composições que ajudam na empreitada de traçar linhas as quais conformem tramas mais conectadas com modos de vida não orgânicos, indicando a necessidade de um uso do saber histórico que faça a potência irruptora dos saberes borrar as linhas duras que atravessam a vida.

Palavras-chave: Política patrimonial. Carimbó. Produção de subjetividades. Governamentalidade.

RÉSUMÉ

Actuellement le registre du patrimoine immatériel apparaît comme un élément important dans l'agenda de la lutte des groupes impliqués dans la question de la culture populaire, de la diversité et de l'identité culturelle. Ils sont des groupes effacés historiquement, qui sont devenus l'objet d'une politique archivistique qui a dans l'Institut du Patrimoine Historique et Artistique National un de ses principaux agents de promotion et de production dans notre pays. Notre intérêt dans ce domaine est situé proche des pratiques du gouvernement de la vie, traversé par la rationalité néolibérale. Nous essayons de donner de la visibilité à cette trame à travers les principes théoriques et méthodologiques énoncés par Michel Foucault, à partir de la problématisation des pratiques discursives et non discursives, et des analyses des relations de pouvoir-savoir et de leurs effets sur les productions de subjectivité résultant de cette trame, à travers la problématisation de documents relatifs à la politique patrimoniale en vigueur dans notre pays, comme c'est le cas de L'inventaire National de Références Culturelles (INRC). Le cas de l'enregistrement de carimbó comme patrimoine culturel constitue point importante de l'analyse de cette recherche, en autorisant un regard plus détaillé sur les points de tension de la trame patrimoniale qui ont été mis en évidence au cours de cette recherche et les modes de subjectivité découlant de cette trame, comme c'est le cas des subjectivités entrepreneuriales qui se tissent dans la rationalité néolibérale. Les labyrinthes de cette recherche montrent des compositions qui aident dessiner des lignes en trames plus connectées aux modes de vie non organiques, indiquant la nécessité d'une utilisation du savoir historique qui permette la puissance envahissante des savoirs brouiller les lignes dures qui traversent la vie.

Mots-clés: Politique de l'équité. Carimbó. La production de subjectivités. Gouvernamentalité.

LISTA DE SIGLAS

BPC – Benefício de Prestação Continuada
PETROBRAS – Petróleo Brasil S/A
CAPS ad – Centro de Atenção Psicossocial Álcool e outras Drogas
CCPCB – Campanha Carimbó Patrimônio Cultural Brasileiro
CF – Constituição Federal
CNFCP – Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular
CNRC – Centro Nacional de Referência Cultural
DPI – Departamento do Patrimônio Imaterial
EBPC – Encontro Brasileiro de Pesquisa em Cultura
FUNARTE – Fundação Nacional de Artes
GEPEC – Grupo de Estudos e Pesquisas Sobre Exclusão, Cidadania e Direitos Humanos
GTPI – Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial
IBPC – Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural
IHGB – Instituto de História e Geografia do Brasil
INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros
MEC – Ministério da Educação
MinC – Ministério da Cultura
MPB – Música Popular Brasileira
PNC – Plano Nacional de Cultura
PNPI – Programa Nacional do Patrimônio Imaterial
PPGP – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social
PROCAD – Programa Nacional de Cooperação Acadêmica
RPI – Registro do Patrimônio Imaterial
SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional
UFPA – Universidade Federal do Pará
UFS – Universidade Federal de Sergipe
UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNICEF – Fundo das Nações Unidas para a Infância
UNISOL – Universidade Solidária

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – <i>Um problema de pesquisa</i>	15
1 – Um atalho para o problema: percurso de pesquisa, o tema e o campo.....	17
CAPÍTULO I – BALIZAMENTO TEÓRICO-METODOLÓGICO	26
1 – <i>Ou...</i> Nem roda e nem tambores, vamos falar de cipó: como desmontar um paneiro?	26
1.1 – Usos analíticos de uma arqueogenealogia	27
CAPÍTULO II – CULTURA NA PATRIMONIALIZAÇÃO DO CARIMBÓ	42
2 – Breve problematização	42
2.1 – Cultura popular, identidade e norma: a reorganização do popular	45
2.1.1 – O carimbó no rastro da cultura-patrimônio	45
CAPÍTULO III – CARIMBÓ, PATRIMÔNIO CULTURAL BRASILEIRO?	64
3 – <i>Patrimonializar já!</i>	64
3.1 – Liberalismo e direitos humanos, o que isso tem a ver com o carimbó?	67
3.1.1 <i>Política</i> cultural no Brasil: os Institutos Nacionais e o MinC.	72
3.2 – Desmontando os documentos	81
3.2.1 – O Registro do Patrimônio Imaterial – RPI	82
3.2.2 – O Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC	84
3.3 – “ <i>Dona Maria, que dança é essa...?</i> ”: o caso do carimbó	89
3.3.1 – INRC-CARIMBÓ	108
3.4 - Entre a história, a memória e os <i>possíveis</i>	117
PANEIRO DESMONTADO – <i>Algumas considerações sobre este fazer...</i>	125

REFERÊNCIAS	128
APÊNDICE A – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	137
APÊNDICE B – Roteiros de entrevistas.....	139
APÊNDICE C – Requerimento.....	141
APÊNDICE D – Solicitação.....	142
ANEXO A – Sumário INRC Carimbó.....;	143
ANEXO B – <i>E-mails</i>	145

INTRODUÇÃO – *Um problema de pesquisa*

A construção de uma linha de pesquisa constitui processo nada linear, marcado por convergências e desavenças teóricas, cruzamentos de trajetórias acadêmicas e existenciais, esforços intencionais e acasos surpreendentes. (RODRIGUES, 2004, p.24).

Um problema de pesquisa é de fato uma questão a elaborar, no sentido de uma prática que visa a tentar delimitar perguntas e, por meio delas, traçar alguns roteiros por onde se pretende seguir, tendo sempre em vista que o fazer pesquisa constitui em si mesmo uma forma de feitura de si e do outro. Nesse sentido, é importante o que Corazza (2007) ressalta sobre o *problema*, ao afirmar que o mesmo é construído:

Para mim, construir um problema de pesquisa é começar a suspeitar de todo e qualquer sentido consensual, de toda e qualquer concepção partilhada, com os quais estamos habituadas/os; indagar se aquele elemento do mundo – da realidade, das coisas, das práticas, do real – é assim tão *natural* nas significações que lhe são próprias; duvidar dos sentidos cristalizados, dos significados que são transcendentais e que possuem estatuto de verdade. (CORAZZA, 2007, p.116).

Essa é uma perspectiva em que os caminhos de pesquisa são pensados como linhas, as quais vão sendo costuradas para dar uma forma precária a determinada trama de análises, afastando-se de um ideal científico, que figura como neutro e asséptico, fazendo pensar o pesquisador como aquele desbravador de uma realidade que estava ali, esperando para ser encontrada.

Diante das incertezas que constituem o pesquisar, nós nos aventuramos por um caminho pouco explorado pela Psicologia, que é a política patrimonial, pelo menos no modo como operamos as análises deste trabalho, as quais tentam fugir de um debate psicologizante, produtor de reducionismos e silenciador da potência de problematização dos acontecimentos.

Assim, algumas formas são norteadoras das análises aqui realizadas, como desnaturalizar, desconstruir, produzir subjetividades, em um recorte

*arqueogenealógico*¹, pensando a cultura-patrimônio. Consideramos que este é um caminho para adentrar no debate sobre as prescrições dos modos de ser, das formas de governo da vida que legitimam posicionamentos racistas² e que tentam congelar a singularidade da vida. Nesse sentido, colocamos em evidência uma precaução ética e metodológica de pensar sempre em articulação com outros saberes, seguindo por vezes caminhos que, de modo geral, são estranhos ao saber psicológico.

Ainda assim, pode aparecer o seguinte questionamento: “se a pesquisa tenta fugir das abas da Psicologia, por que ingressar em um programa de Pós-Graduação em Psicologia?”. Dessa possibilidade como interrogação, várias respostas surgem. Uma é que o programa de Pós-Graduação é em Psicologia Social, e o social aí colado dá margem para muitas possibilidades de estudos; outra é que se trata de um campo que dá visibilidade para temáticas caras à Psicologia Social: direitos humanos, cultura, identidade; poderíamos ficar percorrendo sobre todas as “justificativas” para este trabalho ficar atrelado à Psicologia, mas digamos apenas que pensar a própria Psicologia como uma ficção que não tem homogeneidade, a qual, como outros saberes, anda por vários guetos, pode ou não potencializar mecanismos que façam a vida vibrar, reverberar e transbordar – e aí se coloca o desafio, que é tensionar os conceitos e romper “limites”. Como salienta Senellart (1995), a partir de Foucault (1994)³, é preciso escapar à alternativa de estar dentro ou estar fora, é preciso se situar nas fronteiras.

E é dessa maneira que começamos a pensar o problema de pesquisa, indo buscar nas fronteiras parcerias que ajudem a compor um fazer desnaturalizador. Vamos seguir então para um atalho. Vamos chamá-lo de percurso de pesquisa (perdoe-se a falta de originalidade no nome, mas é isso mesmo). O percurso de pesquisa é importante para esta proposta, na medida em que este caminho atravessa a construção do pesquisar.

¹ Ferramenta teórico-metodológica que usa elementos da arqueologia e da genealogia, proposta por Michel Foucault. Os usos e os conceitos serão explicados mais adiante, no corpo deste trabalho.

² Estamos fazendo uso da noção que Michel Foucault apresenta no curso ministrado no Collège de France de 1975-1976, em que o termo *raça* não está sendo usado no sentido biológico, mas se refere a uma “clivagem histórico-política”; como uma das dimensões fundamentais da normalização social.

³ FOUCAULT, Michel. (1994f). Qu'est-ce que les Lumières? In: _____. *Dits et écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1980-1988, p. 562-578.

1 – Um atalho para o problema: percurso de pesquisa, o tema e o campo

Costumo afirmar que meu percurso de pesquisa começou bem antes do ingresso no Mestrado. O que marca esse “antes” foi o contato com um famoso grupo de Belém, o qual tem um trabalho de valorização de ritmos e danças comumente encontrados no interior do Estado do Pará. Ademais, a própria graduação em Psicologia, com a experiência em iniciação científica no campo das políticas públicas para infância e juventude, na área da assistência social e na da cultura de paz, a partir de uma perspectiva problematizante das práticas sociais que produzem objetos e modos de ser, também constituem esse “antes”. Porém, vou me deter no período pós-entrada no Mestrado acadêmico.

Como aluna regular do Mestrado em Psicologia Social da Universidade Federal do Pará (UFPA), da turma de 2012, investigando cultura e subjetividade, o primeiro momento da pesquisa foi reiniciar um trabalho de levantamento de referências, leitura e fichamento dos materiais encontrados que tivessem potência de problematização dos acontecimentos em jogo na trama deste estudo, o qual trata do Patrimônio Cultural Imaterial e tem por objetivo problematizar o maior número possível de atravessamentos na política patrimonial cultural do Brasil, os quais podem ser mapeados por meio do manual do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do ano de 2000 – neste texto identificado como *IPHAN, 2000*; do Registro do Patrimônio Imaterial de 2003, documento riquíssimo que trata da implantação e implementação da Política de Patrimônio Imaterial no Brasil, o qual aparece na pesquisa como *RPI, 2003*; e do Inventário Nacional de Referências Culturais sobre o carimbó na zona do Salgado paraense, o INRC do carimbó de 2009, denominado *IPHAN, 2009*, além de entrevistas, leiam-se documentos.

Em meio a esse cenário, o caso do carimbó, dança/música do Estado do Pará, que, desde 2008, se constitui como objeto de pesquisa do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em processo de solicitação de registro como patrimônio cultural do Brasil, foi usado para pensarmos a patrimonialização “mais de perto”. A conversa com os professores das disciplinas oferecidas no Programa de Pós-Graduação de Psicologia Social (PPGP) da UFPA ajudou no processo de refinamento das questões

metodológicas e produção de inquietações referentes a esse problema de pesquisa.

Ainda no primeiro semestre, foram iniciados os contatos institucionais junto ao IPHAN para obter informações básicas sobre o caso do processo de registro do carimbó. Os subsídios dados por esse instituto, nesse primeiro momento, foram bastante econômicos, porém, ajudaram a visualizar alguns pontos dessa trama que compõe o pedido de registro do carimbó, como, por exemplo, as organizações culturais envolvidas com tal processo⁴.

Durante as “férias do Mestrado”, comecei a frequentar a biblioteca do IPHAN, seção Pará. Lá foi possibilitado acesso ao acervo da instituição, e passei a conhecer o material referente ao processo de registro do carimbó que estava disponível até aquele momento. Entre o segundo e terceiro semestre, foi o momento de produzir documentos importantes para a investigação, a partir de conversas com pessoas envolvidas na coordenação da campanha pelo registro do carimbó – destacado, ao longo deste trabalho, como *Campanha, 2012* – e também na pesquisa que terá o selo do IPHAN, ou seja, que conferirá ou não ao carimbó o título de patrimônio cultural brasileiro, identificado como *IPHAN, 2013*. Nesse meio tempo, o projeto inicial do Mestrado passou por reformulações, mediante avaliações das disciplinas de Metodologia de Pesquisa “geral” e da linha de pesquisa à qual estou vinculada, na UFPA (Psicologia, Sociedade e Saúde).

No fim do ano de 2012, o projeto foi submetido à Banca de Qualificação, quando foram feitas contribuições importantíssimas para a continuidade da pesquisa, como, por exemplo, pensar o processo de higienização que as manifestações culturais vêm sofrendo, no Brasil.

Quanto à aquisição dos documentos analisados, foi necessária a efetuação de procedimentos burocráticos, como protocolar certos requerimentos e solicitações para ter acesso ao INRC e também a alguém do IPHAN autorizado a falar sobre o processo de registro do carimbó. O acesso à fala autorizada foi logo deferido, mas o acesso ao INRC demorou um pouco mais.

⁴ Mensagem recebida por fernandabengio@ymal.com em 09 jul. 2012.

No mesmo período, durante apresentação de trabalho com companheiros de pesquisa e lutas do grupo de estudos e pesquisa Transverzalizando, em uma das ilhas que cercam Belém, surgiu o interesse em participar do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (PROCAD). O destino sugerido por minha orientadora foi Aracaju-SE.

Em terras sergipanas, as idas ao IPHAN não cessaram. Na seção local desse instituto, foi disponibilizado acesso à biblioteca da Instituição e ao RPI⁵, documento que, junto com o INRC e entrevistas, constitui as fontes primárias utilizadas neste trabalho. Após receber negativa de acesso ao INRC na seção de Sergipe do IPHAN, o pedido protocolado na seção Pará foi deferido e o documento foi disponibilizado por *e-mail*. Após estudo mais detido desses documentos, o levantamento de referências precisou ser reeditado, com base em atravessamentos importantes que aparecem nesses documentos, os quais o levantamento anterior não contemplava de forma satisfatória, como a discussão sobre os usos da cultura, por exemplo.

Estes são pontos importantes da trilha seguida e o ponto de virada é justamente o deslocamento e as tensões que se seguiram, com o estágio PROCAD, pois ter saído do Pará ajudou-me a refletir muito mais sobre cultura/identidade e modos de subjetivação. Possibilitou-me construir outra forma de olhar para o campo de pesquisa, observando os efeitos macro e micro de uma identidade regional, e que pensar em identidade nacional, regional e/ou local, diz de um modo de subjetivação. Assim, problematizar seus efeitos e os jogos de poder que o constituem é válido para a Psicologia, apesar de a entrada (política de patrimônio cultural) ser estranha ao campo psi, daí a surpresa aos envolvidos com o processo de registro, quando ficam sabendo “de onde eu falo”. Esses desdobramentos encontram força nas palavras de Caiafa (2007) abaixo citadas:

Trata-se de que o excesso de proximidade coloca novas perguntas a que seria interessante atentar. Obriga a questionar, por exemplo, se o estranhamento – que é um desafio ao familiarismo afetivo e intelectual – sobreviveria tão próximo da identidade. Se o distanciamento geográfico ou cultural não garante um engajamento criador no campo, talvez uma grande proximidade também requeira alguma inquietação.

⁵ Material doado pelo IPHAN-SE.

O problema se coloca quando nos alojamos numa identidade, no reconhecível, seja retomando-o entre estranhos e ignorando essa estranheza, seja garantindo-o no meio familiar. (CAIAFA, 2007, p.151).

Esses desdobramentos provocados permitiram repensar o papel de pesquisadora e a implicação com o campo. O fazer pesquisa e a produção do sujeito-pesquisador são processos coextensivos, e o que entra em jogo aqui são os afetos. Em Sergipe, eu me deparei com paisagens distintas e, mesmo assim, buscava um já visto, mas foi durante o estágio PROCAD que precisei me largar nas margens de mim e me desaprender (ANITELLI, 2011). Isso nos remete aos três níveis de implicação desta pesquisa, destacados pela professora Sílvia Chaves⁶, durante o Exame de Qualificação:

[...] pessoal “o interesse deriva de experiências extra-acadêmicas...”, acadêmico “não é comum no campo da psicologia o estudos dos modos de existência a partir de práticas de preservação⁷...” e político-social “inquietamo-nos diante das práticas de preservação do patrimônio [...] por entendermos que são práticas materializadas de poder”. (2012, p.1).

Tal colocação levou-me a refletir, digamos, com mais *responsabilidade*, acerca dos lugares que foram ocupados por mim, durante este pesquisar e das formas como isso foi feito. Não ocupo nenhum papel institucional de militante da política cultural. Outrora, poderia afirmar que ocupava somente o lugar de consumidora de “bens culturais”. No entanto, os encontros dos lugares do consumo e de outras experimentações, junto ao espaço da crítica e reflexão proporcionados tanto pelo recorte acadêmico, anteriormente citado, quanto pelos entremeios desses campos, produziram as inquietações que compõem este problema de pesquisa.

Crendo que, de alguma forma, nossa interferência nos lugares que habitamos “[...] parece consistir num modo de resistir, de bifurcar, de desestabilizar cenas instituídas” (VASCONCELOS, 2013, p.22), pretendemos

⁶ Parecer sobre o texto de Qualificação.

⁷ A preservação busca garantir a integridade de algo, conservando determinado objeto. A salvaguarda possui elementos da preservação, porém, trata-se de proteção concedida por autoridade ou instituição.

contribuir para a problemática em destaque, não com soluções prontas, mas com inquietações e interrogações que nos ajudem a pensar outras tramas.

Seguindo a reflexão sobre o percurso de pesquisa, a inserção no Grupo de Estudos e Pesquisas Sobre Exclusão, Cidadania e Direitos Humanos (GEPEC) e o fazer pesquisa que acontece lá também trouxe ricas reflexões sobre esse estudo, bem como as aulas da disciplina Tópicos Avançados em Metodologia de Pesquisa, ministrada na Universidade Federal de Sergipe (UFS), quanto às precauções metodológicas e posicionamentos éticos e políticos do fazer pesquisa.

Confesso que foi um período em que senti uma falta imensa de ouvir tambores, maracás, de açaí (o que dá sono e não esse que dizem deixar você “ligadão”), senti falta inclusive de olhar atrás do prédio da biblioteca central da Universidade e vislumbrar aquele rio que banha a UFPA e que tantas vezes foi o meu refúgio das aflições e desapontamentos decorrentes do curso de Psicologia da UFPA, durante minha graduação. Apesar disso, ou melhor, a partir disso, comecei a sentir essa pesquisa muito mais viva...

Outra ramificação desse caminho foi o curso da “Fábrica de Ideias”⁸, porque proporcionou um aprofundamento da experiência de estranhamento que é andar por “quebradas” que “são” da História, Antropologia, Sociologia... O curso que tinha por tema “Patrimônio, Preservação e Globalização” foi multidisciplinar, porém, se constituiu como espaço ocupado, sobretudo por historiadores e antropólogos, e esse momento foi de extrema importância para o exercício do olhar não psicologizante, pois permitiu a troca e debate sobre pontos importantes que compõem este trabalho.

Considero bastante enriquecedor também, para este *percurso*, a participação no I Encontro Brasileiro de Pesquisa em Cultura (EBPC), que reuniu pouco mais de 200 pesquisadores do Brasil todo e dos mais diversos campos de saber que investigam cultura e seus desdobramentos. Foi de fato um “encontro”, com um viés marcadamente político, o qual estava abalizando a construção de um coletivo que busca dar visibilidade e certo reconhecimento institucional às pessoas que acreditam na potência problematizadora da

⁸ XVI FÁBRICA DE IDEIAS - Seminário Internacional Avançado em Relações Étnicas e Raciais: Patrimônio, Preservação e Globalização, no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia, no período de 02 a 16 de agosto de 2013.

temática e que não encontram em seus respectivos campos de saber *lócus* legitimado para realizar tal debate. Desse modo, o encontro com “pares” criou novas tensões no campo de força em que este trabalho está situado. Esse percurso de pesquisa não se constitui simplesmente em uma descrição de recorte de tarefas e passos, de montagem e leituras de “dados”. Os elementos acima citados são apenas alguns dos pontos que constituem esse fazer. Eles operaram uma desterritorialização⁹, em pelo menos dois níveis: um, em termos de deslocamento de alguém que se pensava imune à crítica de uma pretensa identidade, e, noutro, o processo de estranhamento ao tentar fazer parte de espaços ocupados maciçamente pela História, Antropologia e Sociologia. O próprio escrever, reescrever, transcrever integra esse pesquisar, assim como todas essas operações de introdução e corte de imagens que vão formando o caos. Enfim, isso é um pouco do que do que atravessa este pesquisar. Isso tudo constitui um mosaico de entrecruzamentos de linhas de força em tensão e deslocamento, que tentamos traduzir penosamente em capítulos, visto que os elementos pinçados para pensar a questão do patrimônio cultural se cruzam a todo o momento. Por outro lado, caso esse modelo não fosse adotado, a leitura deste trabalho seria menos problematizante e mais um problema em si. Nesse sentido, optamos pela seguinte organização:

No primeiro capítulo, a escrita trata brevemente do balizamento teórico-metodológico deste estudo, a arqueogenealogia, conforme citado anteriormente. Nesse capítulo, explicitamos os componentes da arqueologia e os da genealogia, porque ambos aparecem neste trabalho de forma bastante misturada, o que denota a função meramente didática do capítulo. A questão da arqueogenealogia atravessa toda esta pesquisa, de forma que tentamos dar lugar aos objetos como não naturais, os pensado como pontos de emergência de tramas complexas, que, por sua vez, produzem determinados modos de subjetivação. Contudo, é importante ressaltar que, nesse jogo de pensar os acontecimentos e os objetos como não naturais, também produzimos novos

⁹ Logo no prefácio do volume 3 de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari explicam a questão do que seria um platô e como isso implica o conceito de desterritorialização, ao passo que o próprio termo-conceito é rapidamente problematizado. Desterritorialização é um conceito construído no *devenir*, e um platô seria um encontro entre *devires*, provocando o entrecruzamento de linhas e de fluxos, e tais encontros modificam não apenas o fluxo, como também a estrutura do platô. Daí se entender que desterritorializar seria a mudança de fluxo, estrutura, coordenada e de todos os índices do ambiente, provocada pelo encontro de *devires*.

objetos e acabamos dizendo sobre novos modos de ser, apesar de isso não ser algo que possamos controlar, pois, como enfatiza Ulpiano (1995b, 1995c), pensar é criar e a matéria do pensamento é o caos.

Junto à questão da arqueogenealogia, pontuamos o documento na história, pensando nos usos efetivados nesta pesquisa, ou seja, os da análise documental frente à questão da ampliação do que se entende por documento, e deste como práticas materializadas de poder.

Já no segundo capítulo, introduzimos a discussão sobre cultura, por ser um dos elementos pinçados na trama patrimonial que parece estar em todo lugar e não estar em lugar nenhum. Porém, não realizamos um ensaio sobre a cultura, apenas a situamos em determinado recorte teórico, com potência de problematização em face das práticas discursivas dos documentos. Dessa maneira, autores como Felix Guattari, Néstor Canclini, Suely Rolnik e Michel de Certeau nos ajudam a refletir sobre a temática em questão. Nesse capítulo, encontramos tensionamentos importantes pensados durante este pesquisar e que foram ocupando importante espaço na trama traçada por nós, como é o caso da “cultura popular”, “identidade cultural” e “diversidade”.

O capítulo mais extenso é o terceiro. Nele, retomamos elementos explicitados anteriormente e introduzimos outros pontos importantes para a pesquisa. Nessa parte, nosso esforço foi o de desnaturalizar a questão do patrimônio, articulando a problemática junto à política cultural no Brasil, mas especificamente a partir da década de 1930, tendo como recorte o *patrimônio cultural*. Aqui, o caso do registro do carimbó foi usado para pensar a questão “um pouco mais de perto”.

Como esse é um assunto que toca uma série de questões, mais uma vez foi preciso fazer algumas escolhas sobre quais elementos eram importantes, naquele momento, para “contar” essa trama, diante dos prazos da academia. Assim, o liberalismo junto aos direitos humanos, em sua composição brasileira, aparece rapidamente, em função da interligação desses elementos e também do fato de a política cultural fazer parte do rol das ações dos direitos humanos. Seguindo a trilha, apresentamos breve organização da política patrimonial no Brasil, destacando o IPHAN, visto que, na atual conjuntura, é esse instituto que chancela tal política.

Em meio a esse debate, detalhamos os documentos analisados nesta pesquisa, ao mesmo tempo em que os tensionamos a partir dos pontos neles encontrados. Cabe enfatizar que os documentos como pontos de tensão aparecem espalhados neste trabalho sob a forma de “citação” nas normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e em itálico, para diferenciação didática do uso de citações das fontes secundárias (livros, artigos etc.). Aos elementos destacados dos documentos chamamos de séries, conforme as proposições de Michel Foucault.

Essa forma de tratar os documentos neste trabalho se deve a dois aspectos: um deles foi tentar fugir de um esquema asséptico que trata as análises separadas de qualquer pontuação histórica, já que esse saber não é tomado como contexto ou “pano de fundo”, mas como campo complexo de poderes e saberes que fazem emergir os objetos em determinados espaços. Outro norte para essa forma foi “deixar os documentos falarem mais”, de modo que os elementos pinçados nos documentos fazem parte do labirinto de pesquisa, servindo também para costurar as linhas que compõem nossa trama analítica.

No bojo da discussão patrimonial e do que foi tratado sobre cultura popular e a Nova História, apresentamos o caso do carimbó como patrimônio e uma breve historicização dessa prática cultural. A história do carimbó é pensada aqui como marcação dessa trama patrimonial. Retomamos o tema da história, mas pensado junto à memória, encontrando na história importante linha de fuga. Por fim, temos algumas considerações finais sobre esse trabalho, juntamente com as referências consultadas, usadas e cortadas, além dos apêndices e anexos.

Dessa maneira, o escopo desta pesquisa foi interrogar arqueogeneologicamente os documentos que explicitam as lutas para tornar o carimbó patrimônio cultural imaterial, em face do debate contemporâneo da patrimonialização. *Assim, propomo-nos descrever sucintamente a história do carimbó e do movimento que luta para torná-lo patrimônio cultural do Brasil; problematizar as relações de saber, poder e subjetivação as quais estão em jogo na patrimonialização moderna, tendo o caso do carimbó como exemplo, pensando as racionalidades de governo que estão em cena; e analisar o objeto*

identidade cultural presente nas práticas culturais de patrimonialização e seus efeitos na produção de subjetividades, não necessariamente nessa ordem.

Os tambores dessa roda, que vibram e ecoam em diferentes intensidades, são: patrimônio, cultura popular, identidade, e os modos de subjetivação que emergem nessa roda de tambores. Não existe uma circularidade ou continuidade entre esses elementos. Existem linhas de forças que se atravessam, formando pontos de encontro, porém, fica a pergunta: *que sonoridades estes tambores têm fabricado?*

CAPÍTULO I – BALIZAMENTO TEÓRICO-METODOLÓGICO

*Eu vou para o gapó
Fui tirar cipó
Eu vou para o gapó
Fui tirar cipó*
(VEREQUETE, 1974).

1 – Nem roda e nem tambores, vamos falar de cipó: como desmontar um paneiro?

Do cipó se produzem paneiros, balaios, cestas. São objetos criados a partir do entrecruzamento do cipó, que vai formando diversos pontos, até que aparece uma forma-recipiente. Esses entrecruzamentos parecem seguir uma determinada ordem, conforme ilustra a imagem abaixo.

Figura 1 – Paneiro sendo montado



Fonte: <https://encrypted-tbn0.gstatic.com>

Pensando em nosso tema de pesquisa como um paneiro, ou seja, como uma forma “já definida”, é correto afirmar que estamos interessados em como os cipós são dobrados e por quais forças; queremos saber sobre os “pontos” que aparecem dos encontros, os quais forjam paneiros. Para entender melhor como podemos fazer isso, apresentamos abaixo nossas ferramentas de desmanche de paneiros, a partir das precauções metodológicas propostas por Michel Foucault. São dois os pontos de sustentação de nossas análises: a arqueologia e a genealogia. O que tratamos aqui é considerado não apenas método de análise, mas também ferramenta teórica, de modo que essa

separação é meramente didática, ao passo que teoria e método se encontram imbricados um no outro.

1.1 – Usos analíticos de uma arqueogenealogia

Para a empreitada que está anunciada, o modo de proceder na analítica da problemática da patrimonialização e seus desdobramentos junto à produção de subjetividades se deu mediante a utilização da arqueologia e genealogia, em Michel Foucault, em que a primeira não se refere à escavação arqueológica e a segunda não diz da busca da origem dos objetos.

A arqueologia em Foucault remete à problematização do surgimento dos saberes e das disciplinas enquanto saberes, que se fazem crer homogêneos e etéreos. Ela nos permite analisar o discurso enquanto uma formação, a qual se define por mostrar como o objeto do discurso possui um lugar e uma lei de aparecimento. Nessa relação, alguns saberes vão sendo desautorizados frente a outros, criando um conjunto discursivo e um regime de verdade que se torna vigente (FOUCAULT, 2010a).

Já a genealogia é a ferramenta de corte usada por Foucault, pois ela trava o combate contra o discurso considerado científico (FOUCAULT, 1999). Ela trata das relações de poder e dos modos de produção do viver que daí decorrem, problematizando as teias, ou melhor, as tramas que são formadas, ou seja, problematizando regimes de verdades.

A interrogação desses regimes de verdade o levou a pensar as relações de poder e saber que os constitui, por isso, a ferramenta genealógica implica interrogar a tríade saber-poder-verdade. A partir desse ponto, que se decompõe em três, é possível desnaturalizar modos de ser instituídos e pensar *outros* possíveis. Foucault (1979b, 1999, 1995) se propõe fazer uma análise do poder deslocada da economia, pois o poder só existe em ato. A relação de poder não é econômica, é em si mesma uma relação de força, isto é, o poder é exercício.

No fazer genealógico, fica evidente que Foucault faz uso de uma história política. Para Prado Filho (2006), a existência dessa história política se justifica pelo fato de Foucault haver se apoiado na crítica nietzschiana ao conhecimento e produção de verdade, em nossa cultura, pondo em xeque o sujeito

cognoscente e a ciência. Os pensamentos de Nietzsche e Foucault configuram, por conseguinte, uma “contraepistemologia”.

Não se trata de propor uma outra verdade, outro conjunto de regras e normas, ou de colocar condições para a existência de verdades, mas de desmontar suas armações, seus jogos, sua política. Não se trata de “salvar a ciência”, mas de desconstruí-la – assim, não há ciência possível para eles, mas apenas, modos históricos de produção de verdades.

Esta é uma das diferenças fundamentais entre relativismo e perspectivismo: um é da ordem das reformas, enquanto o outro busca produzir uma ruptura radical, uma revolução ao nível do saber – melhor seria, então, caracterizar a desconstrução nietzschiana como pensamento perspectivista. O perspectivismo desmistifica o saber, desloca a análise da verdade do pressuposto de uma razão essencial ao homem e à natureza que tornaria possível o conhecimento, para uma problematização dos seus jogos e regimes de produção, que são históricos, transitórios, envolvem poder e estão sujeitos às disposições, apetites e limites daqueles que conhece. (PRADO FILHO, 2006, p.28-29).

O que interessa não é marcar o começo de um objeto, mas as condições de aparecimento dele, por meio da análise da objetivação. É a interrogação do objeto no nível de sua existência, entendendo que o mesmo faz parte de um arquivo geral, porque o arquivo é uma seleção de materiais considerados importantes e, ao mesmo tempo, exclusão de outros. A arqueologia “[...] designa o tema geral de uma descrição que interroga o já dito no nível de sua existência” (FOUCAULT, 2010a, p.149).

O poder que existe na sociedade é exercido através de relações múltiplas e que não funcionam sem produção de efeitos de verdade, de produção de subjetividades. Essas práticas de poder, que pertencem à ordem da produção, são correlatas a determinados discursos, que, por sua vez, formam conjuntos de saberes. Ao mesmo tempo, vale lembrar que o poder não está concentrado nas mãos de poucos indivíduos, nem é operado apenas em uma verticalidade. O poder está espalhado, ramificado, de forma a constituir uma microfísica.

Trata-se de uma perspectiva histórica a qual busca evidenciar a descontinuidade no que está naturalizado. Assim, na perspectiva foucaultiana, há necessidade de efetuação de delineamento da história como ferramenta para uma analítica dos modos de objetivar e subjetivar. Tal operação se dá

com a introdução da descontinuidade na trama histórica linear e evolutiva, favorecendo a desnaturalização do objeto. Vamos buscar na própria história caminhos que nos permitam isso, pois historicizar o objeto é coextensivo a desnaturalizá-lo, conforme sinaliza Foucault (1979b):

A história será “efetiva” na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo. Ela não deixará nada abaixo de si que teria a tranqüilidade asseguradora da vida ou da natureza; [...] Ela aprofundará aquilo sobre o que se gosta de fazê-la repousar e se obstinará contra sua pretensa continuidade. É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar. (FOUCAULT, 1979b, p.27-28).

Pensamos que a questão do saber histórico é bastante complexa e, como toda disciplina, tenta se consolidar em meio a conflitos e desentendimentos de ordem epistemológica e também política, só para citar alguns atravessamentos. Não trataremos dessa questão aqui, apesar de sabermos de sua importância; ressaltamos, contudo, que estamos partindo de uma história que está fora de uma temporalização uniforme. É como afirma Michel Foucault:

Não neguei a história; mantive em suspenso a categoria geral e vazia da mudança para fazer aparecerem transformações de níveis diferentes; recuso um modelo uniforme de temporalização para descrever, a propósito de cada prática discursiva, suas regras de acúmulo, exclusão, reativação, suas formas próprias de derivação e suas modalidades específicas de conexão em sequências diversas. (FOUCAULT, 2010a, p. 225).

Estamos nos situando no recorte da história conhecido como *École des Annales*, a qual costuma ser dividida em três gerações ou fases. A proposta dessa vertente é quebrar com a hegemonia de uma História política dos grandes feitos e grandes vultos. Ferreira (2002) conta que, a partir da década de 1870, são fixadas regras e práticas para o fazer histórico, as quais traziam nas novas elites republicanas os principais representantes desse momento. Esse modo de fazer história que estava se constituindo tinha no pressuposto da objetividade a legitimação para se distanciar dos problemas do presente. A

despeito de todo evento produzido pertencer aos domínios da história, a prática corrente da elite histórica era que o evento só poderia ser considerado um elemento do arquivo após vários anos.

Deste ponto começa a ser tecido todo um processo de desqualificação dos testemunhos diretos. Mais do que a desqualificação do testemunho direto, o que estava em jogo era uma preocupação com os acontecimentos contemporâneos. “Os que se interessavam pelo contemporâneo na verdade concebiam a pesquisa histórica como um meio de ação política” (FERREIRA, 2002, p.316). A crítica dos que desqualificavam a história do presente afirmava que a utilização desse tipo de história não permitia separar os “eventos” da “política”. Em 1929, Marc Bloch e Lucien Febvre fundam, na França, a revista *Annales*, marcando um novo capítulo na história da História.

Em nome de uma história total, uma nova geração de historiadores, conhecida como *École des Annales*, passou a questionar a hegemonia da História Política, imputando-lhe um número infindável de defeitos – era uma história elitista, anetódica, individualista, factual, subjetiva, psicologizante. Em contrapartida, esse grupo defendia uma nova concepção, em que o econômico e o social ocupavam lugar privilegiado. (FERREIRA, 2002, p.318).

Outro capítulo importante dessa história é contado por Araújo e Fernandes (2006), as quais afirmam que a grande efervescência política, que marca a década de 1960, contribuiu também para a construção de uma história militante, a qual busca narrar uma história a partir do ponto de vista dos sujeitos historicamente excluídos. Vale lembrar que este é igualmente um momento em que esses sujeitos (mulheres, trabalhadores imigrantes, negros e população¹⁰ indígena) passam a se organizar e exigir a escrita da história a partir de sua versão. A construção dessa perspectiva historiográfica estabeleceu um importante diálogo com a história oral, uma vez que

[...] de uma forma geral, estes personagens anônimos, subalternos, oprimidos, que ela buscava não tinham registros

¹⁰ As noções de população e povo usadas neste trabalho são as assinaladas por Michel Foucault, no curso Segurança, Território e População, em que população é concebida como “[...] sujeito político, como novo sujeito coletivo absolutamente alheio ao pensamento jurídico e político” (p.56), enquanto povo remete “[...] de uma maneira geral, àquele que resiste à regulação da população” (p.58).

oficiais. Muitas vezes a forma de se chegar a estes personagens era o recurso às fontes orais: tradição oral, entrevistas e depoimentos. (ARAÚJO; FERNANDES, 2006, p. 17).

Entre rupturas e continuidades, na década de 1970, começa a ganhar contornos nítidos outra forma de produção histórica nos *Annales*, conhecida como “terceira geração” ou “nova história” ou “história em migalhas”. De modo geral, os *Annales* abriram espaços para uma história econômica e social. E, nesta última fase, em especial, temos como grande guarda-chuva de temas as manifestações culturais, as quais estão além de aspectos folclóricos. Dosse (1992), um dos principais críticos da *École des Annales*, considera a terceira geração desse “movimento” como um grupo que se distanciou do projeto inicial de Marc Bloch e Lucien Febvre. Conforme Barros (2010), François Dosse achava que a difusão dos temas da história estaria se dando em recortes limitados, não sendo feitas conexões entre si, servindo a um campo midiático do capital e retomando a história dos antiquários.

Contudo, é preciso reconhecer que essa “escola” criou, efetivamente, novas possibilidades ao saber histórico, com a construção de um espaço legítimo para a produção de uma micro-história, ao passo que a história oral é atualizada como modo de produção de saber com seu valor *re*-conhecido, a partir da noção ampliada de documento.

Le Goff (2003), um dos principais representantes da terceira fase dos *Annales*, assevera que, durante o século XVII, o termo *documento* se difunde no meio jurídico como sinônimo de “prova” e, no começo do século XIX, o documento passa a ser considerado testemunho do passado. É nessa direção que, para a escola positivista do início do século XX, o documento é tomado como prova do fato histórico, mesmo tendo em vista que este é uma escolha do historiador. A importância do documento se destaca com a escola positivista, porém, a concepção de documento dessa escola permanece restrita ao que é escrito. Todavia, os pioneiros da história nova insistem na ampliação do documento; assim, outros discursos, como o som e a imagem, passam a ser tomados como documento.

A objetividade das fontes escritas foi posta em xeque. O testemunho direto ganha importância novamente, durante o século XX, com o estudo do

“tempo presente”. Ferreira (2002) afirma que a construção de relatos por meio de testemunhos diretos já era realizada desde a Antiguidade Clássica, prática que passou a ser desqualificada durante a segunda metade do século XIX, quando a história tinha como objetivo instituído a interpretação do passado a partir do documento.

O documento que, para a escola positivista do fim do século XIX e do início do século XX, será o fundamento do fato histórico, ainda que resulte da escolha, de uma decisão do historiador, parece apresentar-se por si mesmo como prova histórica. (LE GOFF, 2003, p.526).

Assim, Ferreira (2002) marca três pontos da história oral: um, em que a história oral era privilegiada; o segundo, em que a história tradicional de grandes nomes, baseada em documentos oficiais, ocupa o espaço principal, deslocando tudo o que não tinha registro oficial para uma pré-história; e um terceiro ponto, que é quando a história oral volta a ocupar espaço de legitimidade no fazer histórico, como forma de complementar o saber documental oficial, passando igualmente a dar visibilidade à história de personagens que outrora eram considerados “sem história”.

Entre os “retornos historiográficos”, há a retomada da narrativa, do político, da biografia, aspectos que haviam sido de alguma maneira reprimidos ou secundarizados pelo padrão historiográfico anterior, e que agora reemergiam com inesperado vigor. Entre as novidades, postula-se a possibilidade de examinar a história de acordo com uma nova escala de observação – atenta para o detalhe, para as micro-realidades, para aquilo que habitualmente escapa ao olhar panorâmico da macro-história tradicional – e é a esta nova postura que se passou a chamar de Micro-História. (BARROS, 2010, p.20).

Portelli (1997) apresenta o conflito entre escrita e oralidade, ressaltando argumentos tanto a favor da escrita (racionalidade), quanto a favor da oralidade (descrições “vistas de baixo”), mostrando que uma não exclui a outra, pois possuem características comuns, apesar de terem funções específicas. Nesse sentido, tenta expor as especificidades da história oral, ressaltando que exaltar a história oral como “mais verdadeira” não é um caminho a ser seguido por ele.

A primeira coisa que torna a história oral diferente, portanto, é que nos conta menos sobre *eventos* que sobre *significados*. Isto não implica que a história oral não tenha validade factual. Entrevistas frequentemente revelam eventos desconhecidos ou aspectos desconhecidos de eventos conhecidos. (PORTELLI, 1997, p.31).

Neste ponto, é mais importante para nosso trabalho considerar as entrevistas realizadas como um dos aspectos que compõem a história oral, logo, como documentos, tendo em vista os interesses institucionais em jogo, sejam os da pesquisadora, sejam os de quem está sendo *entrevistado*, não reduzindo a história oral à entrevista. Assim, ressaltamos que, a partir de nosso referencial teórico-metodológico, a questão principal deste trabalho não é a de fazer uma história “de baixo”, mas problematizar as relações de poder imanentes às relações sociais e que produzem sujeitos históricos.

Desse modo, nosso uso das contribuições da *École des Annales* perpassa pela “história em migalhas” e vem acompanhado da preocupação com as linhas políticas e econômicas as quais atravessam o cotidiano dos homens “sem história” e os modos de governo de sua vida.

Diante das transformações políticas que a *École des Annales* sofreu e que costumam ser marcadas por três fases, é comum afirmar que Michel Foucault está inserido na terceira fase, em virtude da ruptura analítica proposta por esse autor, a qual ganha corpo a partir da década de 1960.

Digamos, para resumir, que a história, em sua forma tradicional, se dispunha a “memorizar” os *monumentos* do passado, transformá-los em *documento* se fazer falarem estes rastros que, por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em monumentos e que desdobra, onde decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos. (FOUCAULT, 2010a, p.8).

Nossa perspectiva de análise documental é agenciada por essa forma de fazer história que nasceu na França, no início do século XX. Perante tais proposições, optamos por trabalhar com séries de diferentes documentos, que, por sua vez, são muitos sobre o tema do patrimônio cultural. Após extenso

levantamento, resolvemos nos debruçar sobre o documento “O Registro do Patrimônio Imaterial”, o Inventário Nacional de Referências Culturais (manual de aplicação), o INRC do levantamento preliminar do carimbó da região do Salgado Paraense e duas entrevistas/documentos, sendo os três primeiros produzidos pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional¹¹; com o direcionamento da discussão sobre documento, nós os apresentamos ao longo do trabalho sob a forma de séries. Ressaltamos que, por uma questão de organização da escrita, a descrição minuciosa do que são esses documentos é encontrada no terceiro capítulo, e as séries destacadas dos documentos nos ajudam a analisar as relações de poder-saber estabelecidas na trama patrimonial.

Ora, por uma mutação que não data de hoje, mas que, sem dúvida, ainda não se concluiu, a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como sua tarefa primordial, não interpretá-lo não determinar se diz a verdade nem qual é seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações. (FOUCAULT, 2010a, p.7).

Dessa maneira, as séries ressaltadas nesta pesquisa apontam as conexões e ramificações do poder, na prática da patrimonialização. A dispersão delas no corpo deste trabalho não é aleatória. Elas marcam as linhas de tensão da problemática em questão.

Trata-se de pôr em evidência a dispersão dos saberes, o que implica sublinhar as discontinuidades no que parece estar seguindo uma linha evolutiva. As séries que formam os saberes não constituem unidades fechadas em si mesmas. Elas são elementos que se entrecruzam e que não se reduzem a esquemas lineares (FOUCAULT, 2010a). As formações discursivas consistem em práticas de poder e saber que criam os objetos que proclamam. Portanto, estamos aludindo a práticas discursivas, as quais circunscrevem conceitos e legitimam os sujeitos que as enunciam.

A discussão sobre as práticas discursivas e não discursivas pode ser encontrada no livro *A Arqueologia do Saber*, de Michel Foucault. O debate é

¹¹ Documentos detalhados a partir do subitem 3.2.

extenso e bastante elucidativo quanto à produção dos objetos, os quais são definidos ao serem relacionados ao conjunto de regras que os formam como objeto de um discurso. O espaço comum dos objetos é definido a partir do estabelecimento das relações existentes entre os interesses emergentes (MACHADO, 2006). A regularidade dos enunciados é caracterizada pela formação discursiva e, à medida que um conjunto de enunciados se apoia na mesma formação discursiva, forma-se um discurso.

No caso em que se puder descrever, entre certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos por convenção, que se trata de uma *formação discursiva*. (FOUCAULT, 2010a, p.43).

Esta é uma analítica que visa a descrever os discursos como elementos do arquivo, o qual “[...] é de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (FOUCAULT, 2010a, p.147). Sem a preocupação em “descobrir” ou “desvelar” o que estaria oculto, interessam os efeitos de verdade que aparecem tanto no nível micro quanto macro das relações sociais, verdades forjadas na belicosidade do poder.

Nesse sentido, Veyne (1998) salienta que a “intuição inicial de Foucault” se direcionou aos fatos humanos que eram *raros* e arbitrários, por isso é preciso desviar os olhos dos objetos naturais para perceber uma certa prática, muito bem datada. “A prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas (a palavra significa exatamente o que diz)” (VEYNE, 1998, p.243-248). Por sua vez, essas práticas datadas historicamente é que produzem objetivação, sendo importante dar atenção às formações discursivas:

Aparece, assim, o projeto de uma *descrição dos acontecimentos discursivos* como horizonte para a busca das unidades que aí se formam. Essa descrição se distingue facilmente da análise da língua. [...] A descrição de acontecimentos do discurso coloca uma outra questão bem diferente: como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar? (FOUCAULT, 2010a, p. 30).

A genealogia nos ajuda a interrogar as condições de aparecimento dos objetos a partir de dois conceitos: emergência e proveniência. A proveniência considera que os discursos estão dispersos, o que introduz a descontinuidade (informação verbal)¹²; e a emergência se refere ao estado das forças que possibilita a produção de objetos.

Termos como *Entstehung* ou *Herkunft* marcam melhor do que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia. São ordinariamente traduzidos por “origem”, mas é preciso tentar a reconstituição de sua articulação própria. [...] Frequentemente a análise da *Herkunft* põe em jogo a raça, ou o tipo social. Entretanto, não se trata de modo algum de reencontrar em um indivíduo, em uma idéia ou um sentimento as características gerais que permitem assimilá-los a outros – e de dizer: isto é grego ou isto é inglês; mas de descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar; longe de ser uma categoria da semelhança, tal origem permite ordenar, para colocá-las a parte, todas as marcas diferentes. (FOUCAULT, 1979b, p.20).

Um dos objetivos deste trabalho é *analisar o objeto identidade cultural presente nas práticas culturais de patrimonialização e seus efeitos na produção de subjetividades*; assim, a proveniência nos ajuda a visualizar as diferentes linhas de forças que se entrecruzam para forjar uma pretensa identidade cultural que tem no carimbó um dos principais símbolos da identidade paraense, como é comumente afirmado. A *Herkunft* deve marcar as fissuras, deve mostrar como as forças estão em combate, enquanto a emergência se preocupa com a

[...] entrada em cena das forças [...]. Enquanto a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento [...] um “não-lugar” (FOUCAULT, 1979b, p.24).

Essa discussão sobre proveniência e emergência remete mais uma vez à questão do aparecimento dos objetos e das relações que fazem irromper o *acontecimento* na trama da história. Veyne (1998, p.42) ressalta a noção de

¹² Aula da disciplina Metodologia de Pesquisa em Psicologia e Sociedade, ministrada no Programa de Pós-Graduação da UFPA, pela Prof^a Dr^a Flávia Lemos, em 04-04-2012.

trama e, partindo da ideia de que os fatos não existem isoladamente, acrescenta que eles possuem ligações objetivas. As tramas são, por conseguinte, o que ele chama de “causas materiais, de fins e de acasos”, é o tecido da história, o qual não está necessariamente sob a égide de um tempo cronológico. Na trama, não há espaço para o determinismo, pois, se assim fosse, para todos os “grandes fatos históricos” deveria haver explicações minuciosas sobre acontecimentos anteriores que “[...] determinaram” que um fato histórico, alvo da história, acontecesse. O que *determina* a importância do fato histórico é a trama. A trama escolhida marca o foco de interesse do historiador, “pois o fato não é nada sem sua trama” (VEYNE, 1998, p.43).

Por meio das discussões foucaultianas, entendemos que os objetos se constituem por atravessamentos díspares presentes no plano de produção das subjetividades, dos quais destacamos a política e a economia em um recorte neoliberal. Focalizar os processos de subjetivação significa pôr o sujeito humano em situações de significação, o que, para Foucault (1995), implica inserir esse sujeito em relações complexas de poder. Por conseguinte, cremos que os modos de ser são fabricados e móveis, pois emergem como prescrições de modos de existência, como efeitos de verdade, a partir do embate das linhas de forças, o qual é constante.

Nessa acepção, a urgência em reconhecer determinadas práticas como patrimônio cultural imaterial chama a atenção por se apresentar como condição essencial para a plena realização dos direitos humanos e para as liberdades fundamentais. Tal questão carece ser analisada com mais cuidado, porque as condições de aparecimento dessa urgência expõem composições de forças que não são lineares e acionam vários dispositivos, como o da segurança, por exemplo.

As subjetividades estão sendo tomadas, neste projeto, como modos de ser que se constituem no plano da produção e não no da “internalização”, como se a subjetividade ocupasse um local que outrora estivera vago (GUATTARI; ROLNIK, 1996). Por imaginar que as práticas do IPHAN estão presentes neste *plano de imanências*¹³ subjetivas que temos atualmente, no Brasil, suas ações no campo do registro patrimonial merecem destaque.

¹³ Conforme Deleuze e Guattari (1992), o *plano de imanência* “[...] não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa

Não desejamos pensar as práticas de patrimonialização em uma perspectiva maniqueísta e sabemos que o IPHAN – como estabelecimento que organiza os serviços referentes à política patrimonial – materializa práticas heterogêneas e múltiplas. Tais pontuações visam a assinalar tensões existentes nas práticas efetuadas por esse instituto, pois, conforme a perspectiva foucaultiana, as relações de poder são díspares e atuam não apenas no plano macro, mas também nas microrrelações, além de se exercerem de forma ramificada.

Falar de poder em Foucault e nos modos de atender e cuidar das populações, de modo geral, significa discorrer sobre as “artes de governar”.

Assim, as lutas intrínsecas à patrimonialização moderna não podem ser desvinculadas do governo das populações. Com essa afirmação, chamamos Foucault (2007) para nos ajudar a pensar tal questão. Ele nos dá pistas para refletir acerca das formas de governo imanentes às relações de poder.

A “arte de governar”, como exercício de poder, não se dá apenas de forma hierarquizada. O governo de condutas é igualmente o governo que a mãe exerce sobre os filhos e o marido; o da professora sobre os alunos; o do marido sobre a esposa; o do vizinho sobre o vizinho etc. O poder pode ser concebido como ação sobre ação, já que quem governa enxerga no outro um sujeito de ação.

Nessa trilha, Holanda (2010) pensa a política cultural, a partir da governamentalidade em Michel Foucault, afirmando que a cultura e a saúde deixaram de pertencer a uma ordem exclusivamente privada, interdita pelo Estado, passando a ser objeto de sua administração.

Também estamos considerando a política cultural do Brasil no seu recorte patrimonial como uma “arte de governar”, a qual trataremos por *governamentalidade*.

A governamentalidade é uma prática de poder coextensiva ao *problema da população*. Conforme Foucault (1979b), a questão central do governo emerge no fim do século XVI, dando como exemplos o tema do pastorado cristão, governo de si, governo das crianças e o “[...] governo dos Estados

pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento...” (p.53). Não são os conceitos em si, mas o lugar que esses conceitos ocupam, de modo que seus elementos aparecem sempre sobre traçados únicos.

pelos príncipes” (FOUCAULT, 1979b, p.277). Após a superação da estrutura feudal, os Estados administrativos começam a ser desenhados.

Por um lado, movimento de concentração estatal, por outro de dispersão e dissidência religiosa: é no encontro destes dois movimentos que se coloca, com intensidade particular no século XVI, o problema de como ser governado, por quem, até que ponto, com qual objetivo, com que método, etc. Problemática geral do governo em geral. (FOUCAULT, 1979b, p.278).

Em suas análises sobre o problema geral do governo, esse autor destaca alguns pontos importantes para tratar da temática em questão: o governo em sua forma política e o governo como polícia.

No primeiro, é pensar como e em que condições se podem manter a soberania diante da “Revolução Francesa”. O debate fica por conta da literatura existente e dominante sobre a arte de governar e sobre o príncipe e seu principado. Temos uma literatura preocupada em explicitar uma “arte de governar” que extrapola os estratagemas principescos, porque “[...] também se diz governar uma casa, almas, crianças, uma província, um convento, uma ordem religiosa, uma família” (FOUCAULT, 1979b, p.280). No segundo caso, a literatura se resumia às habilidades do príncipe em manter seu principado.

O que o autor sublinha disso é que a literatura sobre o príncipe, além de restringir quem pode governar, coloca esse governante em uma posição de “exterioridade e transcendência” em relação ao que governa (seu principado), enquanto essa outra literatura cria variadas formas de governar, na medida em que a arte de governar pode ser exercida por múltiplos sujeitos. O governo do príncipe é apenas uma dentre várias outras formas de governar, porém, o autor nos lembra de que todas essas maneiras de governar estão dentro do que chamamos de Estado ou sociedade.

O recorte aqui colocado da problemática da governamentalidade é o do Estado administrativo, tendo no biopoder sua maior forma de exercício. Biopoder é um conceito que se desdobra em duas esferas: a da disciplina e a da biopolítica. A disciplina é entendida como um conjunto de “[...] métodos que

permitem o controle minucioso das operações do corpo¹⁴, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 2004, p.133). Já a biopolítica trata da racionalização de problemas colocados às práticas governamentais as quais aparecem desde o século XVIII/XIX, referentes ao conjunto da população, como saúde, higiene, natalidade etc., e ainda hoje constituem temas políticos e econômicos de grande relevância (FOUCAULT, 2008a).

O biopoder é considerado por Foucault (2007) a grande tecnologia de poder do século XIX, quando a população emerge como um problema a ser equacionado pelo Estado Moderno. Estava em curso a incidência de um poder “sobre a vida” e, apesar de Foucault (2007; 1979b) se deter nos aspectos da economia social sobre a saúde da população, o biopoder, principalmente no seu aspecto biopolítico¹⁵, é acionado para problematizar questões outras da “vida”, como o “deixar morrer”, ou a produção de condições de “sobrevida” de determinadas populações, grupos ou comunidades.

Portanto, o biopoder figura como racionalidade de governo importante para as análises realizadas neste trabalho, visto que a vida aparece nessa racionalidade de governo das condutas como elemento político por excelência, principalmente em seu aspecto biopolítico. Todavia, o deixar morrer ou, como ressalta Vasconcelos (2013, p.69), “a face tanathos da biopolítica” é prática coextensiva ao fazer viver. O “direito de espada” do poder soberano será perpassado por esse novo direito político do século XIX, de modo que não há substituição de um direito por outro, mas a “[...] transformação do velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver [...] e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de fazer viver e de ‘deixar’ morrer” (FOUCAULT, 1999, p.287). Esse “deixar morrer”, na maioria das vezes, aparece disfarçado sob a forma de políticas de direitos de cidadania. No terceiro capítulo, retomamos o tema da governamentalidade a partir do campo da cultura, apontando desdobramentos importantes, no nível da produção de

¹⁴ “Tudo que existe na natureza tem poder. Por exemplo, o Estado é um corpo. A Igreja é um corpo. Um átomo é um corpo. O discurso é um corpo. Então, tudo isso que está aí é constituído por relações de forças. E se é constituído por relações de forças, todos os corpos que nós encontrarmos são dotados desta característica: dotados de poder”. (ULPIANO, 1989).

¹⁵ Conforme Apolônio e Cardoso Júnior (não publicado), biopoder é um conceito de conceito na medida em que se desdobra em duas esferas: a da disciplina e a da biopolítica, onde o “controle do corpo” se refere à disciplina e o “controle das espécies” concerne à biopolítica.

subjetividades. No capítulo seguinte, concentramos esforços para dar visibilidade ao debate sobre os usos da cultura, uma vez que se trata de ponto relevante para este estudo, a fim de situar a transversalidade do tema do patrimônio cultural junto ao governo da vida e modos de subjetivação.

CAPÍTULO II – CULTURA NA PATRIMONIALIZAÇÃO DO CARIMBÓ

É direito... Promover... Zelar... Proteger... Acesso... Integrar...
Garantir... Impedir... E artísticos... O Estado... Valorização...
Nacional... Civilizatório... Popular... Bens... Produção...
Público... Artístico... Identidade... Material e Imaterial¹⁶.

2 – Breve problematização

O campo da cultura aparece atualmente como importante vetor de discussão sobre as mais variadas práticas sociais, como educação, violência, cuidado com o meio ambiente. Tal operação a apresenta na maioria das vezes como prática dispersa e objeto com amplo uso, efeito que tem sido potencializado pela Antropologia e História, conforme Burke (2010):

Hoje, contudo, seguindo o exemplo dos antropólogos, os historiadores e outros usam o termo “cultura” muito mais amplamente, para referir-se a quase tudo que pode ser aprendido em uma dada sociedade – como comer, beber, andar, falar, silenciar e assim por diante. Em outras palavras, a história da cultura inclui agora a história das ações ou noções subjacentes à vida cotidiana. (BURKE, 2010, p.22).

Da microfísica do cotidiano aos modelos hegemônicos de sociedade, as noções de cultura popular e identidade cultural aparecem como mais uns dos elementos que agenciam essas práticas dispersas. A partir de nossa ferramenta de desmanche de painéis, é correto afirmar que são as práticas que produzem os objetos; nessa direção, cultura popular e identidade informam sobre determinados usos da cultura e sobre os modos de produção de sujeitos.

Para nossa analítica, interessa problematizar como esses discursos sobre cultura fazem funcionar práticas de patrimonialização em contextos atuais, nas políticas de Estado administrativo, o que fazemos neste trabalho, a partir do dispositivo analítico denominado cultura-patrimônio.

A problematização das práticas (discursivas e não discursivas) e objetos acarreta um uso da história desnaturalizante que assinalamos no capítulo anterior. Partindo desse balizamento metodológico é que mergulhamos no campo da cultura-patrimônio.

¹⁶ Termos retirados de artigos da CF de 1988, nos recortes sobre cultura.

Bauman (2012) se refere a dois discursos sobre cultura; um que trata de suposta capacidade de resistência à norma, ou seja, de se situar acima do considerado corriqueiro, o que delinea esse ter/não ter cultura. De acordo com essa prática, apenas um seleto grupo poderia possuir cultura. Já o segundo discurso aborda a “[...] noção de cultura formada e aplicada na antropologia ortodoxa. Nela, ‘cultura’ queria dizer regularidade e padrão – com a liberdade classificada sob rubrica de ‘desvio’ e ‘rompimento da norma’ (BAUMAN, 2012, p.23).

Para esse autor, o segundo discurso prevaleceu durante todo o século XIX e metade do século XX. É importante frisar que ambos os discursos partem de um mesmo ponto, onde ora sair de determinado “padrão” é objetivado como positivo, ora como negativo.

Guattari e Rolnik (1996) mencionam três tipos de cultura: cultura-valor, cultura alma-coletiva e cultura-mercadoria. O primeiro tipo se prende à hierarquização dos modos de existência, pautando-se na qualidade da cultura a qual resultaria de determinado esforço, o que cria segregações entre aqueles que têm e os que não têm cultura.

O segundo tipo diz respeito ao fato de qualquer um poder reivindicar sua identidade cultural, o que aboliria o binômio ter/não ter cultura e funcionaria como um *a priori* da mesma.

Em fins do século XIX e início do século XX, ganha força a distinção entre cultura e civilização, no sentido de que civilização seria o uso da natureza por meio de técnicas produção de objetos (leiam-se coisas) e cultura como a aplicação valorativa e estética de significação sobre esses objetos. Conforme Canclini (2009) o entendimento de cultura como educação, refinamento, acúmulo de conhecimentos, aptidões intelectuais e estéticas ainda é a mais comum de ser encontrada.

Já o terceiro tipo é atinente a uma cultura imanente ao modo de produção e difusão de mercadorias culturais, sem desconsiderar os dois tipos de cultura já aqui descritos, que, por seu turno, seria a cultura capitalística. Não se trata, aqui, de um *a priori* cultural, porque a cultura estaria em constante modificação, produzindo-se e reproduzindo-se. A cultura-mercadoria se coloca à frente da construção da força coletiva de trabalho, que opera no nível do capital e se põe também à frente do controle social, operando no nível da

cultura (GUATTARI; ROLNIK, 1996). Essa operação da cultura capitalística aparece na trama patrimonial, dizendo da associação entre desenvolvimento e práticas culturais, bem como agenciamento na produção de subjetividades, na contemporaneidade, conforme série destacada abaixo.

[...] pela vitalidade da cultura em situações de extrema carência das comunidades, e – felizmente! - pela crescente consciência, na sociedade brasileira, de que o desenvolvimento não se opõe, até, muito pelo contrário, pode mesmo se beneficiar do legado cultural que recebemos das gerações passadas, e que nos caba agora preservar e inserir na dinâmica econômica e social do presente. (RPI, 2003, p.9).

Os festivais são espaços de encontro, de intercâmbio, mas também são uma vitrine pros grupos. Grupos de carimbó ainda é fundamentalmente música. São músicos, então o músico, o artista ele tem esse sentimento, essa necessidade de mostrar pro público de se apresentar, de fazer show, não é uma coisa errada, incomum. “ah, porque o mestre tal”. Claro, tem mestres que são pessoas que não tão muito ligadas no retorno disso, que fazem porque querem, mas mesmo os mestres que fazem só por prazer, o prazer deles é ter um público, pra bater palma, pra (né?), saldá-lo, agradecê-lo (né?), elogiá-lo. Isso faz bem, as pessoas >>>¹⁷ E temos grupos e pessoas e mestres e grupos, artistas, que tem esse desejo que nós achamos legítimos de querer viver da sua arte, tem vontade de viver daquilo. (CAMPANHA, 2012, p.21-22).

A cultura, como um conjunto de códigos, corresponde a determinado estado das forças, por isso importa ressaltar que tanto a cultura-valor quanto a cultura alma-coletiva coexistem junto à cultura-mercadoria, de modo a formar uma costura precária da cultura como espaço que agrega variadas práticas. Este é um campo no qual se conectam várias forças, as quais não devem ser pensadas de modo fragmentado; por isso, nosso esforço a partir daqui é pensar a cultura capitalística como um campo que aciona alguns dispositivos como o da identidade, diversidade e cultura popular, em face da discussão sobre as relações de poder e sua materialidade, sobre a qual Foucault (1979b) sinaliza com a noção de dispositivo como o que visa a dar conta do “dito e do não dito”, das práticas de poder e de subjetivação.

¹⁷ >>>: trecho inaudível.

2.1 – Cultura popular, identidade e norma: a reorganização do popular

Neste tópico, focalizamos a discussão sobre cultura popular, como um discurso que tem sido reorganizado pelo filtro do saber higienista o qual tem na norma seu principal vetor de ação. Esse debate no campo da cultura-patrimônio nos remete às identidades e suas variadas conformações que aparecem sob o rótulo de diversidade, nas práticas de patrimonialização contemporâneas.

O esforço aqui é tentar articular o modo como a reorganização do popular aciona as noções de cultura popular, identidade e diversidade como dispositivos da cultura capitalística, de sorte que a diversidade aparece como dispositivo que funciona em conjunto, ora com a cultura popular, ora com a identidade. Tal tarefa nos provoca a pensar esses dispositivos como práticas de poder as quais produzem determinados efeitos nos modos de se posicionar na trama da patrimonialização e de lidar com o outro. Esses modos são permeados por perigos e poderes que despertam ou silenciam uma preocupação ética de cuidado com esse outro.

2.1.1 – O carimbó no rastro da cultura-patrimônio

O carimbó é uma prática que figura atualmente como ícone da identidade paraense. Nesse sentido, o processo de registro patrimonial, do qual o carimbó tem sido alvo, desde 2008, nos interessa aqui como ponto para uma análise da produção de subjetividades, no recorte da cultura-patrimônio.

Ele pode ser delineado como um encontro entre modos de existência indígenas, de pessoas escravizadas que viveram na região norte do Brasil e dos modos de reterritorialização frente aos processos migratórios de ocupação do território amazônico. É um ritmo com forte batida de “pau oco” e marcação aguda dos maracás e outros instrumentos que compõem um ritmo que faz o corpo pulsar. O carimbó é uma prática que remete à história da escravidão e destribalização de povos indígenas no Brasil e, sobretudo, no Pará.

É uma prática que, ao longo dos anos, tem sofrido interferências de elementos da modernidade, mas essas interferências procedem de maneira

intensa a partir de registros ambientais e sociais que são tão próprios da região amazônica. Tais interferências implicam mudanças.

Nesta direção, os autores contemporâneos mapeados nesta pesquisa, os quais se dedicam ou se dedicaram, em algum momento, ao campo da cultura, concordam que este é um processo dinâmico e mutável.

Sob a perspectiva de Certeau, toda cultura requer uma atividade, um modo de apropriação, uma adoção e uma transformação pessoais, um intercâmbio instaurado em um grupo social [...]. Assim entendida, a cultura não é nem um tesouro a ser protegido dos danos do tempo, nem um “conjunto de valores a serem defendidos”; ela significa simplesmente “um trabalho que deve ser realizado em toda extensão da vida social”. (GIARD, 1995, p.10).

Diante dessa perspectiva da dinâmica cultural, cabe sublinhar que o tema do folclore é elemento importante na trama patrimonial. Ele aparece atualmente de modo pulverizado nos discursos sobre cultura-patrimônio e, na maioria das vezes, sob a forma de “cultura popular”. “Muitas vezes, o zelo folclorista desdobra-se em preocupações federalistas, cujo sentido político é evidente. Não por acaso, o popular é, desde então, sempre identificado com o camponês” (CERTEAU, 1995, p.64).

Conforme Fernandes (2003), o estudo do folclore foi iniciado na escola positivista e evolucionista, sendo pautado no modelo do *desenvolvimento*, o qual admitia haver culturas mais desenvolvidas e outras menos, conforme um parâmetro de “civilização” econômico e cultural, de sorte que o folclore configurava como o estudo das práticas populares “atrasadas”. O autor considera toda uma problemática do folclore como questão de “ciência”, a envolver o debate sobre a emergência das ciências sociais e da antropologia, chegando à conclusão de que o “folclore”, como um conjunto de práticas, está disperso na sociedade, não sendo exclusivo de uma classe, pelo contrário, constituindo elemento de uniformização de comportamentos.

Costa (2008; 2011) e Louzada (2011) asseveram que, na vitrine de cultura para consumo que estava sendo construída no Brasil durante as décadas de 1960 e 1970, a “faceta” modernista destaca-se como uma bifurcação do que se refere ao popular. Nessa direção, vai sendo inventada a “cultura popular”, com seu caráter exótico e folclorizado, ou seja, expurgada de

potência irruptiva, pacificando as singularidades, acionando o dispositivo da diversidade cultural com seu valor mercadológico, marca da cultura capitalística. Encontramos em Certeau (2007, p.38) afirmação que vai ao encontro dessa argumentação, quando ele discorre acerca da “produção dos consumidores”, operando um deslocamento de análises que localizam a “diferença cultural” em grupos de contracultura, pois, no *mercado das singularidades* (LEMOS, 2007), estes são grupos em parte “folclorizados” (CERTEAU, 2007, p.38), já que são alvos permanentes de obliteração. Nessa direção, a diversidade aparece como marca forte da cultura capitalística, com seu aspecto de espetáculo.

[...] no Brasil, o capitalismo do mercado do mundo global não teme o diverso; ao contrário, o valoriza, necessita da diferença de cores, estilos, comportamentos, que logo transforma em mercadorias para o consumo, nas chamadas sociedades multiétnicas. Nossas cidades são indiferentes à delimitação de etnias ou comportamentos em lugares fixos à margem, excluídos de um centro. O controle atual requer movimento e espetáculo. (BATISTA, 1999, p.126).

Problematizamos tal “faceta” à luz do higienismo como saber, que atravessava as práticas de governo da população. Assim, são *exercícios racistas de controle das condutas* que aspiram a garantir as “boas práticas” na sociedade por meio de prescrições dos modos de ser, fazendo incidir sobre a população processos de normalização. Essa operação pode ser traduzida da seguinte maneira:

Ora, nessas lutas, nessas tentativas de anexação que são ao mesmo tempo tentativas de generalização, o Estado vai intervir, direta e indiretamente, mediante, acho eu, quatro procedimentos. Primeiro, a eliminação, a desqualificação daquilo que se poderia chamar de pequenos saberes inúteis e irreduzíveis, economicamente dispendiosos; eliminação e desqualificação, portanto. Segundo, normalização desses saberes entre si, que vai permitir ajustá-los uns aos outros, fazê-los comunicar-se entre si, derrubar as barreiras do segredo e das delimitações geográficas e técnicas, em resumo, tornar intercambiáveis não só os saberes, mas também aqueles que os detém. (FOUCAULT, 1999, p.215).

Por conseguinte, a norma assume importante papel na trama que estamos contando. Ela é fundada histórico-politicamente com os Estados

modernos e exercitada por “dispositivos”. Não se trata da ordem da lei, a qual se estabelece como punição, coerção e exclusão. A norma emerge no século XIX como tecnologia para solucionar problemas políticos (COSTA, 1989), ela é perpetrada nas práticas cotidianas por determinados regimes de verdade e mede os desvios, “guardando” tudo o que precisa ser controlado ou eliminado para manter determinada ordem. Foucault (1979a) ressalta que as práticas sociais engendram domínios de saber os quais fazem aparecer novos objetos, sujeitos e sujeitos do conhecimento. Ele se detém especialmente sobre o século XIX, momento de emergência de um saber sobre o homem que fala da individualidade, da normalidade e da anormalidade diante de práticas de vigilância e de controle.

No Brasil, desde o século XVIII, começa a aparecer uma preocupação com a cidade, a qual se tornava “[...] foco permanente de contestação do poder real” (COSTA, 1989, p.19). Emerge daí a necessidade de manter a ordem da cidade e da população. Nesse projeto de ordenamento social, o higienismo desponta como saber que atravessa o biopoder como tecnologia de governo. O higienismo é um saber que busca uma pretensa perfeição física e *moral*.

As diferenças de etnia passam a ser entendidas como sinais da própria natureza para indicar a superioridade ou inferioridade entre as classes sociais e, em conseqüência, o domínio de uma classe sobre a outra. (BOARINI, 2003, p.23).

Entra em cena a preocupação com “os bons costumes e a moral”. Por isso, não podemos deixar de considerar as práticas higienistas no campo da governamentalidade no recorte denominado de cultural, principalmente no que se refere aos discursos de desqualificação das práticas denominadas de populares, como é/foi o caso de religiões com certa matricialidade africana (LOUZADA, 2011) e da música no Pará (COSTA, 2008; 2011).

A desqualificação do “popular”, de acordo com Catenacci (2001), assinala o processo de desvalorização da cultura “tradicional” frente ao destacamento da classe burguesa, por meio do processo de engendramento da lógica da racionalidade cientificista moderna e positivista de ordem e progresso. Assim, o tradicional, além de ser o lugar do inculto, era também o lugar da desordem e da insubmissão.

Essa desqualificação do “popular” junto aos processos de normalização ganha força com as políticas higienistas, durante o período do Império e das primeiras décadas da República, com essas práticas de governo da população produzindo os infames do Império e, posteriormente, os infames da nação, quer dizer, os grupos de segunda e terceira classe a partir do critério de raça, crença, costumes, práticas sexuais e religiosas não “oficiais”.

Trata-se de um policiamento discursivo que opera silenciamentos (FOUCAULT, 1996), materializando uma prática de poder arquivística, ao selecionar e separar os elementos do discurso que terão ou não visibilidade. Este é um tipo de racionalidade que faz funcionar uma “prática cultural” discursiva e não-discursiva como patrimônio, produzindo arquivamento de uma história da opressão dos grupos *subalternizados* e construção de uma memória coletiva de silenciamento dos conflitos. Nesse arquivamento, estabelece-se o binarismo entre o culto e o popular, sendo o segundo representativo de tudo o que é atrasado e incivilizado:

O povo começa a existir como referente do debate moderno no fim do século XVIII e início do XIX, pela formação na Europa de Estados nacionais que tratam de abarcar todos os estratos da população. Entretanto, a ilustração acredita que esse povo ao qual se deve recorrer para legitimar um governo secular e democrático é também o portador daquilo que a razão quer abolir: a superstição, a ignorância e a turbulência. Por isso, desenvolve-se um dispositivo complexo, nas palavras de Martín Barbero, de “inclusão abstrata e exclusão concreta”. O povo interessa como legitimador da hegemonia burguesa, mas incomoda como lugar do inculto por tudo aquilo que lhe falta. (CANCLINI, 1989, p.208).

Apesar de Canclini (1989) se referir à Europa, Costa (1989) traz um debate da organização social do Brasil-Colônia, Império e República, que vai nessa mesma direção e nos ajuda a pensar a produção do “povo” como legitimador da burguesia, debate enriquecido pela discussão de Schwarcz (1993).

No rastro da querela sobre o popular, Chartier (1995, p.179) provoca a problemática da “cultura popular” com a seguinte afirmação: “A cultura popular é uma categoria erudita”. O intuito é mesmo o de “provocar”, pois ele afirma igualmente que esta é uma denominação usada para caracterizar modos de

fazer que “[...] nunca são designadas pelos seus atores como pertencendo à ‘cultura popular’”, ponto que tem ganhado novos contornos na trama da patrimonialização.

Para Chartier (1995), não se trata de opor cultura popular à erudita, porque o perigo de tomar a cultura popular como um sistema simbólico totalmente oposto à “cultura letrada” é seguir pelo caminho do relativismo cultural e o de tomar a cultura popular como carente e/ou dependente da “cultura dos dominantes”, concebendo a diferença como carência ou alteridade como um “menos ser” (CHARTIER, 1995).

A analítica das modalidades diferenciadas dos usos da cultura proposta por Chartier (1995) escapa das racionalidades que hierarquizam saberes. Dessa maneira, objetivar determinada prática como cultura popular é uma operação de hierarquização desta como um “saber” que não deve ser levado a sério. Vale a pena frisar que

[...] um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um *status* científico (FOUCAULT, 2010a, p.204).

Nesse campo de lutas, a cultura popular aparece junto com a diversidade como dispositivo operado pela cultura capitalística, a qual está sempre disposta a tolerar territórios subjetivos que escapam a uma ordenação geral das práticas culturais. Cabe sublinhar que a diversidade, como dispositivo da cultura capitalística, não deve ser tomada como sinônimo de *diferença*, já que esta borra as identidades e não se faz na oposição ao igual.

A cultura popular vista ora como prática a ser valorizada ora como uma prática “menor” faz parte de descrições/análises dos modelos cronológicos que sublinham uma “idade de ouro” e/ou de perseguição, conforme os modelos dos “bons costumes e da moral” necessários à manutenção de determinadas práticas de poder.

No caminho aparentemente inverso da “repressão”, a *cultura popular* aparece como uma espécie de “diva”, nos processos de registros da cultura-patrimônio, sendo o mote dos discursos que defendem sua patrimonialização, e a defesa da diversidade é a legitimadora desse discurso, a despeito de haver

um forte debate o qual afirma estar superada a dicotomia entre cultura popular *versus* cultura erudita.

Contudo, na trama patrimonial, ressalta-se o uso que os sujeitos que lutam pelo direito à cultura têm feito sob a designação da “cultura popular”. Seu emprego tem-se configurado como estratégia para esses sujeitos comporem a trama ou arquivo da *cultura patrimonial*. Desse modo, afirmar-se como produtor de “cultura popular” tem efeitos positivos para quem assim se denomina e/ou está categorizado, com base na emergência recente da aceitação e valorização da “diversidade” como “politicamente correta” nas sociedades ocidentalizadas, incorrendo em maiores possibilidades de acesso a recursos públicos e privados, o que, no Brasil, tem-se intensificado desde as décadas de 1960 e 70.

Canclini, em *Culturas Híbridas*, aponta a importância de análises sobre os usos mesclados de práticas denominadas “cultura popular”. Esses *usos mesclados* correspondem aos intercâmbios dessas práticas entre camadas de uma suposta elite dominante e grupos subalternos. Encontramos aí a importância de destacar o aspecto político-social das lutas no campo da cultura, que, muitas vezes, fica borrado em meio às enunciações que reforçam apenas o valor simbólico das práticas que ganham corpo na indústria cultural, de forma descontextualizada e asséptica. Salientamos, por conseguinte, a necessidade de observar não somente os produtos culturais oferecidos no mercado dos bens culturais, mas também as operações de seus usuários (CERTEAU, 2007). Os usos das práticas culturais estão expostos a várias interferências. Encontra-se no RPI (2003) uma dessas interferências, por meio do saber histórico e etnográfico os quais buscam apontar a “continuidade histórica” das práticas.

[...] a noção de autenticidade deve ser substituída pela idéia de continuidade histórica, identificada por meio de estudos históricos e etnográficos que apontem as características essenciais da manifestação, sua manutenção através do tempo e a tradição à qual se vinculam. (RPI, 2003, p.19).

É engraçado. As pessoas da cidade elas não dançam muito o carimbó dos outros municípios, elas gostam de assistir, elas dançam o carimbó da irmandade, que a gente dança de paletó e gravata. Uma tradição diferente é um hábito nosso. Então a gente não se sente muito a vontade de dançar de outro modo.

Mas o pessoal ficava em peso, a madrugada toda pra assistir, porque era um encantamento, a beleza, valorizar, “poxa, mas que bonito, olha aquela música linda, aquele cara tocando muito bem, aquele pessoal...”, então foi formando um público e de repente as crianças da comunidade da cidade começaram a brincar de carimbó. (CAMPANHA, 2012, p.9).

O trecho destacado acima da CAMPANHA (2012) assinala a importância de pensar os usos das práticas efetuados pelos sujeitos históricos que as legitimam. Trata-se do modo como determinado grupo lida com o carimbó frente ao circuito comercial e de “espetáculo” que se tornaram os festivais de música.

É o estabelecimento de relações entre acontecimentos, a exemplo desses usos, que permite a construção de objetos. Com isso, pensar a cultura como costumes transmitidos e passivamente aceitos torna-se simplista, pois a nova história cultural considera que existe um processo de “[...] apropriação cultural dos objetos” (LEMOS 2007, p.62).

Portanto, não seria apropriado achar que existe uma cultura popular homogênea que se oporia a uma cultura dominante também homogênea, porque há o entendimento de que as práticas culturais estão em constante circulação, devendo-se ter o cuidado necessário, ao afirmar que se vive hoje um processo de aculturação, o qual se configuraria desde a emergência dos Estados Modernos. Desse modo, pensar um além de práticas de aculturação como opressivas tem a ver em pôr em cena os processos de resistência inerentes às relações de poder-saber.

O que vemos, então, são os grupos fazendo uso do discurso da defesa da cultura popular na trama das lutas por direitos. Assim, pensar o carimbó, objeto de patrimonialização, em suas formas de apropriação atual, possibilita descrever os usos e os efeitos que estão sendo produzidos em decorrência desse processo de patrimonialização, ora em contextos mais amplos, ora mais restritos.

De um mundo *multicultural* – justaposição de etnias ou grupos de uma cidade ou nação – passamos a outro, *intercultural* e globalizado. Sob condições multiculturais, admite-se a *diversidade* de culturas, sublinhando sua diferença e propondo políticas relativistas de respeito, que freqüentemente reforçam a segregação. Em contrapartida, a interculturalidade remete à

confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relações e trocas. Ambos os termos implicam dois modos de produção do social: multiculturalidade supõe aceitação do heterogêneo; interculturalidade implica que os diferentes são o que são, em relações de negociação, conflito e empréstimo recíprocos. (CANCLINI, 2009, p.17).

Nessa direção, os discursos identitários tornam-se correlatos ao de cultura popular e alguns desdobramentos são as prescrições dos modos de ser cristalizados e/ou que passam por processos de higienização, apagando ou silenciando a potência de irrupção das práticas.

Canclini (2009) aborda rapidamente as políticas afirmativas e como o “politicamente correto”, operado por meio de uma vigilância constante, sufoca o possível da criatividade linguística e da inovação estética. Esse autor argumenta que uma grande questão enfrentada pelas sociedades contemporâneas não é de homogeneização das referências culturais, mas de “explosão e dispersão” delas, tendo em vista as identidades culturais como objetos dispostos na trama da interculturalidade que estão além do olhar “civilizado” sobre o que é “primitivo” e/ou “tradicional”.

Canclini (1989) está chamando a atenção para o fato de a modernidade não ser vista como vilã, em um binarismo que limite a discussão, ao sustentar que ela tem sido responsável pelo desaparecimento das tradições. Ele aponta como as manifestações tidas como folclóricas, associadas ao tradicional, têm-se multiplicado desde a década de 1970. E isso se deve, em parte, à economia de mercado dos bens culturais. Esta é uma força que atravessa fortemente a política patrimonial, a qual tem na “diversidade” seu dispositivo mais eficaz:

Diante da extrema riqueza da criação cultural brasileira, da diversidade das matrizes antropológicas que convergiram historicamente para produzir a nossa configuração específica e da multiplicidade presente dos nossos focos de cultura estendendo-se das terras gaúchas à região amazônica, a última coisa a fazer seria adotar modelos e concepções restritivos das coisas. Dos fenômenos e processos que se produzem e se reproduzem sem cessar em nosso colorido mosaico de cultura. (RPI, 2003, p.7).

A diversidade, enquanto dispositivo, reforça a separação entre cultura e política, pois, ao operar mecanismos no jogo do consumo que materializam a “tolerância” do diverso, objetiva o conflito como negatividade das práticas

sociais. Nesse campo de “explosão e dispersão”, a diversidade cultural tenta forjar uma suposta unidade a partir de um crivo de valores e de *tradições*, que vai sendo arquivada.

Nessa direção, Canclini (1989) faz a crítica aos estudos sobre práticas “folclóricas” que são em sua maioria rasos e descontextualizados, focando quase sempre os objetos e/ou *bens folclóricos* resultantes das práticas, ficando os agentes que as produzem comumente à margem do que se diz daquela realidade, assim como as condições de produção dos objetos e o modo como esses agentes consomem o que produzem. Assim, a valorização dos objetos e não dos agentes que os produzem leva a priorizar muito mais sua repetição do que sua transformação.

Outra linha que atravessa as práticas no campo da cultura, a qual é também dispositivo de produção de subjetividades, é a separação feita entre cultura e arte. Tal separação fica mais evidente quando colocamos em análise a categoria “cultura popular”, com a higienização das práticas, que, por sua vez, é um processo de normalização.

Contudo, vale dizer que, ao pensar em arte, nos referimos ao que esta tem de dispersão do que somos e fazemos, ou seja, trata-se de uma “vontade de arte”, que implica considerar uma vida não orgânica, onde perceptos e afectos produzem fissuras nas formas engessadas de ser e na captura dos corpos por instituições que afirmam a vida como valor a ser arquivado e como objeto a ser apresentado de modo estático, como forma de dissipar toda a sua força irruptora.

Os *afectos* não se referem a sentimentos pessoais, eles se insubordinam ao eu (DELEUZE; GUATTARI, 1996), eles movimentam os corpos; o *percepto* é o *tornar visível* o que estava invisível, como, por exemplo, a imensidão de gotas que formam a onda; o percepto é o que rompe os limites do corpo (ULPIANO, 1995a). O encontro de perceptos e afectos faz emergir uma vida não orgânica, fazendo o corpo forçar o pensamento a pensar, quer dizer, a criar.

A arte seria, por conseguinte, uma força, uma vontade que atravessa a vida, criando novas formas. Ela traça linhas de vida. É na passagem da criação que a vida não orgânica encontra a vontade de arte como uma estética da existência, em Michel Foucault, pois esta diz do cuidado de si e da cidade

como cuidado do outro, sem necessidade de normas subscritas por lei, religião ou qualquer outro sistema de normatização. “A arte é a escolha de fuga das leis. É um bloco permanente de afetos e sensações” (ULPIANO, 1995a).

A arte é o que resiste: ela resiste à morte, à servidão, à infâmia, à vergonha. [...] Quando um povo se cria, é por seus próprios meios, mas de maneira a reencontrar algo da arte [...], ou de maneira que a arte reencontre o que lhe faltava. (DELEUZE, 1992, p.215).

As práticas correlatas à separação entre arte e cultura acionam o dispositivo da identidade e da *diversidade*, para dar conta do governo da população, em termos culturais. Tal operação tem sido materializada no interesse patrimonial sobre a “cultura popular”, com a perpetuação de binarismos que dispersam as forças de resistência dos corpos.

Percebem-se, também, nessa desigualdade de tratamento os efeitos de um predomínio longamente confirmado em nossa cultura do escrito sobre o oral, da arte erudita sobre a arte popular, do histórico sobre o cotidiano, do aristocrático e do religioso sobre o profano. (RPI, 2003, p.77).

Nos traçados desses binarismos a então denominada *cultura popular* é objetivada como produto de uma alma coletiva e anônima e a arte, ao lado do “popular”, seria um produto individualizado, produzido como rugosidade, como a figura do *indivíduo*. Como aponta Canclini (2009), um dos desdobramentos disso é o próprio valor de mercado desses produtos, por isso, afirmamos que a preocupação mercadológica é um efeito da cultura capitalística.

Seguindo essa trilha modernista de binarismos, temos Hall (2011, p.49), que faz um delineamento conceitual para nos informar acerca do descentramento do sujeito pós-moderno, enfatizando os jogos de poder, nos quais as identidades estão inseridas. Por esse caminho, indica as identidades culturais como pontos importantes na costura de “tetos políticos do estado-nação”. Seu argumento segue problematizando as identidades culturais frente às “comunidades imaginadas”, na forma de “culturas nacionais” (HALL, 2011, p.47).

Ele afirma que esse *teto* que constitui o jogo das identidades é construído a partir de símbolos identitários, como, por exemplo, as práticas

ditas tradicionais, ou seja, as tradições sejam elas “inventadas” ou não. “Às culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre a ‘nação’, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades” (p.51). É no campo da construção da identidade nacional que os elementos do arquivo cultural vão sendo selecionados e cortados. Na trama patrimonial, as *referências* materializam esse corte, conforme pode ser visto na série recortada do Inventário Nacional de Referências Culturais, que apresentamos abaixo.

O termo “referência” é de uso corrente na linguagem cotidiana, pelo menos em um registro culto. Etimologicamente, vem do verbo latino refere, que significa “levar”, “transferir”, “remeter”. Pressupõe uma relação entre dois termos, um movimento em determinada direção. (IPHAN, 2000, p.12).

Falar em referências culturais nesse caso significa, pois, dirigir o olhar para representações que configuram uma “identidade” da região para seus habitantes, e que remetem à paisagem, às edificações e objetos, aos “fazeres” e “saberes”, às crenças, hábitos, etc. (IPHAN, 2000, p.14).

A subjetividade fechada em identidades faz parte do processo capitalístico de estereotipização do eu não-eu, é uma diferença opositiva que opera ao nível do esquadramento, produzindo identidades por meio do modelamento de comportamentos e padronizando ações pelas representações (KROEF, 2010).

Marisa Lopes da Rocha cartografa a maneira como a identidade se estabelece no ocidente, como modo de ser imprescindível:

O caminho que percorremos até o momento corresponde à afirmação de nossa cultura que, através de São Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz e tantos outros filósofos, preservou valores, por repetição no tempo, que acabaram se tornando princípios sagrados da civilização ocidental. O que queremos demonstrar é que o insuportável, nesta perspectiva, é a ausência de identidade. (ROCHA, 2006, p.63).

Assim, a identidade afirma *diferenças opositivas*, prática inserida em uma racionalidade de governo em que a “política” é a “[...] guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, 1999, p.56), pois são formados pequenos campos de guerra, pequenos racismos, nos quais a diversidade é tomada

como diferença e os vários grupos que defendem cada um a sua identidade, lutam para ter “direitos garantidos”, sendo uns considerados mais legítimos que outros para requererem tal direito. A diferença opositiva aciona vários mecanismos que explicitam a luta dos que se consideram os “injustiçados”, como, por exemplo, que grupos são os depositários da “verdadeira identidade” e que teriam, portanto, direito legítimo de serem beneficiados com determinada política cultural.

A identidade – sejamos grosseiros sobre isso – é um ‘conceito altamente contestado’. Sempre que se ouvir essa palavra, pode-se estar certo que está havendo uma batalha. O campo de batalha é o lar natural da identidade. (BAUMAN, 2005, p.83).

Os processos de subjetivação que afirmam as identidades se configuram como estratégia de fortalecimento de nichos identitários, de “fronteiras” territoriais muito mais econômicas do que geográficas, de que provém a necessidade de “referenciá-las”. As classificações identitárias correspondem a uma geografia específica e a um determinado modo de ser. Os perigos que aí residem são de uma lógica microfascista, correspondendo a formas de governos racistas da vida um pouco mais camufladas do que a rarefação do acesso às formas de “cidadania”, pois, no compasso da disritmia da vida, emerge de forma velada a questão do alheamento, o deixar morrer. Nesse sentido, não estar alojado em nenhuma identidade guarda seus perigos, ao mesmo tempo em que é tomado como crise:

[...] quando dizemos que um determinado indivíduo ou grupo perdeu seus “pontos de referências”, isso indica uma crise de identidade, um desenraizamento, em geral decorrente de uma mudança significativa: transferência para local desconhecido, alteração de situação social, em suma, uma perda importante. (RPI, 2003, p.85).

Os perigos a que nos referimos dizem da não legitimidade em participar da partilha dos “direitos de cidadania”, além da desqualificação moral do outro, ultrapassando a hostilidade e perseguição, ou seja, como alheamento. Costa (2000, p.82) salienta que o alheamento é um conceito “retraduzido” por Hanna

Arendt (1983)¹⁸ como “[...] uma das formas pela qual se manifesta a banalidade do mal”.

Outro ponto importante sobre essa questão é sinalizado por Hall (2011). Ele enfatiza o fato de que a globalização na modernidade tem trazido alguns efeitos consideráveis à questão da identidade como a necessidade de “localizar” as práticas culturais, atribuindo a elas coordenadas específicas no tempo e espaço.

Assim, os nichos de identidades que são referenciados ocupam papel importante na governamentalidade atual e têm, como efeitos, práticas que podem ser denominadas como racismo cultural, de sorte que os espaços subjetivos toleráveis produzidos na cultura capitalística andam sempre na corda bamba: as facas estão sendo amoladas a todo instante.

O que os amoladores de faca têm em comum é a presença camuflada do ato genocida. São genocidas, porque retiram da vida o sentido de experimentação e de criação coletiva. Retiram do ato de viver o caráter pleno de luta política e o da afirmação de modos singulares de existir. São genocidas porque engendram a Ética como questão da polícia, do ressentimento e do medo. Não acreditam em modos de viver, porque professam o credo da vida como fardo ou dádiva. Trazer para a discussão sobre a Ética a eficácia dos amoladores de facas talvez seja uma possibilidade de evitarmos a impunidade [...], dos travestis de São Paulo, dos mortos de Bongaba, dos mortos da ditadura, dos pequenos e intensos assassinatos que acontecem microscopicamente no cotidiano brasileiro. (BATISTA, 1999, p.49).

A articulação de um poder sobre a vida que produz *garantias* de símbolos culturais como prática de governo tem alguns efeitos: controle; segmentação e pulverização das lutas; produção de uma memória coletiva que emudece as lutas anteriores; obliteração de conflitos entre grupos, a partir do dispositivo da “diversidade cultural”, *forjados numa lógica identitária da diferença como oposição ao igual*.

Assim, a *diversidade* no plano da cultura capitalística opera a tolerância dos “outros”, com base no “politicamente correto”, como maneira de apaziguar as lutas que de alguma forma causam fissuras na lógica de tratar o outro como *menos-ser*, que é, por sua vez, um modo racista de governo da vida. Não à toa

¹⁸ ARENDT, Hanna. *Um relato sobre a banalidade do mal* – Eichman em Jerusalém, Diagrama e Texto. São Paulo, 1983.

[...] o uso da expressão ‘diversidade’ ao invés de ‘diferença’ é uma marca que atravessa diversas políticas contemporâneas que, sob o signo do cosmopolitismo, produzem perversas equivalências entre modos de viver e capital (GALINDO, 2012, p.3)¹⁹.

É nessa perspectiva que a cultura-patrimônio, a partir de processos de “investimentos na cultura brasileira”, de “implantação de uma rede de parceiros, para valorização do patrimônio cultural” e “identificação e documentação dos bens”, se configura como importante estratégia na governamentalidade atual, traduzindo o interesse por “práticas menores” como aquelas as quais, junto às negociações dos usos mesclados da cultura, precisam ser enquadradas em processos de higienização, frente às práticas de poder arquivísticas, a fim de construir um modelo que diga não mais da homogeneidade do “povo brasileiro”, mas da “diversidade” que convive harmonicamente, em condições de vida estratificadas, porque tais condições corresponderiam a coordenadas específicas de organização social.

Você tem aí então um contexto nacional²⁰ da mudança do paradigma da política cultural no país, uma política cultural que até antes do Lula ignorava completamente as culturas populares, a diversidade cultural brasileira, uma política cultural que era fundamentalmente elitista, elitista e centralizada ali no eixo Rio-São Paulo. Os recursos da cultura brasileira, os investimentos, todos eram pra lá. Pouquíssima coisa... pra cultura popular então e foi nessa época que a PETROBRÁS começou a trabalhar o edital dela criando assim alguns princípios de fomentar a diversidade cultural. (CAMPANHA, 2012, p.7-8).

O objetivo²¹ é promover a implantação de uma rede de parceiros que, somando esforços, contribuam para a ampliação e a valorização do nosso patrimônio cultural, de modo a torná-lo efetivamente representativo da diversidade étnica e cultural do Brasil. (RPI, 2003, p.35).

Identificar e documentar bens culturais, de qualquer natureza, para atender à demanda pelo reconhecimento de bens representativos da diversidade e pluralidade culturais dos grupos formadores da sociedade²². (IPHAN, 2000, p.8).

¹⁹ Parecer sobre Exame de Qualificação.

²⁰ Desde os anos de 2004-2005. Ver, em anexo, o documento na íntegra.

²¹ Objetivo do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

²² Um dos objetivos do INRC.

Consideramos a identidade como importante dispositivo nessa trama, porque ela procura sempre dissipar as descontinuidades que nos atravessam, provendo sempre os mitos fundadores fundamentados em um modelo comparativo, que, não por coincidência, são modelos os quais exercem *dominação* econômica e política sobre os que devem segui-lo. Isso significa que “[a] descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregou de suprimir da história” (FOUCAULT, 2010a, p.9). A dispersão das descontinuidades conjura igualmente os perigos e poderes. Para Foucault (1979b), uma dissociação sistemática de nossa identidade se configura como outro uso da história,

[p]ois esta identidade, bastante fraca, contudo, que nós tentamos assegurar e reunir sob uma máscara, é apenas uma paródia: o plural a habita, almas inumeráveis nela disputam; os sistemas se entrecruzam e se dominam uns aos outros. Quando estudamos a história nos sentimos “felizes, ao contrário dos metafísicos, de abrigar em si não uma alma imortal, mas muitas almas mortais”. E, em cada uma destas almas, a história não descobrirá uma identidade esquecida, sempre pronta a renascer, mas um sistema complexo de elementos múltiplos, distintos, e que nenhum poder de síntese domina. (FOUCAULT, 1979b, p.34).

O acontecimento é algo que se dá na relação de poder e a emergência é produzida por essa relação. Segundo Foucault (1979b, p. 23), “[...] a emergência se produz em um determinado estado das forças”, portanto, o acontecimento é algo singular e que seria produto de uma história descontínua.

Entre cada acontecimento há rupturas, ou seja, descontinuidades. A análise da descontinuidade é atravessada pela filosofia da diferença, que, por sua vez, é a dispersão do que somos e fazemos.

Tanto Deleuze e Guattari quanto Foucault afirmam a diferença como uma positividade, uma vez que não compõe nenhum par e consiste em intensidades que produzem singularidades possíveis de serem traçadas por uma cartografia e por uma genealogia. Desta forma, a diferença torna-se uma fenda, uma abertura, uma zona de ruptura teórica que adquire direções e orientações variadas, as quais se desdobram em inúmeros conceitos para apreender questões contemporâneas. (KROEF, 2010, p.13).

A análise dessa dispersão também passa pelo processo de desterritorialização, o qual é o encontro de devires no entrecruzamento de linhas e fluxos que, ao se chocarem e se penetrarem, transformam “[...] todos os índices de ambiente e as coordenadas de território” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.3).

A irrupção de um acontecimento nos convoca a criar figuras que venham dar corpo e sentido para a arregimentação de diferenças que ele promove. Faz tremer nossos contornos e nos separa de nós mesmos, em proveito do outro que estamos em vias de nos tornar. Perdemos sentido nossas cartografias, depauperam-se nossa consistência, nos fragilizamos - tudo isso ao mesmo tempo.

[...] As diferenças às quais me refiro não têm um sentido identitário, estabelecido a partir da perspectiva da representação - as supostas características específicas de cada indivíduo ou grupo, que os distinguiriam de todos os outros. Ao contrário, refiro-me às diferenças no sentido daquilo que justamente vem abalar as identidades, estas calcificações de figuras, opondo-se à eternidade. O inatual, o intempestivo. Diferenças que fazem diferença. (ROLNIK, 1995, p.1-2).

A filosofia da diferença é um “pensamento sem imagem” que não garante nada além de “[...] processos de diferenciação éticos” (JOB, 2007, p.8). Precisamos pensar processos de singularização que estejam conectados com as múltiplas formas de segmentarização (DELEUZE; GUATTARI, 1996), mas que escapem aos processos de “intimização da vida”. “Intimizar a vida quer dizer colocá-la para dentro, destruí-la da história das práticas humanas, esvaziando sua multiplicidade de formas de conexões” (BATISTA, 1999, p.34).

Apoiados na filosofia da diferença, entendemos que a criação de identidades são sempre processos precários, pois são “cristalizações provisórias” (ROLNIK, 1995) que, a todo o momento, são confrontadas por forças heterogêneas. São, portanto, processos violentos de impedimento do fluxo, mas não podemos esquecer que as identidades são usadas como estratégia de sobrevivência de movimentos identitários (considerados culturais ou não), por meio de mecanismos de negociação. Essa estratégia encontra lugar comum no fato de que sair ou tentar sair do jogo de registro de identidades têm seus perigos (GUATTARI; ROLNIK, 1996), como ficar de fora do que se considera como “conquistas de direitos”.

É como se aí onde estivéramos habituados a procurar as origens, a percorrer de volta, indefinidamente, alinha dos antecedentes, a reconstituir tradições, a seguir curvas evolutivas, a projetar teleologias, e a recorrer continuamente às metáforas da vida, experimentássemos uma repugnância singular em pensar a diferença, em descrever os afastamentos e as dispersões, em desintegrar a forma tranquilizadora do idêntico [...]. É como se tivéssemos medo de pensar o outro no tempo de nosso próprio pensamento. (FOUCAULT, 2010a, p.14).

Essa é uma questão inquietante, pois o dispositivo da identidade fala dos encontros a que o corpo está submetido e dos que são selecionados para conformarem a suposta identidade; “[...] um corpo não cessa de ser submetido aos encontros, com a luz, o oxigênio, os alimentos, os sons e as palavras cortantes – um corpo é primeiramente encontro com outros corpos” (PELBART, 2003²³, apud VASCONCELOS, 2013, p.21).

Nesse jogo dos encontros que vão ganhando visibilidade e dos que vão sendo silenciados é que as identidades vão sendo forjadas. Tomando a identidade como *dispositivo*, seus efeitos em termos macro e micro, ao serem explicitados, dão pistas para problematizarmos os modos racistas ou bairristas das “artes de governar” que colocamos em circulação em nossas práticas.

Não discordamos da idéia de que, em relação a outros tempos, outras épocas, outras sociedades, outras culturas, a celebrada multiplicação e provisoriade das identidades atuais se tornou um “fato”. Nosso argumento, por outro lado, é que o próprio estatuto e utilidade da concepção de identidade – por mais múltipla, por mais provisória, por mais instável e por mais “rasurada” que esteja – permaneceram na sua função moderna de majorar o controle. (VASCONCELOS et al., 2011, p.1196-1197).

Por conseguinte, devemos estar atentos ao fato de que “[u]ma sociedade resulta, enfim, da resposta que cada um dá à pergunta sobre sua relação com uma verdade e sobre sua relação com os outros” (CERTEAU, 2007, p.38.).

É assim que as identidades culturais se configuram como dispositivos e efeito desse jogo capitalístico de produção de subjetividades. Nessa direção, a identidade cultural é um objeto que se constitui em processos de negociação

²³ PELBART, P.P. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

capitalísticos os quais não se manifestam no abstrato, são processos que atualmente têm se delineado no jogo da produção de demandas junto à questão da patrimonialização.

Pensar os usos da cultura a partir dos dispositivos da diversidade, identidade e cultura popular é um importante exercício na analítica da produção das subjetividades diante da trama patrimonial, porque dá visibilidade às linhas de força importantes na governamentalidade no recorte da cultura, como o higienismo com suas práticas de normalização.

Para explicitar melhor as relações de força e subjetivação na trama patrimonial, passemos ao capítulo seguinte, onde nos debruçamos sobre a política patrimonial, em seu recorte brasileiro, usando o caso do registro do carimbó para ajudar a visualizar como esses dispositivos estão sendo operados.

CAPÍTULO III – CARIMBÓ, PATRIMÔNIO CULTURAL BRASILEIRO?

Ninguém ouviu
 Um soluçar de dor
 No canto do Brasil
 Um lamento triste sempre ecoou
 Desde que o índio guerreiro
 Foi pro cativo e de lá cantou
 Negro entoou
 Um canto de revolta pelos ares
 Do Quilombo dos Palmares
 Onde se refugiou
 Fora a luta dos inconfidentes
 Pela quebras das correstes
 Nada adiantou
 [...]

E ecoa noite e dia
 É ensurdecedor
 Ai, mais que agonia
 O canto do trabalhador...
 Esse canto que devia
 Ser um canto de alegria
 Soa apenas como um soluçar de dor.
 (PINHEIRO; DUARTE, 1976).

3 – Patrimonializar já!

Pensar a história descontínua nos permite interrogar o estado das forças que fizeram emergir a preocupação com o patrimônio imaterial, principalmente no que tange ao carimbó. Dessa forma, analisar determinadas práticas dispersas também possibilita questionar como o dispositivo da patrimonialização moderna aciona as racionalidades de governo pontuadas no capítulo anterior, como o bipoder, hierarquização de saberes, a partir do filtro higienista e do poder arquivístico.

Nossa trama é o jogo da patrimonialização das práticas culturais, em especial a do carimbó. Assim, nós nos perguntamos: “*Quais as condições de existência da patrimonialização moderna?*”.

Pelegri e Funari (2008) ressaltam que a noção moderna de patrimônio²⁴ emerge na França de 1789, período de grande agitação social que ficou conhecido como Revolução Francesa. Galves (2008) assevera que nossa

²⁴ Uma noção importante de patrimônio é a relacionada à organização social da Roma Antiga, onde o patriarca (*pater familias*) era detentor da propriedade e de todos os bens.

legislação sobre conservação do patrimônio cultural é uma herança europeia, remetendo-se ao uso da palavra *patrimônio* na sua dimensão econômica, jurídica e de estrutura familiar (bens familiares, heranças, propriedade).

Patrimônio é uma noção ligada à propriedade e transmissão de bens. É um objeto datado historicamente que entra na trama das produções das subjetividades contemporâneas, alcançando agora um *status* diferenciado, por sua associação à cultura enquanto bem a ser “preservado”. Um novo objeto foi produzido e passa a ser chamado de patrimônio cultural. Pelegrini e Funari (2008) explicam que a noção de patrimônio cultural que emerge, durante o século XVIII e XIX, assinala o sentimento de nacionalidade e a necessidade da criação dos símbolos pátrios, além da criação dos museus de antiguidade.

É interessante notar que a “Revolução Francesa” – a qual tem como marco os ideais iluministas de igualdade, liberdade e fraternidade e é apresentada como um acontecimento que buscou derrubar o Antigo Regime e instaurar um Estado “democrático” – foi o que possibilitou que a cultura (pelo menos um tipo de cultura) fosse objetivada como patrimônio. Entretanto, sigamos para entender melhor onde fica a curva ou o contragolpe dessa trama. Dosse (2003, p.352) faz uma síntese crítica sobre o tema da Revolução Francesa, a qual nos fornece mais elementos para pensar nosso problema de pesquisa:

À primeira vista, colocou-se a Revolução entre parênteses, ela foi reduzida a um episódio tanto trágico quanto insignificante. Depois, só restaria jogar fora o monstro uma vez amarrado e colocá-lo fora de circuito. É isso que permite anunciar em 1979: “A Revolução Francesa está terminada”. A Revolução Francesa perturba as perspectivas de uma história apaziguada de longa duração. Para François Furet, a Revolução é apenas um mito, como já o dizia o historiador inglês Alfred Cobban em 1955. Esse olhar atual aspira ao descarte das polêmicas políticas, distancia-se dos atores da época, para colocar-se no diapasão científico. No entanto, encontramos um vazio na defesa de um modelo de sociedade que funciona “a partir do alto”, ao modernizar-se graças a suas elites. A revolução pacífica das Luzes no século 18, ao realizar a osmose entre os nobres esclarecidos e os burgueses cultos, oferecia a possibilidade de uma possível mudança sem choque. O capitalismo consolida-se sem luta de classe, sem a intervenção das massas, cuja entrada em cena aparecia como incongruente e retrógrada.

Não vamos entrar aqui na discussão sobre o “mito” da revolução francesa, porém, desejamos tomá-la como ponto de tensão, para pensar os jogos de força que ganharam contornos consistentes com o episódio.

Naquele momento, houve uma postura do “povo” em destruir os símbolos do Antigo Regime, e o que vemos emergir, na época, é a necessidade de cuidado com o que “representava” o passado, do considerado erudito e sagrado. Aí encontramos as primeiras formas de legislar sobre a preocupação em proteger esses bens de atos “violentos”. O interesse nessa proteção buscava resguardar a “memória” das classes que estavam tendo seus interesses postos em xeque. Nesse sentido, “destruir” o que se objetiva como patrimônio, como um legado de “cultura e de civilização”, configurava uma violência. Contudo, o que deveria ser objeto de preservação passa pelo crivo do poder arquivístico, de sorte que, como vemos na série abaixo recortada, a prática de preservar é também uma prática de poder:

Preservar traços de sua cultura é também, hoje sabemos, uma demonstração de poder. Pois são os poderosos que não só conseguem preservar as marcas de sua identidade, como, muitas vezes, chegam até a se apropriar de referências de outros grupos (no caso do Brasil, de índio e negros), ressemantizando-as na sua interpretação. (IPHAN, 2000, p.15).

A preservação como prática de poder arquivística deve ser analisada nas minúcias de seus usos mesclados, pois ela diz ainda da “ressemantização” de “referências culturais”. Esse processo de arquivamento ao “ressemantizar determinadas referências” opera alguns silenciamentos, conforme os interesses em jogo, produzindo novos objetos.

A patrimonialização moderna se constitui como um dispositivo do biopoder, no âmbito da governamentalidade. Parafraseando Foucault (2007), *existe uma incitação política, econômica e técnica da patrimonialização das práticas culturais, materializadas no campo das lutas dos grupos ditos culturais por direitos de cidadania e “inclusão” no mercado dos bens culturais.*

Logo, fica evidente que o patrimônio não pode ser pensado como uma categoria isolada. Ele remete a processos *capitalísticos* e de produção de memórias. No Brasil, a constituição de um patrimônio cultural está associada à

violência imposta aos povos nativos e aos processos de *reterritorialização*²⁵ que estes e outros povos conseguiram criar, neste país, a exemplo da destribalização indígena e tráfico de pessoas negras.

Existe uma multiplicidade de forças que compõe a trama da cultura patrimonial, no Brasil, dentre as quais se destaca o liberalismo e o direito à cultura, formando o rol dos direitos humanos. No tópico seguinte, explicitamos melhor como se dá essa composição com o caso do carimbó.

3.1 – Liberalismo e direitos humanos, o que isso tem a ver com o carimbó?

O liberalismo fundado nos ideias de liberdade e igualdade configura-se como importante racionalidade de governo para pensar os *direitos humanos*. Bobbio (2004, p.7) ressalta que “[...] o reconhecimento e a proteção dos direitos do homem estão na base das Constituições democráticas modernas” e que liberalismo e democracia são interdependentes (BOBBIO, 1986).

Nessa direção, Candau (2009) sublinha que os *direitos humanos* nasceram durante a modernidade, com suas demandas voltadas à busca de igualdade, universalidade e liberdade. Nosso posicionamento é de pensar os direitos humanos, como um objeto, o qual foi inventado, portanto, datado historicamente, ou seja, eles emergem em um campo de forças múltiplas, as quais agenciam diversos interesses.

Costa (2007) assevera que o Brasil “importou” um liberalismo europeu, apontando grupos favorecidos economicamente e categorias rurais como principais adeptos das ideias liberais. A primazia do liberalismo brasileiro se constituiu em termos de garantia da liberdade econômica e judiciária em favor desses grupos que faziam circular de modo bastante paternal o capital, tendo na escravidão o seu limite.

Concretamente, nessa sociedade liberal em que o verdadeiro sujeito econômico não é o homem da troca, não é o consumidor ou o produtor, mas a empresa, nesse regime econômico e social em que a empresa não é simplesmente uma instituição, mas certa maneira de se comportar no campo

²⁵ Processo em que as formas desfeitas são conjugadas, alternadas umas sobre as outras ou são estabilizadas (DELEUZE; GUATTARI, 1996).

econômico [...] tudo isso vai exigir um intervencionismo, um intervencionismo judiciário, que deverá ser praticado como arbitragem no âmbito das regras do jogo. (FOUCAULT, 2008a, p.240-241).

Lima Júnior (2001, p.13) destaca: “Como centro do mundo, os países europeus foram o palco de uma série de transformações que haviam se iniciado entre os séculos XVII e XVIII, com o advento do Iluminismo”.

Os Direitos Humanos foram inventados na Europa, em meio às revoluções burguesas, liberais e iluministas dos séculos XVII e XVIII. De modo geral, são acontecimentos tomados como espécie de evolução social, como amostra da eficiência de processos civilizadores (LIMA JÚNIOR, 2001; FARIA, 2010). Não cabe, neste ponto, detalhar tais processos, porém, podemos chamar atenção à crítica que Foucault (2004) faz a essa ideia de humanização e civilização da sociedade, que parece nascer em fins do século XVIII, afirmando que as técnicas de punição e controle sofreram transformações de ordem asséptica e disciplinar. Os direitos humanos foram criados em *textos* sociais que têm como principal atravessamento o problema das populações junto aos Estados administrativos os quais estavam se constituindo como forma legítima de governo da vida, localizando os indivíduos e os fixando em determinados espaços.

É por isso que a disciplina fixa; ela imobiliza ou regulamenta os movimentos; resolve as confusões [...]. Ela deve também dominar todas as forças que se formam a partir da própria constituição da multiplicidade organizada; deve neutralizar os efeitos de contrapoder que dela nascem e que formam resistência ao poder que quer dominá-las. (FOUCAULT, 2004, p.207).

A partir do século XX, o liberalismo perde sua força, entrando em cena o neoliberalismo, que, nas palavras de Anderson (2008, p.9), “[...] nasceu logo depois da II Guerra Mundial, na região da Europa e da América do Norte onde imperava o capitalismo”. O neoliberalismo é, portanto, tomado como expressão contrária ao Estado intervencionista e de bem-estar.

Diante dos direitos humanos como objeto datado historicamente, que se fazem crer hoje como inerentes ao “desenvolvimento humano”, pinçamos o direito à cultura, com o viés de democracia cultural, uma prática correlata à

diversidade cultural. Em forma de legislação, o direito à cultura, além da Constituição Federal de 1988, nos artigos 215 e 216²⁶, está indicado também no artigo 27 da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948²⁷ e no artigo 15 do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais de 1966²⁸. Essas cartas de direitos estão situadas dentro da racionalidade neoliberal.

Conforme Holanda (2010), democracia cultural diz não só do acesso aos “bens culturais”, mas também do acesso à produção e formas de fazer esses bens circularem. Em termos de democracia cultural, Chauí (2008, p.66) garante que o Estado é tradicionalmente antidemocrático, pois

[s]empre procurou capturar toda a criação social da cultura sob o pretexto de ampliar o campo cultural público, transformando a criação social em cultura oficial, para fazê-la operar como doutrina e irradiá-la para toda a sociedade.

O posicionamento dessa autora vai ao encontro de nossa ferramenta analítica, a governamentalidade, ao menos em parte. Entendemos que existe a interdição do Estado no caso da cultura e isso de alguma forma nos faz corroborar a ideia de Estado versus sociedade (lógica que não nos interessa, neste trabalho), porém, ponto importante nessa ferramenta é que a “arte de governar” não é privativa de indivíduos ou de organizações. Uma vez que a governamentalidade é a maneira como se dirige a conduta dos indivíduos/população e esse modo de considerá-la parte de uma análise dos micropoderes, o Estado não deve ser visto como detentor de força e

²⁶ Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. (EC no 48/2005).

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem (EC nº 42/2003).

²⁷ Artigo 27,1-Todo ser humano tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir das artes e de participar do progresso científico e de seus benefícios; 2- Todo ser humano tem direito à proteção dos interesses morais e materiais decorrentes de qualquer produção científica literária ou artística da qual seja autor.

²⁸ Artigo 15, §1. Os Estados-partes no presente Pacto reconhecem a cada indivíduo o direito de: 1-Participar da vida cultural; 2-Desfrutar o progresso científico e suas aplicações; 3-Beneficiar-se da proteção dos interesses morais e materiais decorrentes de toda a produção científica, literária ou artística de que seja autor.

dinamismo intrínseco a um crescimento que tem como alvo a sociedade civil (FOUCAULT, 2008a).

Em uma leitura histórica fica claro como tanto a sociedade civil como a sociedade política são categorias articuladas, associadas ao projeto de Estado no poder, que não podem ser tratadas com simplismos moralistas que entendem o Estado como figura negativa e oposta ao bem, que estaria representado pelo âmbito chamado “social”. (SCHEINVAR, 2009, p.48).

Diante dessas questões, o neoliberalismo, no Brasil, aparece como expressão da garantia dos “mínimos sociais” com atravessamento da racionalidade de governo reguladora das condutas, no nível da produção de “corpos docilizados” (FOUCAULT, 2004), podendo ser identificado em políticas de governo, desde a década de 1990. Foucault (2008a) considera o neoliberalismo como uma reativação das velhas teorias econômicas do liberalismo, produzindo relações sociais mercantilizadas.

Ainda nessa direção, Paulo Netto (2008, p.29) nos adverte de que “[...] a proposta neoliberal, nos seus vários matizes, tem encontrado legitimação por via democrática” (p.29). O modo de produção de subjetividade capitalística não opera a simples oposição entre classes, mas a aliança entre elas. Nessa mesma linha, Guattari e Rolnik (1996) e Scheinvar (2009) criticam a dicotomia entre Estado e Sociedade Civil, sustentando que ambas fazem parte de um projeto de sociedade fortemente atravessada pelo sistema capitalista.

A partir dos processos de negociação que atravessam a sociedade, em sua forma administrativa e não administrativa e das lutas dos grupos pela patrimonialização, podemos afirmar que a ideia de democracia cultural, conforme definido por Holanda (2010), é posta em xeque, pois se trata do projeto liberal sendo materializado no campo da cultura. Nas políticas de “governo”, das últimas décadas, tem sido afirmada uma política cidadã, com implantação e implementação de políticas, programas e serviços que visam a dar conta do “problema da população” (FOUCAULT, 1979b, 1999, 2008a, 2008b), em que as cidadanias se tornam alvo de regulação.

O projeto da nova cidadania, entendido como política cultural tem como ponto de partida a noção de direito a ter direitos.

Direitos não são posses a serem adquiridas, mas são invenções que partem de ações pela luta de projetos políticos. (HOLANDA, 2010, p.20).

Com isso, não poderemos garantir que “[...] a cultura como um direito é opor-se à política neoliberal” (CHAUÍ, 2008, p.66), pois esse “novo cidadão” é produzido nessa dinâmica e no embate das forças que agenciam modos de se posicionar nesse campo. Não há uma oposição ao projeto do neoliberalismo, mas o encontro de forças afirmativas com este. É essa composição a qual tem fundamentado as críticas que as políticas atuais vêm sofrendo, no sentido de darem conta especificamente de um tipo de governo da vida em termos não doutrinários, porém, de controle das virtualidades e produção de riscos que devem ser subjogados a determinadas formas de cuidar, ou melhor, de não cuidar.

A democracia reduzida às garantias constitucionais e jurídicas não combate os domínios oligárquicos que se fincam sobre aspectos sociais e econômicos da vida (TOURAINÉ, 1996), porque não se trata de “dar voz” a grupos marginalizados. É necessário estudar o poder e seus efeitos fora do campo da soberania jurídica, “[...] trata-se de analisá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação” (FOUCAULT, 1999, p.40).

Desse modo, a política patrimonial não escapa a essa crítica, pois seu discurso é o da defesa da qualidade de vida pela preservação de determinadas práticas culturais, em que a garantia de preservação passa a ser identificada com direitos de cidadania, sendo objeto do saber jurídico, conforme consta no INRC (2000).

Só muito recentemente a defesa de valores como a qualidade de vida, a proteção do meio ambiente, e a preservação de referências culturais que não apenas as de valor “excepcional” (leia-se, do ponto de vista daqueles que detém o poder de assim defini-las), passou a ser entendida como direito do cidadão, que pressiona o poder público no sentido de assegurar para si o gozo desses direitos. As referências culturais de grupos antes sem voz própria (as chamadas “minorias”) começam a ser reconhecidas nos textos legais como objetos de direitos. Como se trata, em linguagem jurídica, de “interesses difusos”, de aferição subjetiva, sua definição para fins de proteção constitui um problema complexo, dificilmente solucionável através da transposição de modelos. (IPHAN, 2000, p.15).

A suposta democracia cultural consiste em uma forma de ordenamento do corpo social, que possui linhas as quais silenciam conflitos e embates próprios da democracia, quando esta fica apenas no campo do consumo de direitos, ao mesmo tempo em que produz litígio, colocando uns contra os outros, pois não promove um debate problematizador das condições de marginalização dos grupos que tentam compor a trama da patrimonialização. Pôr uns contra os outros faz parte do projeto liberal, porque isso produz indivíduos empresariais. Assim, a “democracia cultural” tem ocupado um lugar na luta por direitos, em um recorte neoliberal, de crescente interferência de cunho judicializante, multiplicando os conflitos e a necessidade de tutela de grupos culturais. Nesse sentido, institutos como o IPHAN acabam por fazer a tutela desses grupos, legitimando o que pode/não pode e o que deve/não deve ser considerado um objeto representativo da identidade nacional.

As breves considerações acerca dessas racionalidades de governo que atravessam a política cultural, no Brasil, situam a patrimonialização do carimbó como expressão de acesso do direito à cultura, nesse campo de força. Na sequência, continuaremos discutindo como está composta a trama do patrimônio cultural em nosso país, frente às ferramentas analíticas foucaultianas.

3.1.1 – Política cultural no Brasil: os Institutos Nacionais e o MinC.

A literatura consultada sobre a temática da política cultural no Brasil aponta a década de 1930 como marco desse campo (BARBOSA, 2009; CANANI, 2005; CARVALHO 2002; HOLANDA, 2010; SANDRONI, 2010).

Em 1922, aconteceu em São Paulo a Semana de Arte Moderna. Nela, alguns “artistas” e “intelectuais” apresentaram novos conceitos da “arte” plástica, música, literatura etc. Um dos principais conceitos era o *antropofagismo*, um conceito retirado da ritualística de alguns grupos indígenas, os quais comiam os adversários capturados em guerra com o intuito de absorver suas características, como bravura e força; outro ponto importante era que esse grupo “modernista” rechaçava por completo a suposta “perfeição estética” do século XIX. No campo da cultura patrimonial correlato ao movimento modernista, um dos nomes que se destaca é o de Mário de

Andrade²⁹, o qual fez várias expedições pelo Brasil e, conforme Barbosa (2009), era enfático ao afirmar que as políticas culturais devessem adotar os preceitos da antropologia cultural emergente³⁰. De acordo com Berbel (2011), seu lema era “*O Brasil precisava conhecer o Brasil*”. Essa faceta modernista remete ao dispositivo da diversidade, agora associado à cultura-patrimônio, como nos mostram o RPI (2003) e CAMPANHA (2012):

O processo de ampliação da noção de “patrimônio histórico artístico e nacional” tem sido instigado pelos desafios que se apresentam a todos que trabalham nesse campo da cultura, em decorrência de nossa riquíssima diversidade cultural. (RPI, 2003, p.9).

É uma diversidade cultural incrível, desconhecida pra maioria, isolada muitas vezes e que tem ali um potencial econômico de atratividade assim muito grande. (CAMPANHA, 2012, p.32).

No campo das “artes” a antropofagia se dava como forma de absorver conceitos artísticos de outros países e produzir uma “arte” genuinamente brasileira, buscando temas em toda a nossa *paisagem cultural*³¹. Já no campo político, a preocupação com o sentimento nacional estava igualmente presente. Carvalho (2002) conta que até a década de 1930 ainda era incipiente a participação popular na vida política do país e não havia um sentimento nacional consolidado. Esse autor considera o Estado Novo³² como um dos períodos em que esse “sentimento” foi estimulado pelo governo brasileiro de forma intensa; afirma também que a década de 1930 é marcante, pois direitos sociais importantes foram conquistados e, mesmo na complexidade da vida política do país, alguns direitos políticos foram alcançados, ainda que temporariamente:

²⁹ Músico, poeta e romancista, foi uma das principais figuras na Semana de Arte Moderna de 1922.

³⁰ Que trata amplamente de “[...] costumes, crenças coletivas, rituais, saberes tradicionais ou coletivos, modos de viver, e mesmo aos mecanismos identitários, que permitem a construção de sinais de pertencimento a gêneros, grupos étnicos, etc.” (BARBOSA, 2009, p.275).

³¹ Paisagem cultural como os vários registros (econômico, políticos, social) que constituem um quadro cultural dentro de um recorte geográfico específico.

³² Governo golpista instalado no Brasil, após Getúlio Vargas perder as eleições de 1930. Esse governo contou com o apoio do movimento tenentista, que anteriormente havia sido dispersado pelo governo Vargas e mais tarde disputou com o governo golpista a liderança política do país. Considera-se que o Estado Novo durou de 1930 a 1945. Para maiores explicações, recomendamos “A história do Brasil por Bóris Fausto”, vídeo disponível em www.youtube.com.br. Acesso em: 04 de Jan. de 2013.

Houve progresso na formação de uma identidade nacional, na medida em que surgiram momentos de real participação popular. Foi o caso do próprio movimento de 1930 e das campanhas nacionalistas da década de 50, sobretudo a da defesa do monopólio estatal do petróleo. O nacionalismo, incentivado pelo Estado Novo, foi o principal instrumento de promoção de uma solidariedade nacional, acima das lealdades estaduais. A esquerda salientou-se na defesa das teses nacionalistas. O Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), criado no Rio de Janeiro na década de 50, foi o principal formulador e propagandista do credo nacionalista. (CARVALHO, 2002, p.88).

A questão do ISEB, colocada acima por Carvalho (2002), nos leva a pensar sobre a constituição dos discursos sobre a formação do “povo brasileiro” que podem ser encontrados em Institutos Nacionais anteriores à década de 1930, como é o caso do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB):

Os objetivos da novel instituição, estabelecidos no Art. 1º do Estatuto de 1838, são mantidos até a atualidade, adaptados às conjunturas nacionais e internacionais, de que é primordial, *coligir, metodizar, publicar ou arquivar os documentos necessários para a História e a Geografia do Brasil...*, hoje alargadas em leque abarcando as demais Ciências Sociais³³.

Comprometidos em escrever uma história nacional, os fundadores dos Institutos de História e Geografia trazem ao Brasil um rigor documental até então desconhecido. O lançamento de uma revista própria se prestou a esse tipo de registro, o qual também fomentava a aproximação da elite agrária aos ares de aristocracia antiga europeia. O trabalho se dava no sentido de emblematizar grandes “vultos” da pátria. De outro modo, a figura dos negros era desqualificada sistematicamente, por meio de um evolucionismo determinista. Os outros institutos criados durante a República eram mais regionalistas e se preocupavam em criar uma identidade local, como o museu paraense Emílio Goeldi, centro de estudos naturalistas na Amazônia, também resgatando os grandes vultos da história, através de uma historiografia que revela uma preocupação com certo tipo de história, o qual resguardava uma

³³ Objetivo do IHGB: disponível em: www.ihgb.org.br. Acesso em: 11 de Jan. de 2014.

memória específica. Esse aspecto biográfico e histórico ainda é encontrado na historiografia oficial (SCHWARCZ, 1993).

Junto à questão dos institutos nacionais, a cultura-patrimônio começa a ser esboçada no Brasil durante as primeiras décadas do século XX. A proteção do patrimônio cultural do país é oficializada por meio do Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, o qual organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional e retira o foco de construir a história oficial do país do IHGB. O Serviço do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional (SPHAN) torna-se a agência responsável por dar conta dos bens culturais do Brasil móveis e imóveis:

Art. 1º Constitui o patrimônio Histórico e Artístico Nacional o conjunto de bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja do interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnológico, bibliográfico ou artístico. (BRASIL, 1937).

Lemos, Galindo e Brito (2012), referindo-se ao regime moderno de patrimonialização, destacam a criação dos institutos nacionais, durante o Império, e a criação do IPHAN, sendo que este esteve fortemente ligado ao projeto de nação e nacionalismo do século XIX.

O que marcou esse processo foi o discurso monogenista para o índio e poligenista para o negro, considerado como “incivilizável”. O monogenismo e o poligenismo explicam uma pretensa origem do homem: o primeiro afirma que os homens teriam se originado de um único centro, formando um gradiente que iria do mais perfeito ao mais defeituoso; o segundo explicita que existiriam vários centros de origem, reforçando teorias biológicas das diferenças entre “raças”, biologizando questões sociais como a criminalidade (SCHWARCZ, 1993).

Ambos os discursos são problemáticos, mas, para nossa pesquisa, vamos focar no segundo, no sentido de pensar a datação histórica do valor político e econômico das diferenças como oposição ao igual. Em termos globais, Schwarcz (1993) afirma que, com a Revolução Francesa, continuou-se a tratar os outros grupos como “nações” ou “povos” e que a ideia de “raça” é

introduzida em literatura específica durante o século XIX por Georges Cuvier, como esboço do projeto naturalista marcado pela noção de “diferença”.

Estas são algumas das linhas de forças que atravessam os primeiros institutos nacionais, “guardiães da história oficial” responsáveis por formações discursivas nacionalistas. Schwarcz (1993) explora brilhantemente como esse processo foi construído, no Brasil, não apenas pelos Institutos de História e Geografia do Brasil³⁴, mas também pelas primeiras instituições de educação com projetos desatrelados da Igreja, museus etnográficos etc.

De 1930 até 1980, foram criados diversos órgãos que, de alguma forma, materializavam ações no campo da cultura, fazendo uso, em sua maioria, de um discurso atravessado pelo modernismo. Obviamente, as análises que decorrem da historicização dos institutos nacionais fundamentam muito mais a crítica ao discurso nacionalista, apesar de notarmos que o campo da cultura, no que tange a um *locus* administrativo-financeiro, só ganha certa autonomia durante a década de 1980³⁵.

Na estrutura administrativa de governo estatal brasileiro, a criação do Ministério da Cultura (MinC) só ocorreu em 1985, a partir do desmembramento do Ministério da Educação e Cultura. Vale a pena ressaltar que o Ministério da Educação foi criado em 1930, durante o governo Vargas, com o nome de Ministério da Educação e Saúde Pública. Durante a década de 1950, é criado o Ministério da Educação e Cultura (MEC). O IPHAN é uma autarquia do MinC e se configura hoje como um dos principais órgãos no campo da cultura, com ênfase no patrimônio como denuncia sua denominação. Para esse instituto, “[c]ultura e memória são os elementos que formam a identidade cultural de um grupo social” (IPHAN, 2007, p.7).

Em 1990, o SPHAN é transformado em Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (IBPC), que, por sua vez, é transformado em Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 1992, recuperando-se o nome original da instituição. Pouco tempo depois é criado o dispositivo legislativo que dá conta, *oficialmente*, do que é “imaterial”. Trata-se do Decreto nº 3.551, de 04 de

³⁴ Para nossa pesquisa, nós os estamos chamando genericamente de institutos nacionais, pois mesmo os projetos regionalistas compunham (e compõe ainda hoje) a construção do que é o Brasil.

³⁵ Durante o regime militar, as políticas ufanistas e a produção do verde-amarelismo (CHAUÍ, 2010) foram tão explícitas quanto no período varguista (LOUZADA, 2011).

agosto de 2000, em que foi instituído o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), regulamentado pela Lei nº 12.343, de 2 de dezembro de 2010 (Plano Nacional de Cultura - PNC).

Muitos serviços, departamentos e demais órgãos criados desde a década de 1930, relacionados ao campo da cultura, foram extintos ou anexados a outras estruturas de governo administrativo (IPHAN, 2010; BERBEL, 2011). No documento do IPHAN intitulado “*Os sambas, As rodas, os Bumbas, Os meus e os Bois - Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil 2003-2010*” (IPHAN, 2010, p.8-9), é possível encontrar um resumo linear das principais transformações organizacionais-administrativas dos órgãos ligados ao campo da cultura, desde a criação do SPHAN até o lançamento da base de dados de bens registrados pelo IPHAN, em 2010, em que se destacam os Institutos e Centros de folclore e cultura popular, tais como o Instituto Brasileiro para Educação, Ciência e Cultura em 1946 (IBECC), a Comissão Nacional de Folclore em 1947 (CNF), importante ponto de apoio ao fomento e estudo das manifestações culturais “populares” do país, e o Centro Nacional de Referência Cultural, em 1975 (CNRC). Na série abaixo reproduzida, temos um exemplo da complexa rede de institutos e fundações que têm interesse na “cultura tradicional e popular”:

Nos últimos 60 anos, a preocupação com a documentação das manifestações ligadas à cultura tradicional e popular não esteve, no Brasil, restrita ao IPHAN ou à esfera patrimonial. Várias outras instituições se debruçaram sobre o assunto, entre elas destacando-se o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, ligado hoje à FUNARTE. (RPI, 2003, p.15).

O marco oficial da política patrimonial *imaterial* brasileira se dá a partir dos artigos 215 e 216 da Carta Magna de 1988, a qual costuma ser considerada como marco legal da democracia, em nosso país. No RPI (2003), encontramos alguns elementos listados do que seria esse patrimônio imaterial, caracterizando sua correlação com o dispositivo da *diversidade cultural*:

O patrimônio imaterial engloba, de fato, uma infinidade de manifestações portadoras de valores profundos da vida de uma população ou de uma comunidade. A literatura oral, os

conhecimentos tradicionais, os saberes, os sistemas de valores, as artes de representar e as línguas constituem estas diversas formas de expressão que são as fontes fundamentais da diversidade cultural dos povos. Preservá-las constituem um dos meios susceptíveis de conter o risco de empobrecimento cultural decorrente da revolução tecnológica na área da informação e da comunicação. (RPI, 2003, p.78-79).

Com a criação do IPHAN, o IHGB perde sua importância na escrita atual da história oficial do país, já que o IPHAN é desenhado junto aos ideais modernistas de construção de uma identidade *genuinamente* brasileira.

Contudo, em análise inicial, notamos que, em um primeiro momento, a atenção se volta aos bens de natureza material, quer naturais, quer arquitetônicos. Mais recentemente, foi criada a categoria dos bens de natureza imaterial. Diante disso, nosso interesse se fixa nessa categoria, que só recentemente se tornou alvo de disputas políticas e econômicas, no plano mundial e local. Vale frisar que a patrimonialização é um dispositivo que *constrói* uma história e não que a *revela*, como se as práticas que são alvo dessa política tivessem um *a priori histórico*. São processos que vão sendo construídos entre cortes, colagens e enquadramentos. Assim, enfatizamos o aspecto global e local do interesse no âmbito da governamentalidade, o qual incide sobre as práticas “imateriais”:

A preocupação com a preservação e a valorização das expressões da chamada cultura tradicional e popular surgiu mais fortemente no cenário internacional logo após ser firmada por diversos países a Convenção da UNESCO³⁶ sobre a Salvaguarda do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, em 1972. Surgiu, na realidade, como reação de alguns países do terceiro mundo a esse documento, que definia o Patrimônio Mundial apenas em termos de bens móveis e imóveis, conjuntos arquitetônicos e sítios urbanos ou naturais. (RPI, 2003, p.15).

Era preciso buscar as raízes vivas da identidade nacional exatamente naqueles contextos e bens que o SPHAN excluía de sua atividade, por considerar estranhos aos critérios (históricos, artístico, de excepcionalidade) que presidiam os tombamentos. (IPHAN, 2000, p.16).

³⁶ Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

No entanto, a questão do material/imaterial está inserida em uma lógica binária, apontando outra problemática desse campo. Galves (2008) problematiza os desdobramentos do termo *patrimônio* e para os múltiplos usos que ele adquire, os quais são feitos a partir de uma visão cartesiana, por opor várias formas de expressão como materiais/imateriais. O próprio IPHAN (RPI, 2003) reconhece essa problemática como uma separação que remonta aos monumentos da produção de um Brasil católico, branco e europeizado, o qual pode ser mapeado no Livro do Tombo³⁷, onde são arquivadas determinadas informações sobre os bens móveis e imóveis.

Cada testemunho material não é mais, portanto, considerado isoladamente, mas em seu contexto e na compreensão das múltiplas relações que mantém de modo recíproco com o seu ambiente físico – cultural e natural – e não físico. Os elementos do patrimônio físico aparecem, juntamente com seu ambiente, sempre como suporte de saberes, de práticas e de crenças; eles organizam uma “paisagem” vivida pela comunidade e participam de sua identidade. (RPI, p.78).

Para Beatriz Góes Dantas (informação verbal)³⁸, o que se entende hoje por patrimônio imaterial ou intangível já vinha sendo alvo de ação do poder público desde antes do ano 2000, por meio dos centros de defesa da cultura popular, folclore e similares. Por isso, nós nos interrogamos quanto ao fato de a “cultura popular” e/ou “imaterial” haver se tornado objeto de patrimonialização há pouco mais de 10 anos:

O reconhecimento da importância dos elementos imateriais na constituição do patrimônio cultural tem servido, entre outras coisas, para lhe agregar mais sentido e significado e aproximá-lo mais do cotidiano das sociedades. (RPI, 2003, p.127).

No Brasil, o reconhecimento do papel das expressões populares na formação de nossa identidade cultural remonta aos anos 30 e faz parte do contexto de criação do próprio Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (RPI, 2003, p.15).

³⁷ Está dividido em categorias, como Livro do Tombo Arqueológico, Histórico, das Belas Artes, das Artes aplicadas.

³⁸ Palestra realizada em 10/04/2013, no evento "Itinerários de Pesquisa em Sergipe", com a antropóloga convidada Beatriz Góes Dantas. Organização: Grupo de Pesquisa Ritual, Festa e Performance.

É importante lembrar que, entre a década de 1930 e 1960/70, a regulação dos “bons costumes e da moral” continuou a incidir fortemente sobre práticas consideradas populares, o que não excluía as de viés cultural, ou seja, recaía também sobre a denominada cultura popular, principalmente sobre seus aspectos considerados como “cultura negra”. São práticas de regulação e controle que têm como alvo os grupos “referenciados” por essa “cultura” e, por isso, vêm amargando penosos processos de marginalização. Dessa maneira, é preciso o cuidado na analítica patrimonial quanto à importância das referências culturais durante a década de 1970, já que

[o] fato, porém, é que o principal interlocutor do CNRC era o Estado, então o protagonista dos projetos de desenvolvimento para o país. E o discurso de Aloísio Magalhães³⁹ encontrou receptividade junto a esses interlocutores. (RPI, 2003, p.89).

É no bojo desses acontecimentos que a política patrimonial delineada como imaterial foi gestada. Foucault (1979b) destaca:

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. (p.8).

Por isso, devemos considerar esse campo de tensão junto a relações de poder com seus efeitos, em suas ramificações e positivities, pois as relações de poder criam realidades, produzem saberes, inventam modos de ser.

Em nossa analítica de produção de subjetividades⁴⁰ no que concerne à problemática da patrimonialização, é a necessidade de produção de identidades (leia-se o perpétuo, multiforme embate das forças e intercruzamento dos fluxos) regionais, nacionais, étnicas etc., que objetivam determinadas práticas como patrimônio em sua concepção moderna, dentro de um recorte capitalístico da vida, ou seja, como um *bem*:

³⁹ *Designer* e artista plástico, Aloísio Magalhães foi secretário do Ministério da Educação e Cultura, assumindo a diretoria do IPHAN em 1979.

⁴⁰ A constância do acaso das forças é denominada *subjetivação*, que, para efeitos didáticos, podemos afirmar que é o “processo” propriamente dito, que faz deslocar as posições de sujeitos, por meio do fluxo e do emaranhado das linhas de forças. Assim, a *subjetividade* é o efeito da desaceleração das forças.

O trabalho cultural de construção de sentidos e sobre-significações baseado no concreto e com elementos do concreto – pois não é inerente à natureza de tais objetos, práticas e lugares o fato de serem associados à identidade – confere reflexivamente a essas realidades o que se poderia chamar de sentido patrimonial, ou seja, elas passam a integrar um repertório diferenciado de instâncias com que se constroem as fronteiras simbólicas e com que se configuram as imagens de si e de outrem. É este o seu valor como ingrediente da construção de identidades, ou seja, de tradições e de territórios. (IPHAN, 2000, p.29).

Seguindo nossas problematizações, é importante detalhar como os documentos que propomos analisar compõem junto com eles essa trama da cultura patrimonial.

3.2 – Desmontando os documentos

Nos tópicos seguintes, tratamos com mais atenção dos documentos que norteiam nossas análises, apresentando como estão organizados, a partir da noção de documento que Foucault aponta, em *Arqueologia do Saber*, pensando as práticas discursivas e não discursivas dos elementos dos arquivos. Também estamos preocupados com as práticas de poder as quais estão sendo materializadas nos documentos sobre o patrimônio cultural, pois os mesmos dizem de modos de subjetivação que estão sendo produzidos, logo, dizem de modos de governo da vida.

Por meio do INRC-manual de aplicação (IPHAN, 2000), INRC-levantamento preliminar do carimbó da zona do Salgado Paraense (IPHAN, 2009), RPI (2003) e outras duas narrativas produzidas por “entrevistas”, refletimos sobre como o carimbó está inserido no debate da atual política patrimonial, os quais estão sendo postos em análise nesta pesquisa. A “montagem” delas teve o aval de Comitê de Ética correspondente à nossa filiação institucional. Elaboramos um roteiro com questões que surgiram, mediante a primeira leitura do INRC do carimbó e de materiais digitais sobre a Campanha Carimbó Patrimônio Cultural Brasileiro (CCPCB)⁴¹.

⁴¹ Roteiro das entrevistas no apêndice B.

Nas páginas seguintes, optamos por desmontar esses documentos, efetuando ainda uma breve historicização do carimbó e do movimento que luta para torná-lo patrimônio cultural brasileiro.

3.2.1 – O Registro do Patrimônio Imaterial - RPI

O RPI nos foi doado pelo IPHAN, seção Sergipe no primeiro semestre de 2013. Trata-se da 2ª edição do *Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial* (GTPI), de 2003. Ele está dividido em: agradecimentos; apresentação à 2ª edição; três anos de existência do decreto nº 3.551/2000; relatório final das atividades da comissão e do grupo Trabalho Patrimônio Imaterial; exposição de motivos e texto final do decreto presidencial; Programa Nacional do Patrimônio Imaterial; anexos; artigos 215 e 216 da Constituição Federal; Carta de Fortaleza; mensagem do Ministro da Cultura ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural; portarias ministeriais de criação da comissão e do GTPI; documentos de referência (textos, inclusive um dos textos que compõe o INRC); e relação de documentos pesquisados. Ao todo, esse documento conta com 136 páginas.

Em uma primeira leitura do documento, mapeamos alguns pontos dos saberes que estão ajudando a compor a trama da política patrimonial, dentre os quais podemos citar a Biologia, Direito, Psicologia, Economia e Política, na direção de quem é ou não parte legítima para instaurar o pedido de registro, que grupos podem ou não participar da patrimonialização, com esses saberes marcando a guerra de uns contra os outros. Quanto a essa guerra de uns contra os outros, das relações de sujeição, Foucault (1999) explicita:

Nessa luta geral de ele fala, aquele que fala, aquele que diz a verdade, aquele que narra a história, aquele que recobra a memória e conjura os esquecimentos, pois bem, este está forçosamente de um lado ou do outro: ele está na batalha, ele tem adversários, ele trabalha para uma vitória particular. Claro, sem dúvida, ele faz o discurso do direito, e faz valer o direito, reclama-o. Mas o que ele reclama e o que faz são os “seus” direitos – “são os nossos direitos”, diz ele: direitos singulares, fortemente marcados por uma relação de propriedade, de conquista, de vitória, de natureza. Será o direito de sua família ou de sua raça, o direito de sua superioridade ou o direito da

anterioridade, o direito das invasões triunfantes ou o direito das ocupações recentes ou milenares. (p.60).

O RPI (2003) reconhece que o Direito, enquanto sistema de saber, atravessa fortemente a política patrimonial. Este reconhecimento legitima o detalhamento das práticas em suas minúcias, espreitando os contrapoderes e suas formas de resistência, por meio da guerra que é incitada na trama patrimonial, validando regimes de verdades que fazem falar a importância do arquivamento das práticas as quais devem ser lembradas e exclusão das que devem ser esquecidas.

Ao adotar o Decreto nº3. 551, de 04 de agosto de 2000, [...], o Brasil tomou uma iniciativa notável. Antes de mais nada, dotou-se dos meios jurídicos, científicos e administrativos para melhor conhecer, valorizar e favorecer a permanência de uma porção substancial do patrimônio cultural nacional, cuja antigüidade, riqueza e diversidade são, em todos os aspectos excepcionais. (RPI, 2003, p.77).

Foucault (1996, p.39) alude a um esquema da sociedade ocidental que faz funcionar as “[...] sociedades de discurso, cuja função é conservar ou produzir discursos para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas”. Ele considera que tais *sociedades* não existem mais, porém, devemos estar atentos para as formas de “apropriação de segredo e não permutabilidade” de discursos públicos e livres de rituais.

Vemos o saber da Biologia trabalhando na trama patrimonial, principalmente nas discussões sobre o patrimônio genético (recorte que não foi alvo de análise, neste trabalho), porém, nos chama atenção que a prática de poder chamada *patrimonialização*, que o IPHAN materializa, traça um paralelo entre a importância das várias formas genéticas do ambiente (em especial o vegetal) e as práticas sociais tidas por esse instituto como culturais.

[...] assim como se criam bancos de genes de espécies vegetais para evitar o empobrecimento da diversidade biológica e o enfraquecimento do nosso ambiente terrestre, é preciso, para que a vitalidade das sociedades não seja ameaçada, conservar ao menos, a memória viva de costumes. (RPI, 2003, p.80).

Os termos “referência” e “referente” são elaborados como conceitos pela filosofia, basicamente pela Lógica e pela Filosofia da Linguagem [...]; pela Psicologia e pelas Ciências Sociais. (RPI, 2003 p.85).

O saber da Psicologia atravessa a trama patrimonial, quando legitima o sistema de referenciamento dos sujeitos, processo que resulta em identidades. A questão da identidade aparece na Psicologia como instrumento de análise importante das práticas dos sujeitos, esbarrando também em determinados modos de governo das condutas. Assim, esse saber, em uma correlação com outros saberes, também produz o arquivo patrimonial.

3.2.2 – O Inventário Nacional de Referências Culturais - INRC⁴²

O INRC é um instrumental e manual de catalogação desenvolvido pelo IPHAN, publicado no ano de 2000, destinado a identificar os bens culturais materiais, que são *tombados* (móveis e imóveis), e imateriais, que são *registrados*. A partir do INRC, todos nos níveis de patrimônio cultural são enquadrados em uma única forma de delinear sua importância para a *identidade nacional*, conforme as séries a seguir recortadas:

O inventário é exatamente a descrição dele nos termos legais, é inventariar, é fazer um levantamento e registrar os bens existentes. (IPHAN, 2013, p.4).

O patrimônio tombado é a parte mais visível da ação do Estado na área da cultura. Ao proteger legalmente um bem, nós o transformamos em “documento de identidade da nação”, como gostava de dizer Rodrigo Melo Franco de Andrade⁴³. (RPI, 2003, p.53).

Livro dos Saberes – para o registro de conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; Livro das Celebrações – para as festas, rituais e folguedos que marcam a vivência social; Livro das Formas de Expressão – para a inscrição de manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; e o Livro dos Lugares – destinado à inscrição de espaços como mercados, feiras, praças, e santuários onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas. (RPI, 2003, p.20).

⁴² Documento cedido mediante solicitação protocolada na superintendência do IPHAN-PA.

⁴³ Fundador do IPHAN, ocupou durante 30 anos o cargo de diretor desse instituto.

Esse documento está dividido em sete partes: *Apresentação*; textos sobre *referências culturais*, *políticas de patrimônio* e uma pequena *introdução*; indicações de *como ler o INRC*; de *processo de trabalho*, como formação da equipe; *identificação do sítio e localidades*; *identificação dos bens culturais* (estes dois últimos referem-se ao preenchimento das fichas); e *montagem do relatório*⁴⁴. No inventário, trata-se de observar, separar e catalogar práticas discursivas e não discursivas, montar um arquivo e criar referências culturais.

E esse inventário são várias fichas, as fichas com os anexos, essas fichas elas são usadas pra compor um banco de dados e elas são... acaba sendo um banco de dados padronizado. Acaba sendo essa, inclusive, a intenção de se fazer um banco de dados.

*A partir desse banco de dados. O que for levantado de bem cultural, tanto de natureza imaterial que é o foco, pelo menos o foco do registro que é o patrimônio imaterial, e ainda sim o material, porque há um espaço específico numa ficha para lugares, edificações melhor dizendo, também tem um certo espaço pro patri... pro pro... pras referências materiais. Mas o fato principal é o imaterial. (IPHAN, 2013, p.1-2)*⁴⁵.

De acordo com o decreto 3.551, de 2000, estão aptos a instaurar o processo de registro os entes das três esferas de governo da administração direta⁴⁶ e, no caso do MinC, os órgãos da administração indireta também podem instaurar processos de registro. Além dos órgãos da administração, “sociedades ou associações civis” podem igualmente pedir o registro de um bem junto ao IPHAN:

Apresentado às superintendências regionais do IPHAN em dezembro de 2001, a metodologia do INRC vem sendo adotada por diferentes instituições, públicas e privadas, para subsidiar a instrução de processos de Registro. (RPI, 2003, p.15).

A instauração do processo de registro, conforme série acima destacada, é um levantamento inicial (pequeno dossiê) por conta de quem tem interesse

⁴⁴ Ver o sumário no Apêndice B.

⁴⁵ Em relação ao INRC aplicado sobre um bem considerado imaterial.

⁴⁶ Na esfera federal, é constituída pelos ministérios, e, nas esferas estaduais e municipais, pelas secretarias.

em que determinado bem seja patrimonializado, a partir do que o decreto considera parte legítima para solicitá-lo. O grupo interessado no registro deve levar esse material ao IPHAN, o qual decide se o processo segue ou não adiante, com a aplicação do INRC. Caso se considere levar adiante o processo, seguem-se as etapas de levantamento preliminar do bem; identificação; documentação, produção de dossiê, *registro*⁴⁷ e salvaguarda. A salvaguarda de um bem implica a materialidade de ações que visem à continuidade de determinadas práticas, como oficinas, cursos etc.

O levantamento preliminar é a primeira fase. A maioria dos projetos do patrimônio imaterial que é a minha área, que são executados aqui na superintendência do IPHAN no Pará começam no levantamento preliminar. (IPHAN, 2013, p.4).

Por se tratar de um levantamento preliminar não precisa necessariamente haver uma minúcia tão grande dos dados coletados, exceto que, as pesquisas, os trabalhos que são realizados aqui, na superintendência do Pará, a gente tem tentado primar por uma maior riqueza na coleta de dados. Tentar ser mais específico. Não ficar preso à... simplicidade do próprio levantamento preliminar, que ele é um processo basicamente de mapeamento da área. (IPHAN, 2013, p.5).

[...] o projeto de salvaguarda; “como é que costuma ser praticado, como é que tem sido praticado”: ele parte de demandas. Depois do registro, a salvaguarda ela se torna mais fácil de se executar, porque já tem uma obrigatoriedade perante as políticas públicas governamentais em uma instância federal, mas pra ela ser executada... ela é executada a partir de demandas internas; é, o que seria isso feito pensando já na salvaguarda qual, o que é que os detentores do saber, como são chamadas as pessoas, os sujeitos sociais, que participam diretamente do carimbó, acham que sejam importante pra manutenção do carimbó. (IPHAN, 2013, p.9).

Uma das tensões observadas na trama da patrimonialização é que se considera que essa política não produz interferências junto aos grupos pesquisados pelo IPHAN, como se a prática de arquivo da patrimonialização fosse apenas desvelar algo que já estava ali. Em contrapartida, há o reconhecimento de ocorrerem interferências sociais e políticas, como podemos ver nas séries abaixo:

⁴⁷ No caso de bens imateriais.

O patrimônio imaterial não requer “proteção” e “conservação” – no mesmo sentido das noções fundadoras da prática de preservação de bens culturais móveis e imóveis – mas identificação, reconhecimento, registro etnográfico, acompanhamento periódico, divulgação e apoio. Enfim, mais documentação e acompanhamento e menos intervenção. (RPI, 2003, p.19).

Mais do que uma inscrição em Livro público ou ato de outorga de um título, o registro corresponderá à identificação e produção de conhecimento sobre o bem cultural. (RPI, 2003, p.19).

Assim, em última instância, o INRC deverá ter efeitos sobre o processo social e político pelo qual se forma, legitima-se e dá-se publicidade ao patrimônio cultural, com consequências para a formação e a reconfiguração das identidades dos grupos e categorias sociais envolvidos. A reflexividade do inventário poderá, assim, criar impactos sobre estratégias políticas e de mercado associadas ao patrimônio nos meios sociais envolvidos. (IPHAN, 2000, p.27).

O *acompanhamento* citado na primeira séria acima transcrita trata da “política do decênio”, associada à circunstância de que um bem “registrado” é “revisitado” a cada dez anos, a fim de verificar sua “continuidade”. Caso o bem que outrora foi registrado deixa de existir, passa a ser considerado pelo IPHAN como um bem de “memória”.

Com o registro do bem em um dos quatro livros destinados para esse fim, ou em livro que pode ser aberto⁴⁸, o acesso às ações de salvaguarda torna-se facilitado aos produtores do bem em questão, pois não há garantia de que haverá alguma ação de salvaguarda. É importante destacar que nem sempre a instrução dos processos resulta em registro dos bens, a decisão fica a cargo do Conselho Consultivo do IPHAN, que emite parecer, quanto conclui sobre a importância da prática para a identidade nacional a partir do material coletado:

[...] o inventário, ele tem várias etapas ele culmina com o registro, mas nem todo inventário acaba em registro. (IPHAN, 2013, p.4).

⁴⁸ Decreto nº3.551, de 4 de agosto de 2000. § 3º Outros livros de registro poderão ser abertos para a inscrição de bens culturais de natureza imaterial que constituam patrimônio cultural brasileiro e não se enquadrem nos livros definidos no parágrafo primeiro desse artigo.

[...] os usos e costumes que se referem à tradição histórica, regional ou nacional, representativos e constituidores de processos culturais significativos para a identidade da Nação brasileira. (RPI, 2003, p.99).

É do lugar da hegemonia cultural que se constroem representações de uma “identidade nacional”. (IPHAN, 2000, p.15).

Após a instauração do pedido de registro ou de tombamento, os pesquisadores de determinada instituição *qualificada* para a realização do trabalho, previamente selecionada via licitação, vão até as comunidades envolvidas com determinado processo de registro/tombamento e, orientados pelo próprio INRC-manual, fazem um extenso levantamento de fontes históricas, geográficas, dados estatísticos sobre saúde, educação etc. sobre a comunidade (cidade, grupo, estabelecimento) como um todo, inserindo as informações em fichas. Além desse processo, são produzidos relatórios que condensam as informações catalogadas. Todo esse procedimento visa a facilitar a “identificação do bem”:

Então, quando essas fichas são preenchidas, elas acabam tornando mais fácil a identificação do bem. Então, acaba sendo um fichamento bibliográfico. Tu formas um catálogo das festividades, dos ofícios, das celebrações, de tudo quanto é tipo de manifestação e aí tu jogas no sistema⁴⁹ e aí, automaticamente o sistema pode te direcionar pra aquilo e aí ser mais fácil pra consulta, principalmente por parte do IPHAN.

- Ah... tem um programa...?

- No caso tem. Mais ou menos. Mais ainda é uma coisa que precisa ainda ser muito trabalhada. (IPHAN, 2013, p.3).

São feitos registros audiovisuais (vídeos, fotos, sons). A partir dessas informações devidamente registradas nas fichas do INRC, são montados relatórios preliminares e posteriormente o dossiê.

O Pará, segundo maior Estado da Região Amazônica, está dividido nas mesorregiões do Baixo Amazonas, Marajó, Metropolitana de Belém, Nordeste Paraense, Sudoeste Paraense e Sudeste Paraense. No caso do carimbó, a amostra incidu sobre três das seis mesorregiões (Marajó, Metropolitana de

⁴⁹ Programa em desenvolvimento. Não houve qualquer tipo de esclarecimento sobre o que seria esse sistema.

Belém e Nordeste Paraense, que, por sua vez, são divididas em microrregiões), a partir do critério de “maior incidência do carimbó” (IPHAN, 2013), pois um dos critérios é que o “bem” deve estar estritamente relacionado com o grupo que o torna “vivo”.

O bem não é levantado por si só. O bem pra ele existir vai depender daquele grupo que torna aquele bem vivo. Então, pra entender o bem, é preciso entender sim quem são os sujeitos sociais que estão atuando e daí esses dados são importantes pra entender como que é a dinâmica social dessas pessoas que fazem esse bem existir e funcionar, entre outras. (IPHAN, 2013, p.6).

De modo sucinto, esse é o esquema de “coleta de dados” operado por meio do INRC. No tópico seguinte, damos mais atenção ao caso do carimbó.

3.3 – “Dona Maria, que dança é essa⁵⁰...?”: o caso do carimbó

O carimbó aparece em nossa trama como campo que nos permite analisar com mais proximidade a cultura-patrimônio frente a práticas de poder arquivísticas, de modo que apresentá-lo “pouco”, ao longo deste trabalho, se configura como estratégia de escrita. Não cabe aqui uma descrição etnográfica do que seria o carimbó e menos ainda cair na armadilha de tentar pontuar uma origem para essa prática. Interessa-nos apresentar certa problematização do carimbó, mediante sua sucinta historicização, operação esta que favoreça a continuidade das discussões até aqui feitas, conectando a problemática junto às racionalidades de governo da vida como o neoliberalismo, atravessadas pelo higienismo. As marcas que se destacam nessa prática e que nos dão pistas para prosseguir este debate são encontradas no trecho que segue:

Por elementos como tambores e seu toque característico - a forte marcação rítmica - podemos afirmar que o carimbó apresenta parentesco com o batuque africano, irmão do tambor de crioula, do samba de cacete e de outros gêneros afro-brasileiros. Contudo o uso dos maracás e da flauta na música, o pé arrastado e a postura arqueada na dança, entre outros

⁵⁰ Recorte de letra de carimbó *estilizado* bastante conhecido no Pará, denominado “Dona Maria” (PINDUCA; GUILHERME, 19- -).

elementos, manifestam sua ancestralidade indígena. (SANTOS; DAMASCENO; RIBEIRO, 2011, p.4).

Santos, Damasceno e Ribeiro (2011) trazem elementos para esta análise os quais remetem ao processo de ocupação/desocupação da Amazônia, o qual está intimamente associado aos processos de colonização e migratórios dos séculos XIX e XX. Vemos, no INRC do Carimbo, que a recuperação histórica focalizada no relatório chama a atenção sobre as linhas da escravidão na Amazônia e também sobre o processo migratório nas primeiras décadas de 1900, com a construção da estrada de ferro Belém-Bragança e após a Segunda Guerra mundial.

Entendemos que a Amazônia é um sistema complexo e heterogêneo e que se debruçar sobre ele é como se aventurar por seus caudalosos rios, que compõem um denso e múltiplo *lócus* de produção de saberes. Por isso, destacamos alguns processos ligados mais especificamente ao Pará. É nessa trama que destacamos dois pontos, a Belle Époque (século XIX) e os grandes projetos (século XX), durante o período do regime militar, em especial as décadas de 1960/70. De maneira sucinta, podemos assegurar que esses pontos se traduzem como discursos modernizadores para esta região.

“A máquina que produz em abundância” (CHAPLIN, 1940) *descobre* a Amazônia em recortes econômicos e políticos, junto aos discursos modernizadores que marcam o Brasil, em especial a Amazônia, desde o século XVIII.

No que consideramos como primeira intervenção “modernizadora” na Amazônia, a Belle Époque traz seus efeitos para as sociabilidades, quando se intensificam em Belém certas práticas europeizantes, entretanto, tal modo de proceder não foi um simples capricho de uma elite nascente. Fazia parte da política higienista que ganhava força no Brasil, durante o século XIX-XX⁵¹, implementada nos centros do desenvolvimento econômico da época, de que enfatizamos as proibições recaídas sobre as “músicas de pretos”.

De modo geral, a história do Brasil é marcada por lutas em face de processos de opressão, dominação e exploração, logo, ao tratarmos de Amazônia, tais elementos não poderiam faltar. É nessa perspectiva que o livro

⁵¹ Para mais detalhes, ver Jurandir Freire Costa. *Ordem Médica e Norma Familiar*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

de Samuel Benchimol, *Amazônia: formação social e cultural*, traz importantes contribuições para o tema que estamos discutindo.

Quando ele expõe a chegada dos europeus à Amazônia, em especial dos portugueses, ressalta os elementos que formavam o sistema econômico do período colonial, assim como os mecanismos de exploração, extermínio e escravização de africanos e índios, além de ressaltar os entrecruzamentos do falar, vestir, comer etc. que se produziram nesses encontros, os quais, na sua maioria, foram marcados pela violência extrema e miséria dilacerante.

[...] a Amazônia Lusíndia, mais índia que lusa, porém, mesmo assim, suficientemente forte para influenciar os novos padrões culturais e espirituais europeus a serviço da fé e do império. Estes acabaram por desintegrar a identidade cultural indígena, pelas tropas de resgates, aldeias, missões, reduções, catequeses, queima de malocas, dízimos e trabalho servil.

Mais tarde, quando se iniciou a marcha dos caucheiros e seringueiros nos baixos e altos rios, a onda invasora nordestina transformou os seringais e castanhais em centros de extermínio de muitas tribos e etnias ameríndias, processo esse que seria mais tarde repetido quando da expansão da fronteira agrícola e pecuária que, nas últimas décadas, desceu do planalto central para ocupar as terras dos eixos rodoviários dos projetos de colonização e dos assentamentos de garimpeiros em toda a região.

As matrizes culturais índio-caboclas foram cedendo espaço e economia, nos beiradões e nos centros dos seringais e castanhais, ao novo grupo “cearense” e depois aos “gaúchos”, ficando cada vez mais isolados nas suas reservas e malocas, ou nos seus sítios e roçados dos baixos rios. Os contatos entre esses grupos nem sempre foram pacíficos, pois a história registra lutas e conflitos pela posse e domínio de vastas áreas da floresta densa, disputadas por seringalistas, extratores, fazendeiros e agricultores. (BENCHIMOL, 2009, p. 25-26).

Nesse sentido, a patrimonialização tem como um de seus efeitos a produção de bens folclorizados, apagando todo esse embate violento. Esses bens são tomados como elementos referenciados e, ao mesmo tempo, referenciadores de identidades, que, por sua vez, constituem uma prática que “agrega valor” a determinados produtos. Por mais que nas práticas que materializam essa política a ideia de cultura em movimento esteja presente, não há como negar o essencialismo que faz pulsar os jogos de poder-saber aí marcados. Com efeito, as práticas objetivadas como imateriais e posteriormente folclorizadas são, em sua maioria, aquelas que compõem, ou já

compuseram, em determinado momento histórico, práticas de resistência de grupos subalternizados, em especial negros escravizados e indígenas. Assim, o carimbó, que outrora foi denominado pejorativamente “música de preto”, dentro do movimento mutável da cultura, é objetivado hoje como referência de uma suposta identidade paraense.

O fim do século XIX e começo do século XX foram momentos marcantes para a Belém da Belle Époque, com destaque à “reordenação” do espaço urbano da cidade, com a higienização das áreas “nobres”. As transformações desse período renderam a Belém o título de “Cidade das Mangueiras”. Trata-se de intervenções higienistas como alargamento e arborização de avenidas e normalização de costumes. A política higienista que estava sendo posta em funcionamento no Brasil, àquela época, objetivava a população negra como portadora de doenças e da imoralidade (COSTA, 1989), ou seja, como um grupo incivilizado que precisava ser disciplinado em face do projeto de ordem e progresso da ocasião.

Dentre os hábitos e costumes que precisavam ser extirpados da sociedade belenense, para que esta se adequasse aos padrões de civilidade importados da Europa, estavam aqueles dos grupos “subalternos”, como a prática do carimbó, por ter profunda relação com a musicalidade de negros escravizados nessa região do país, um grupo da população brasileira que foi alvo intenso de práticas normalizadoras e segregadoras.

As práticas silenciadas a que nos referimos são justamente as que foram alvo de normalização, isto é, o carimbó em si mesmo, pois este remetia a um recorte da população que foi/é alvo do higienismo, em seu caráter criminalizante. A imposição de um “código de postura” estava ali delineando modos de ser os quais eram condizentes com a europeização da cidade, produzindo os corpos infames que propagavam a imoralidade da cidade.

Os tocadores contam que “antigamente” o carimbó era “festa de preto”, que acontecia nos bairros periféricos, e sofria coação da polícia. (IPHAN, 2009, p.2).

De acordo com Costa (2011), as primeiras menções ao carimbó são encontradas em registros legislativos do século XIX, que o objetivam como um desvio moral, sendo registros de cunho eminentemente repressivos, apontando

o processo de descriminalização do carimbó, durante as décadas de 1960 e 1970.

Nessa direção, Jastes (2012) sinaliza dois momentos distintos do carimbó, de maneira bastante econômica: sua proibição oficializada no código de posturas do Estado, de 1880⁵², e a preocupação nacionalista com o registro das *práticas populares* que compunham a *diversidade cultural* (catalogação), desde 1960. De modo complementar a isso, Costa (2011) ressalta que a postura repressiva sobre o carimbó perdurou ainda durante as décadas de 1920 e 30, em meio ao estabelecimento do modernismo no Pará. Ele levanta uma suspeita acerca desse movimento nesse Estado, uma vez que não era apenas a postura repressiva que prevalecia a propósito do carimbó, mas também análises que marcavam a “origem étnica”, em um viés racista. O carimbó ainda constava como prática insubordinada aos processos de normalização que incidiam sobre a população, entre fins do século XIX e começo do século XX, em relação às “práticas de negros”.

Na década de 1930, seguindo ainda a lógica proibitiva e preconceituosa, o jovem intelectual Jarbas Passarinho referia-se ao carimbó associando-o às manifestações da religiosidade afro-brasileira e dizia que “a liturgia negra tem esboçado no horizonte das credices brasileiras, painéis cheios de doloroso sentimento de idolatria”. Quanto ao instrumental do carimbó, descrevia: “um tambor cilíndrico imitando sons dolentes que penetram a alma rústica dos homens de cor”. Passarinho mostrava, desde já, uma perspectiva conservadora no campo da cultura, indicando que o Modernismo que, naquele momento, se estabelecia no Pará tinha mais de uma faceta em relação à cultura popular. (COSTA, 2011, p.149).

A ruptura situada entre as décadas de 1960 e 1970 fica evidente, quando observamos o relato abaixo de Pedro Tupinambá, publicado no jornal de Belém *Folha do Norte*, em 05 de fevereiro de 1961. Pedro Tupinambá foi um importante folclorista e jornalista no Pará, que ocupava uma cadeira na Academia Paraense de Letras. O jornal *Folha do Norte* também era um importante veículo de informação do Estado, o qual entrou em circulação no Pará, em 1896, e saiu, no ano de 1974 (SEIXAS, 2011).

⁵² A Lei n. 1.028, de 5 de maio de 1880, do Código de Posturas de Belém, trata o carimbó da seguinte maneira: “É proibido, sob pena de 30.000 reis de multa: [...] Fazer bulhas, vozerias e dar autos gritos [...]. Fazer batuques ou samba. [...] Tocar tambor, carimbó, ou qualquer outro instrumento que perturbe o sossego durante a noite, etc.” (COSTA, 2011, p.149).

Carimbó⁵³

Pedro Tupinambá

Nosso veraneio em Salinópolis deu-nos a grande oportunidade de assistir ao carimbó, uma das danças afro-brasileiras mais interessantes da região amazônica.

O carimbó é dançado na quadra natalina em Salinópolis, Marapanim, Marudá, Curuçá, Bragança, Salvaterra etc., e seu nome se origina de curimbó, tambor comprido de procedência africana, que os tocadores percutem com ambas as mãos, horas e horas seguidas, com alguns minutos de intervalo. Acompanha o carimbó, o xeco-xeco, instrumento também usado nos batuques, e a viola.

[...]

Embora sem possuir voz melodiosa, Elzilo — o solista — tirava com entusiasmo e muita vibração as canções do carimbó, que os demais acompanhavam:

[...]

Os pares dançavam animados, suando em bica. Homens e mulheres — dos 16 aos 70 anos e lá vai fumaça — gingavam os corpos e saltitavam ao compasso ligeiro da música afro-brasileira, ora levantando os braços, ora apoiando as mãos nas cadeiras, ora fazendo estalar os dedos polegar e médio de ambas as mãos.

O carimbó é uma espécie de puladinho, de passos miúdos, e dança-se afastado, não havendo nenhum contato do cavalheiro com a dama, formando os pares uma roda, que circula pelo salão durante vários minutos, animados pelo ritmo alucinante e pelo próprio calor da dança.

[...]

O carimbó é uma dança contagiante, que atrai os espectadores para o meio do salão. Quase não se resiste ao seu ritmo quente... Marcos Soares — não fosse a presença da noiva — teria saído pra dançar, tão indócil estava. Dona Nenê Leite achou notável a coreografia do carimbó, tendo aprendido alguns passos.

Os músicos, caboclos tostados ao sol de Salinópolis, cantavam a plenos pulmões as letras simples de suas canções, que trazem o cheiro do mato e o perfume das caboclas faceiras de nossa terra:

[...]

Assistimos, na casa de seu Elzo, à primeira, da qual só participa um par: o cavalheiro corteja a dama, fazendo volteios ao seu redor, com as fraldas da camisa levantadas pelas pontas dos dedos, imitando um par de asas, e todo inchado como se fosse um peru, enquanto o solista do conjunto canta quadrinhas jocosas, repletas de ironia, alusivas ora ao moço, ora à sua acompanhante. Após certo número de voltas e requebros, o cavalheiro é substituído por outro, depois a dama, e assim sucessivamente vão se revezando homem e mulher para dar oportunidade a novos elementos.

[...]

⁵³ Disponível em www.jangadabrasil.com.br. Acesso em: 25 de maio de 2012.

A partir desse ponto, o carimbó passa a chamar, com mais força, a atenção de folcloristas e intelectuais do Pará. Costa (2011) não considera que o carimbó nesse período já fosse uma música de consumo urbano, porque era rechaçado pela classe média e indústria cultural. Ele considera Bruno de Menezes⁵⁴ como alguém importante, que afirmava que o carimbó, nessa época, era consumido na periferia de Belém e no interior do Estado.

Porém, ao falar das condições que proporcionaram a mudança de *status* do carimbó, Costa (2011) destaca os anos de 1960, com o surgimento de outro grupo de intelectuais paraenses, oriundos da classe média e que tinham inserção em movimentos políticos e estudantis, tais como União Nacional dos Estudantes, União Acadêmica Paraense e Partido Comunista.

Dessa maneira, é interessante atentar para o que Louzada (2011) explicita sobre a questão negra no recorte da religião, nesse período. Ela afirma que, durante as décadas de 1960 e 1970, a sociedade brasileira *redescobriu a África*. Essa autora nos conta que foi um período em que o governo militar se afastou da Igreja Católica e passou a se ocupar das religiões de matrizes africanas, a partir de relações diplomáticas e econômicas as quais estavam sendo estabelecidas com o continente Africano, àquela época. Contudo, isso não garantiu que esses grupos deixassem de amargar as dores de processos de marginalização e de preconceitos, sobretudo quando a higiene social é posta em funcionamento, mesmo que de modo velado, durante este período, pois não se pode esquecer que as “práticas populares” começam a ser alvo de processos de “valorização”.

Chama-nos a atenção essa “redescoberta africana” que estava acontecendo durante a década de 1970, porque o carimbó passava por um processo de aceitação pela classe média e grupos universitários de Belém.

Nesse momento do carimbó, emerge o que se chama de carimbó estilizado, o qual usava elementos modernos, como a guitarra elétrica, se contrapondo ao carimbó feito exclusivamente com instrumentos de percussão e corda, chamado de raiz ou “pau e corda”, alusão ao principal tambor do

⁵⁴ Segundo Fares (2012), Bruno de Menezes é considerado o iniciador do Modernismo, na Amazônia, apesar de ser desconhecido da crítica nacional, com suas poesias voltadas à temática afro-brasileira com viés social.

batuque do carimbó, que é o curimbó, feito originalmente de tronco de árvore e pele de algum animal⁵⁵.

As menções à escravidão, no INRC do carimbó (IPHAN, 2009), parecem compor um "pano de fundo", e a alusão sobre religiosidade africana aparece apenas como negação de sua existência naquela região (Salgado paraense). Tal fato se constitui no mínimo como curioso, visto que as histórias (informação verbal)⁵⁶ contadas, de modo bastante informal, em um dos municípios onde a pesquisa do IPHAN sobre o processo de registro do carimbó foi realizada, apontam o contrário. É importante lembrar que o Pará sofreu bastante interferência do catolicismo, de forma que os registros mais antigos remetem aos cultos de santos:

A história do carimbó em Vigia está vinculada à localidade quilombola do Tauapará, onde existiu o engenho do Barão do Guajará. Muitos dos mestres do carimbó do município são descendentes de avós escravos, que contam “por uma boca só” que os negros depois do trabalho, fosse no canavial, na olaria ou no engenho de cachaça, iam direto para o carimbó. O “carimbó amuado dos pretos” era a dança da campina, como nos conta Nunes, um mestre de carimbó de 82 anos, um dos últimos músicos vivos dessa época. (IPHAN, 2009, p.30).

Os grupos de carimbó estão majoritariamente localizados nos lugarejos como as agrovilas e vilas de pescadores, no entorno imediato ou não das sedes municipais. As indicações históricas e geográficas apontam para algumas destas localidades como possíveis espaços originários desta manifestação, notadamente alguns pontos da zona litorânea e do interior do território em locais onde se formaram comunidades de negros fugidos e/ou já libertos das fazendas da região e também do atual Estado do Maranhão durante os séculos XVIII e XIX. (IPHAN, 2009, p.61).

Celebrações – Dentre as celebrações religiosas associadas ao Carimbó, observou-se em alguns grupos a referência de um maior número de apresentações durante os meses de dezembro e janeiro. Os relatos apontam que em tempos passados havia uma relação das festividades de São Benedito (dezembro) e São Sebastião (janeiro) onde durante os festejos se realizavam todas as festas de carimbó. (IPHAN, 2009, p.57).

⁵⁵ É cada vez mais comum o uso de couro sintético na fabricação desses instrumentos.

⁵⁶ Conversa com moradores de Santarém Novo sobre práticas religiosas de matriz africana.

Para Costa (2008), abordar o processo de urbanização do carimbó significa explicitar o modo como ele passa da condição de “música folclórica” para “música popular brasileira”, de caráter regional.

Ele explica que o movimento cultural e/ou político-cultural que acontecia no Brasil, durante os anos da ditadura civil-militar⁵⁷, foi totalmente heterogêneo; nesse sentido, o autor destaca duas grandes vertentes, a música de protesto e o tropicalismo. No Pará, apesar de haver a preocupação com uma produção que tivesse um caráter revolucionário, o que se percebeu foi a busca do povo “autêntico” por grande parte dos artistas locais (COSTA, 2008). Nesse meio, bastante polêmico quanto aos modos de produção musical, o grupo paraense que concebia “cultura popular” como intrínseca a tradição, ganha força. Para este grupo a cultura popular era a depositária da semente da revolução.

Louzada (2011, p.182) enfatiza que os anos da “contracultura” foram marcados pela “[...] recuperação do original, do exótico e do diferente”. Tratava-se de “valorizar a cultura do outro” em busca da origem da sociedade brasileira nas práticas indígenas e negras. A Música Popular Brasileira (MPB) emerge como nova “categoria híbrida” (p.183), desbancando em certa medida o *rock* e a música “tradicional”.

Em nosso entendimento, o carimbó e seu processo de difusão durante a década de 1970 também estão associados a esse campo de força nacional, porém, menos como discurso diaspórico da africanidade e mais como síntese do mito das três raças, principalmente no que concerne ao seu processo de “modernização”, o qual tem como marca o uso de instrumentos “modernos”, caracterizando o carimbó estilizado. Diferentemente do campo religioso e de outros campos da música, não se buscou o retorno à “Pátria-Mãe”, à África, mas a construção de uma identidade paraense no mapa do nacionalismo:

[...] têm-se apresentado o carimbó enquanto uma invenção dos negros escravos que habitavam esta parte da Amazônia, no século XVII. (IPHAN, 2009, p.1).

[...] afirma-se que houve uma junção do ritmo/dança com elementos da cultura indígena e européia, originando uma manifestação singular. (IPHAN, 2009, p.1).

⁵⁷ Entende-se que o golpe de 1964 teve ampla participação de diversos setores da sociedade que não apenas os militares.

Encontra-se em Salles, um dos folcloristas mais respeitados da região, a definição do carimbó como uma “síntese das folgas cablocas” (ou formas de lazer popular), e este caboclo se consolida como representante de uma identidade paraense, uma mistura do negro, do índio e do europeu. (IPHAN, 2009, p.1).

Costa (2011) assevera que os festivais de música popular aconteceram igualmente em Belém, nas décadas de 1960 e 1970, organizados pela Casa da Juventude, entidade de cunho religioso, e pela comunidade universitária. Esse movimento permitiu que o carimbó despontasse como gênero musical comercializável, tendo duas vertentes: o carimbó de “pau e corda” e o carimbó “moderno”. Desse modo, se, antes, o carimbó “música de preto” era moralmente desqualificado como prática popular de “incivilizados”, a partir das décadas de 1960 e 70, com a interferência da “contracultura”, mas, sobretudo, do modernismo, o carimbó começa a ganhar espaço no cenário musical urbano do Estado do Pará, sobretudo com a necessidade de afirmação de um gênero musical que engendrasse uma identidade genuinamente paraense.

Neste contexto de rebeldia política pra uns e/ou experimentação formal para outros, parte significativa dos músicos paraenses passaram a buscar, no carimbó, um modelo de canção que representasse a “autêntica” música popular do povo do Norte do Brasil. Descobria-se o povo brasileiro, porém, na sua versão regional. Elegia-se entre a intelectualidade artística o que seria a canção regional por excelência, fruto de uma cultura tipicamente cabocla. (COSTA, 2011, p.152).

Pensando os elementos que têm sido pinçados para contar a história do carimbó, na prática arquivística do IPHAN, ousamos sustentar que a preocupação capitalística permeia esse discurso do carimbó como patrimônio cultural, de sorte que as marcações diferenciadas de sua produção, no estado do Pará, têm sido afirmadas pela modulação entre as duas vertentes citadas acima, o que diz não apenas da “dinâmica cultural”, mas dos interesses mercadológicos em jogo, com interferência do binarismo *moderno versus tradicional*, uma das características da patrimonialização moderna, como vemos abaixo:

[...] se a globalização acarreta uma crescente interdependência econômica e intensificação dos intercâmbios, pode também acelerar o desaparecimento de numerosas expressões culturais, em particular, no âmbito do patrimônio imaterial, e empobrecer consideravelmente as identidades e a diversidade cultural. (RPI, 2003, p.78).

O conflito que se estabeleceu em relação ao carimbó como mais ou menos verdadeiro se constitui a partir do estabelecimento do modernismo, no Pará, que, dentre outras questões, trazia a preocupação com a construção de uma música genuinamente brasileira. A discussão que ganha corpo, a partir da década de 1970, não apenas dá força à polêmica de uma suposta origem da prática do carimbó em termos de localização geográfica, mas também do “modo original” de praticá-lo, o que envolve o binarismo do carimbó tocado/cantado com ou sem instrumentos “modernos”.

Nesse jogo permanente de poderes e contrapoderes, são produzidos regimes de verdades vigentes, que, por sua vez, funcionam por meio de racionalidades de governo da população. No caso de práticas como o carimbó, que tem sido alvo de patrimonialização, o governo da população como grupos culturais, localizando práticas, através do atravessamento neoliberal, segmenta as formas de atender e cuidar que estão em circulação, o que produz efeitos no nível das subjetividades, porque o poder em Michel Foucault remete às relações firmadas em um campo de forças móveis, constituindo sujeitos por meio de regimes de verdade.

Há efeitos de verdade que uma sociedade como a sociedade ocidental, e hoje se pode dizer a sociedade mundial, produz a cada instante. Produz-se verdade. Essas produções de verdade não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam. São essas relações verdade/poder, saber/poder que me preocupam. (FOUCAULT, 2010b, p.229).

De maneira geral, a política patrimonial *imaterial* é atravessada pela vontade de ancestralidade calcada nas culturas negras e indígenas, porém, de modo recortado, encontrando lugar na crítica de Guattari e Rolnik (1996) de que a cultura, como um fato em si mesmo, é reacionária, pois se trata de uma

forma de recortar as *atividades de orientação no mundo social e cósmico*. Não é à toa que as cosmologias das culturas negras e indígenas são dissipadas desse processo, bem como outras interferências que denotem o aspecto explorador da formação social amazônica. Os discursos dispersos são colados e inventam-se as formações discursivas, por conseguinte, os enunciados (FOUCAULT, 2010a), e não raramente também são fabricados os indivíduos (BATISTA, 1999):

Atenção especial deverá ser dada àqueles grupos que, embora responsáveis pela criação e preservação de manifestações culturais vivas e admiráveis – como os grupos indígenas, as comunidades ribeirinhas, do sertão e das florestas, para citar apenas alguns casos – raramente tem recebido o reconhecimento e apoio para que continuem, com sua dinâmica própria, a preservar um patrimônio cultural que é de toda a nação. (RPI, 2003, p.11).

Como vemos acima, a política patrimonial em seu recorte imaterial tem como alvo os grupos subalternizados, que, como apontam Araújo e Fernandes (2006), começam a se organizar durante a década de 1960, requerendo sua escrita na história do país. Na mesma ocasião, o carimbó aparece como prática que começa a ganhar espaço junto à vanguarda intelectual e artística de Belém, como extrato da identidade paraense. Em meio a essa trama, há uma política externa do governo brasileiro em manter as relações diplomáticas com a África. No entanto, quando se conta a história do carimbó, nunca ou quase nunca se fala das marcações violentas que permeiam essa prática. No caso da descrição institucionalizada, elas são apagadas ou amenizadas. É importante destacar que, conforme o IPHAN (2013), os dados levantados e organizados sobre determinadas práticas voltam para a comunidade de origem das informações, para que a mesma dê seu aval quanto às informações que narram aquela prática.

Assim chegamos ao caso do carimbó, o qual teve seu pedido de registro oficializado junto ao IPHAN, em 2008, tendo como principal associação responsável a Irmandade de São Benedito do município de Santarém Novo. Para a análise do caso do registro do carimbó, partimos das seguintes séries:

Mais recentemente, a noção de carimbó como “identidade” foi destacada por um movimento de grupos de carimbó, intelectuais e artistas paraenses, em torno de um projeto de reconhecimento oficial da manifestação pelo estado. Trata-se da campanha “Carimbó: Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro”, que tem alcançado um grande número de adeptos entre os grupos de carimbó e apreciadores do ritmo no Pará. [...] No caso da manifestação do carimbó, as noções de identidade e de patrimônio estão associadas tanto à “identidade paraense” quanto à “identidade brasileira”, ou seja, há uma dimensão cívica como referência cultural, ajustada em torno do estado nacional. (IPHAN, 2009, p.3).

Mas antes do pedido, em 2008, tem um antecedente. Então o antecedente ta localizado exatamente em Santarém Novo, que é a cidade de onde eu vim. Fica no nordeste do Pará, há uns 200 km de Belém. Uma cidade muito antiga, fundada no século XVI. XVI não, XVIII. E que guarda uma tradição de carimbó muito antiga e muito específica que é vinculada ao culto de São Benedito. (CAMPANHA, 2012, p.1).

Fundada há quase duzentos anos, no Pará, a Irmandade mantém uma tradição extremamente complexa, que envolve onze dias ininterruptos da festa, incluindo novenas, ladainhas, alvorada, levantamento, derrubada do mastro⁵⁸. Ela está presente em Santarém Novo desde a fundação desse município, há menos de 50 anos. Essa cidade está localizada na mesorregião do Nordeste Paraense e tem aproximadamente 6.000 habitantes. Suas principais fontes de movimentação econômica são atividades rurais e recursos públicos federais (programas de transferência de renda) e municipais (a Prefeitura é o principal empregador).

O grupo que luta pela patrimonialização do carimbó, denominado Campanha Carimbó Patrimônio Cultural Brasileiro, foi gestado durante encontro com “estrangeiros” do grupo “A Barca”, acontecido no ano de 1999, em Santarém Novo, no decorrer da festividade da irmandade de São Benedito naquele município:

Foi um grupo paulista chamado “A Barca”, que chegou lá em (19)99, através do projeto do “Universidade Solidária”. Eles fizeram um projeto pra ministrar oficinas de arte-educação, cultura popular nos estados norte-nordeste, passaram e vieram pra cá. Esse grupo foi formado em São Paulo em meados da década de 90 pra tentar dá continuidade ao trabalho que o

⁵⁸ Fonte: www.campanhacarimbo.blogspot.com.br. Acesso em: 17 de Out. de 2013.

Mário de Andrade deu na década de (19)30. Inspirado nesse trabalho do Mário de Andrade (né?).

Nesse primeiro contato com eles, a gente despertou assim uma visão assim “poxa, alguém que vem assim tão de longe, chega aqui e gosta tanto daquilo que a gente tem. Isso pra nós já é uma coisa tão comum, ta tão acostumado (né?), pra nós, uma coisa assim... A gente gosta! A gente gostava muito, valorizávamos muito, mas do ponto de vista de quem vive aquilo no seu cotidiano e não com aquele olhar mais estrangeiro. (CAMPANHA, 2012, p.2-3).

O grupo A Barca é constituído por músicos de São Paulo, que, em 1998, começaram um projeto de pesquisa musical voltado ao que se classifica comumente de “cultura popular”, de modo que realizam investigações nesse campo e promovem ações de produção cultural e de arte-educação⁵⁹.

Esse encontro produziu ressonâncias na comunidade ligada à Irmandade de São Benedito de Santarém Novo. Mais ou menos dois anos depois, uma parte dos componentes do grupo A Barca voltaram e acompanharam toda a festividade, fizeram filmagens, entrevistas e, a partir dessas ações se estabeleceu uma rede de trocas entre a Irmandade e esse grupo.

Entre os anos de 2004 e 2005, esse grupo percorreu vários Estados brasileiros, dentre eles o Estado do Pará, executando o projeto “Turista Aprendiz”, financiado pela empresa Petróleo Brasil S/A (PETROBRAS), ligado principalmente para a “produção cultural”. Tal projeto foi premiado pelo IPHAN, na 24ª edição do Prêmio Rodrigo Melo Franco Andrade. A partir desse projeto, “A Barca” construiu e executou junto com o grupo da Irmandade de Santarém Novo um projeto de digitalização do trabalho dos mestres de carimbó daquele município:

Aí a gente foi trocando, se alimentando também das informações que eles traziam. Principalmente de outros grupos e outros mestres de cultura popular de outros lugares que tinham. Mas até então nada assim sobre patrimônio.>>> “isso é um patrimônio, uma preciosidade” (né?), “uma produção cultural riquíssima que precisa ser difundida, que precisa ser valorizada, que precisa ser conhecida por mais gente”. E aí surgiu então a ideia de fazer o CD do grupo, fazer projetos. A gente começou então a entrar nesse universo de elaboração de projetos, de articular, patrocínio, o que pra nós não tinha nada assim... (CAMPANHA, 2012, p.3).

⁵⁹ <http://www.cooperativademusica.com.br/blog/?p=2312>. Acesso em: 13 de Jan. de 2014.

A “Universidade Solidária” (UNISOL), citada na série acima, é um programa criado em 1995 pela antropóloga Ruth Cardoso, que “[...] articula e implementa projetos e ações sociais de Instituições de Ensino Superior” sob a rubrica de extensão universitária, em parceria com instituições públicas e privadas. Esse grupo visa a promover o desenvolvimento sustentável, fortalecendo a organização comunitária e construindo soluções locais. O Prêmio Santander Universidade Solidária é uma dessas parcerias e tem como objetivo, além de “[...] estimular a extensão universitária e a formação cidadã do futuro profissional”, também visa “disseminar o conhecimento das universidades a favor de comunidades com condições socioeconômicas desfavoráveis”⁶⁰.

Encontramos aqui um dos matizes neoliberal apontado por Paulo Netto (2008), na forma de subjetivação empresarial que o neoliberalismo, como atualização liberal, aciona.

[...] a arte liberal de governar vai ser obrigada a determinar exatamente em que medida e até que ponto o interesse individual, os diferentes interesses – individuais no que têm de divergente uns dos outros, eventualmente oposto – não constituirão um perigo para o interesse de todos. (FOUCAULT, 2008a, p.89).

A empresa, como modo de subjetivação, produz o indivíduo, no sentido de que este é o único responsável por seu fracasso ou sucesso, por sua condição de miséria ou de bonança, pela sua condição de marginalização ou de “cidadania”, pois, com a UNISOL, além do “conhecimento” que está sendo levado às comunidades “desfavorecidas”, também se fornecem elementos para sua sustentabilidade. Não encontramos, nos objetivos traçados pela UNISOL, nenhuma linha que vise discutir as forças que produzem a condição das comunidades como “desfavorecidas”, a racionalidade aqui não é problematizadora, mas silenciadora dos conflitos. Não existe um saber revolucionário ou uma prática discursiva que não esteja envolvido por comportamentos e estratégias os quais não materializem “[...] uma teoria da

⁶⁰ Informações disponíveis em www.unisol.org.br. Acesso em: 13 de Jan. de 2014.

sociedade e que operam a interferência e a mútua transformação de uns e outros” (FOUCAULT, 2010a, p.218).

Dentre as interferências no caso da campanha para o registro do carimbó, além do neoliberalismo, há a modernista, já que o grupo A Barca segue o modelo de Mário de Andrade das expedições pelo Brasil, produzindo um arquivo nacional sobre práticas culturais “brasileiras”.

Outra ressonância do encontro do grupo da Irmandade com A Barca foi a ideia de montar um festival, para agregar os dançarinos, fazedores/tocadores e apreciadores de carimbó das agrovilas constituintes do município de Santarém Novo, bem como de cidades vizinhas.

Em 2002 a gente já tava com esse pé assim, com essa visão um pouco mais ão. Que aquilo tinha um valor, pr'além de nós inclusive, mas ainda muito voltados pra nós. Aí 2002 é... um grupo da... A irmandade fazia parte de um fórum de desenvolvimento integrado, local e sustentável. Era uma experiência do governo Fernando Henrique ainda. [...] eram uns fóruns comunitários, locais que tentavam discutir proposta de desenvolvimento local e tal e aí nesse fórum lá, surgiu a ideia de fazer um festival de carimbó. Não tinha... Nós tínhamos a festa da irmandade, mas surgiu a ideia de fazer “vamos fazer um festival pra reunir vários grupos, fazer um concurso de composição, de carimbó, revelar novos talentos, chamar atenção, parará”. Fizeram, aí começaram a fazer em 2002 e aquilo começou a atrair o interesse (né?) dos grupos da região pra Santarém Novo. Até então havia bem poucas experiências parecidas assim. A maior parte dos grupos era só restrita ao seu município. Às vezes até à sua localidade. Nem saía da vila. Todo mundo isolado. Cada um no seu canto, com exceção talvez, alguns grupos de Marapanim, que já circulavam em Belém e já faziam... (CAMPANHA, 20012, p.4).

Os grupos que passaram a se reunir no festival começaram a questionar o modo como o carimbó enquanto expressão musical vinha sendo praticado no Estado, tanto em termos de fomento pelo governo do Estado quanto na esfera da indústria cultural propriamente dita, já que a mesma enfatizava apenas determinados produtores de carimbó, como se não houvesse outros grupos no Estado do Pará fazendo aquele tipo de música.

Mais aí o festival, ele acabou sendo um catalisador disso. Sem querer. As pessoas não planejaram isso. Pra elas era o encontro, uma tentativa de fomentar >>> novas composições >>>, que havia um discurso assim: “poxa, tem tanta música bonita de carimbó, mas na rádio não toca nenhuma, só toca

aquelas músicas velhas (estalar de dedos), ou é do Pinduca ou é do Verequete". Nas festas que têm aqui de madrugada, de aparelhagem, o carimbó só toca no final, quando todo mundo ta porre e a mesma música, ou toca o Pinduca ou toca o Verequete. (CAMPANHA, 2012, p.4-5).

Todavia, mesmo após os festivais, que, em 2003, estavam na sua segunda edição, e a gravação do CD, esses grupos que produzem um carimbó de “pau e corda”, ou “carimbó de raiz”, só tiveram algum reconhecimento local após inscreverem projeto no edital da Petrobrás Cultural, em 2004 – com incentivo e ajuda do grupo A Barca – e terem sido selecionados.

Enfim, então a gente pegou isso daí, fizemos, aprovamos e aí pronto. A Petrobras usou o exemplo do carimbó como um dos exemplos de como o edital estava mais abrangente, que ele tava apoiando da companhia de dança da >>> Colker que era uma coisa ultramoderna >> contemporânea até o carimbó do Pará. E aí a gente virou notícia nacional. Saiu nos noticiários do sudeste, Rio-São Paulo, e a nossa imprensa aqui que é colonizada reproduziu. E eu achei muito louco. Eles foram tão tapados que eles reproduziram que nem atentaram pra o que tavam reproduzindo, fizeram nenhum comentário, apenas reproduziram o texto matriz que vinha de São Paulo e do Rio. Tanto Diário quanto o Liberal⁶¹ publicaram. Quem despertou e viu que tinha alguma coisa acontecendo foi o pessoal da TV Cultura, >>> Funtelpa⁶², somente a rádio. Tinha um cara lá chamado Tony Soares, que era ex-membro do Pavulagem⁶³, músico e compositor lá de Bragança⁶⁴, tinha um programa que chamava Baque Solto, programa de música tradicional que ele gravava os grupos, somente boi, ele gravava os grupos, levava pra lá, fazia uma movimentação é um cara antenado com esse movimento de valorização da cultura, um dos poucos aqui no meio cultural urbano em Belém que tinha uma sensibilidade pra essa questão da validade da importância da cultura popular, da música tradicional. (CAMPANHA, 2012, p.8).

Nesse primeiro momento, o que destacamos é o encantamento e o desalento que esses grupos envolvidos com a produção do carimbó experimentaram e ainda experimentam. Um encantamento a partir do olhar estrangeiro que produziu o interesse na prática a ser objeto de processos arquivísticos – e o desalento diante das condições ou da inexistência de apoio

⁶¹ Principais grupos de mídia impressa no Pará, atualmente.

⁶² Fundação de Telecomunicação do Pará, empresa estatal.

⁶³ Arraial do Pavulagem, importante grupo de Belém que trabalha com vários ritmos e danças de origem “popular”.

⁶⁴ Município do Pará.

financeiro para encontros de grupos de carimbó, na esfera regional. Outro desdobramento desses encontros foi a produção muito mais intensa de um interesse local pelo carimbó, o que se materializou no surgimento de grupos compostos por crianças, voltados àquele modo de expressão.

Dentre os principais problemas apresentados pelos entrevistados referentes às atividades dos grupos de carimbó está o raro fomento e apoio da Secretaria de Cultura do Município aos grupos locais. Esse argumento está presente nas falas de praticamente todos os integrantes dos grupos da região. (IPHAN, 2009, p.18).

E os grupos iam por conta própria. Os >>>> não tinham condições de custear nada. Nem alimentação tinha. Os grupos tinham que levar a sua comida e aí a gente cedía um espaço lá, uma escola, pra alójá e cedía a cozinha pra eles cozinharem. Aí tinha grupo que às vezes chegava sem comida e a gente que tinha que tinha arrumar comida pra eles. O grupo chegava se queixando que, poxa, “ta, veio”, mas cheio de dívidas, que se não ganhar o festival vai voltar pra casa cheio de dívidas pra pagar. Essas angústias e reclamações (né?) e tu do isso começa no bastidor, que não tinha um espaço de discussão e debate. O espaço era o bastidor do evento, mas tu tinha ali uma cena, uma cena cultural formada por essas pessoas que vinha de vários lugares, que vinham, faziam carimbó, viviam essa realidade de muita dificuldade de manutenção dos grupos, sem apoio, sem recurso, sem dignidade muitas vezes, sem respeito da própria comunidade às vezes sem nenhuma valorização, mas se esforçavam pra ir pra Santarém Novo, porque achavam que Santarém Novo era um espaço, um lugar que era, era... pra uns era uma possibilidade de você ascender, do ponto de vista da visibilidade, do título que dava ser campeão de carimbó, era de muito valor pr’aquelas pessoas tal e também pelas possibilidades que tinha de encontrar os outros grupos. (CAMPANHA, 2012, p.5).

A gente que vê que a situação nossa... Cada município chega aqui com uma queixa, uma mágoa (né?), revelando suas dificuldades, fruto dessa ausência de política que é fruto de ausência dessa incompreensão da importância da nossa cultura, do carimbó, da cultura popular pra cada gestor, pra cada governante e isso não vai mudar assim tão cedo e então, se a gente não consegue transformar daqui de dentro pra fora, vamos tentar esse caminho de transformar de fora pra dentro (né?), porque título nacional nos permite abrir um caminho meio que forçado, vai nos permitir. (CAMPANHA, 2012, p.12-13).

Em 2005, o festival foi formatado para incluir um espaço de debate institucionalizado, que foi a forma seminário. Durante o primeiro seminário, aparece pela primeira vez o discurso da patrimonialização. O encontro contou com a participação do IPHAN e de representantes de outros municípios conhecidos no Pará pela prática do carimbó.

[...] a atividade que mais contribuiu pra criação do movimento do registro foi o seminário, porque o seminário era o espaço de debate mais amplo, então a gente no primeiro seminário logo, a gente conseguiu (eu tinha amizade aqui em Belém com o pessoal do Ministério da Cultura [...] o representante >>> sugeriu “por que você não convida o IPHAN, o IPHAN tá aqui, que cuida do patrimônio tal” “é, vamo lá”. Aí conheci a mulher do IPHAN, que era uma técnica >>> capixaba, mas tava aqui cuidando do Inventário do Marajó, referências culturais do Marajó>>> C.>>> apaixonada por carimbó, gostava, gosta muito de dançar. Dança tudo. Ela tava morando aqui em Belém, ia pra roda de carimbó aqui >>> “Nossa, vou sim, a gente vai lá, vou lá falar do patrimônio”. Quando chegou dia o do seminário, a gente chamou representante de prefeituras da região, tava conseguindo levar uns três secretários de cultura, inclusive o de Marapanim foi.

Fomos lá, conversamos, começamos a discutir. Aí o IPHAN foi e mostrou a lei do patrimônio imaterial, do programa, falou do registro. Quando ela foi explicar o que era o patrimônio>> aí a ficha foi caindo na gente (né?) “Opa! Quer dizer que é isso, isso e isso o patrimônio imaterial”. >>> “A gente é patrimônio viu gente; E como é que faz pra ser reconhecido e tal?” “Ah, o reconhecimento é assim...”, aí ela começou a dar os passos. “Olha,>>>”, aí ela já tinha levado isso com aquela intenção de provocar, mas quando ela viu que a gente tinha guardado mesmo a ideia,>> “agora que vocês já sabem o que é vocês querem entrar? Então, se vocês quiserem, a gente orienta, eu oriento vocês como é o processo”. Aí foi >>> logo o acordo, todas as pessoas lá... “Não, a gente queria; acho que é importante; o carimbó vive essa dificuldade”, e o pessoal começou a colocar. E tava lá a presidente do IAP⁶⁵, era a R. M. na época. (CAMPANHA, 2012, p.12).

Com isso, o grupo se debruçou com mais afinco sobre o tema do patrimônio, tendo como exemplo o dossiê do Círio de Nazaré⁶⁶ e, em 2006, no seminário seguinte, o grupo lançou o “Manifesto dos Mestres”, o qual foi o primeiro documento oficial relacionado ao registro do carimbó, onde se

⁶⁵ Instituto de Artes do Pará.

⁶⁶ Festa católica considerada a maior procissão do mundo e que reúne aspectos religiosos, profanos, culinários etc. Um dos primeiros bens a serem registrados pelo IPHAN. Pedido de registro solicitado pela Arquidiocese de Belém e Diretoria da Festa do Círio, em 2001 (IPHAN, 2004).

afirmava o desejo pelo registro. Da articulação local estabelecida mediante os festivais, nos anos anteriores, outras associações civis se juntaram à Irmandade para solicitar o registro do carimbó. E, em 2008, o IPHAN entra em cena oficialmente, com a aplicação do INRC, sempre em articulação com o grupo da campanha, pois, nesse momento, este passa a ser o interlocutor do IPHAN junto às comunidades pesquisadas.

O interesse em expandir a experimentação do carimbó, o desejo de visibilidade, reconhecimento e admiração e até necessidades econômicas e sociais bastante imediatas compõe o interesse pelo registro do carimbó.

Esses são alguns dos aspectos que constituem o processo de registro do carimbó em fase preliminar mapeados nesta pesquisa, os quais consideramos relevantes para discussão da problemática da patrimonialização junto ao principal movimento envolvido com o processo de registro.

3.3.1 – INRC-CARIMBÓ

Esse documento está dividido em: Apresentação; Objetivo; Metodologia; Entrevistas realizadas; Atividades pré-campo (*formação de equipe, familiarização com os instrumentos metodológicos, levantamento bibliográfico e material de divulgação*); Viagens de campo; Bens culturais identificados; Tratamento do material coletado em campo; Resultados e perspectivas; Bibliografia; Anexos; Apêndice; Lista de ilustrações; Mapas; e Fotografias.

O que estamos chamando aqui de INRC-Carimbó é o documento entregue pelos pesquisadores, após conclusão das fases de levantamento e documentação. A amostra da pesquisa sobre o carimbó foi escolhida pelo critério de “maior presença”, como está sinalizado na série abaixo, porém, destacamos que o INRC-Carimbó, encontrado nesta pesquisa como IPHAN (2009), trata apenas da microrregião do Salgado Paraense.

Eu acho que foi usado como critério a maior presença de manifestação do carimbó que acabou sendo a mesorregião do nordeste paraense, a região metropolitana de Belém. É a mesorregião do nordeste paraense, a região metropolitana de Belém e tem mais a Ilha do Marajó. (IPHAN, 2013, p.7).

Tivemos acesso ao documento contendo as informações sobre a 1ª etapa do Levantamento preliminar do Salgado Paraense (microrregião do Nordeste paraense), arquivado na biblioteca Ernesto Cruz – IPHAN-PA. Esse documento sobre a pesquisa do carimbó é o resultado das fases de levantamento e documentação realizadas concomitantemente. Nosso acesso a esse documento ficou restrito a consultas agendadas e como única possibilidade de reprodução a fotografia.

O que tá sendo feito agora é o processo de identificação para fins de registro e de documentação. Na verdade a documentação acabou sendo inserida no próprio levantamento preliminar então agora ta havendo o retorno levantamento preliminar já executado e a etapa de identificação. Aí, depois que isso for concluído e os requisitos necessários para instrução de um bem como registro vai ser dado andamento posteriormente, então já ta numa fase final mesmo de execução e elaboração do dossiê, desculpa, acabou pulando essa parte. (IPHAN, 2013, p.4).

O processo de registro encontra-se em fase de análise do dossiê junto ao Conselho Consultivo do IPHAN⁶⁷, o qual deverá orientar o trabalho, a fim de que o documento seja produzido em conformidade com as diretrizes do instituto. Após a edição final do dossiê, o processo segue para que o carimbó seja ou não registrado como patrimônio cultural brasileiro. O processo está previsto para terminar até o fim do primeiro semestre de 2014. Até o momento não foi disponibilizado nenhum outro documento complementar referente ao INRC do carimbó ou qualquer outra informação sobre o andamento do processo.

O interessante é que o IPHAN opera uma espécie de “estamos fazendo a nossa parte”, uma vez que considera que, a partir do registro, quem deve “demandar” as ações de apoio e incentivo são os grupos responsáveis pela existência do “bem”. No caso do carimbó, o que se pode asseverar, neste momento, em termos de efeitos de pós-patrimonialização é puramente especulativo, já que “[a] análise enunciativa só pode se referir a coisas ditas, a frases que foram realmente pronunciadas ou escritas, a elementos significantes

⁶⁷ Informação obtida em visita institucional ao IPHAN-PA, em 28 de novembro de 2013. Conforme e-mail recebido em 04 mar. 2014, o IPHAN-PA abriu consulta pública na internet para o dossiê do carimbó.

que foram traçados ou articulados” (FOUCAULT, 2010a, p.124). Porém, é possível apontar alguns aspectos que têm ganhado contornos com a luta pelo reconhecimento nacional do carimbó como patrimônio cultural, a qual consiste em parte da racionalidade neoliberal com sua produção de subjetividades empresariais e de multiplicação dos conflitos, isto é, da guerra de uns contra os outros:

Vai ter muita gente também querendo fazer carimbó pra ganhar dinheiro em cima. Eu já vi muita gente comentando “olha, quando sair o registro eu fazer um grupo de carimbó pra ganhar dinheiro”, eu disse “sério?”.

Bom, ninguém vai poder proibir (né?), a manifestação é livre, mas a gente vai fazer todo o esforço possível pra que os grupos tradicionais, pra que os mestres tenham a oportunidade, as possibilidades que eles nunca tiveram de desenvolver o seu trabalho e >>> pessoas, valorizados pelas pessoas e eles possam ter realmente a valorização que eles merecem serem reconhecidos como artistas, como atores e assim, talvez ela >>> principais esperanças nossas de que ao se tornar patrimônio, isso seja incorporado como um valor >>> na educação das nossas crianças, que isso seja realmente tratado pelas escolas, questões educacionais ainda como um elemento importante na educação. (CAMPANHA, 2012, p.25).

No campo político eu acho importante pra articulação, articulação de quem faz o carimbó, principalmente. Nem tanto de quem consome, mas de quem faz. Eu acho isso importante, porque a partir daí eles podem reivindicar dentro das suas esferas específicas, certos benefícios ou certos pontos de valorização, seja no campo turístico, incentivo fiscal, principalmente no campo turístico. Marapanim já é conhecida pelo festival de música, tem muitos grupos de carimbó; não só de dança, mas de tocadores mesmo, pessoas que fazem o carimbó, que fazem os instrumentos. (IPHAN, 2013, p.11).

Não só a música em si, acaba vindo muito a música, mas aí se esquece de quem faz, de como ela é desenvolvida nos interiores, por exemplo, aqui em Belém do Pará ela acaba tendo uma outra roupagem, não menos importante, mas ela tem outra roupagem e não é uma roupagem universal. Não é assim que se manifesta em todo o Estado e aí tu acaba dando também visibilidade pra essas outras pessoas, que fazem um carimbó diferente desse referencial maior que é Belém do Pará. Então tu vais pra essas outras regiões que têm demandas específicas diferentes das demandas daqui, ela já tem um campo de visibilidade maior pra reivindicarem o que elas acham que sejam importante daí a política de salvaguarda ela vai ser interessante nesse campo de discussão de articulação das demandas. Demandas daquela população ali

em Marapanim, da de Santarém Novo, da de Belém mesmo e de outras partes... de... de Salvaterra, de Algodoal. Cada um tem suas próprias demandas e aí já to [...] desculpa (risos), mas é isso, no campo político acho que é importante articulação. (IPHAN, 2013, p.11).

Da feita que tu tens o registro, não quer dizer que o carimbó vai ser salvo, ou que o carimbó vai ser colocado num pedestal e a partir daí tudo que é relacionado a ele vai ser resolvido, mas é um meio de publicizá-lo mais e ter justificativas mais fortes de demandar coisas, de pedir, não de pedir, pedir parece uma coisa meio... Mas de requisitar apoio pra... não sei, por exemplo, grupos de carimbó, fazedores de instrumentos... (IPHAN, 2013, p.13).

O processo de patrimonialização compõe o projeto de ordenamento das multiplicidades, ou seja, está inserido em uma trama de saber-poder, que tem como um de seus muitos efeitos a diminuição da potência de produção de vida como *arte*. De fato, o biopoder como tecnologia de governo das condutas se insere na consolidação do sistema econômico capitalista, como tecnologia indispensável, porque permitiu a inserção controlada dos corpos nesse sistema de produção, aumentando a capacidade produtiva dos corpos, bem como sua docilidade (FOUCAULT, 2007).

Dentre os efeitos dessas disputas, temos a produção de “cidadanias tuteladas” (GOHN, 2008, p.442) e de cidadania concebida como consumo de direitos, não havendo nenhuma grande ruptura nessa forma de governo materializada pela patrimonialização, que, por sua vez, é atravessada pelo neoliberalismo. Para os grupos, apenas há o desejo de participar dessa trama.

A política patrimonial *vende* um reconhecimento, entendido como desejo consensual e que poderá alterar condições miseráveis de subvida da maioria das populações as quais, de alguma maneira, estão no campo das lutas patrimoniais. Uma das posições que os grupos assumem é o de que conseguir a chancela do IPHAN é apenas um avanço na luta por acesso a direitos, criando outros mecanismos que beneficiem um determinado grupo, como garantia de “aposentadoria/auxílio” para os mestres da cultura popular, que são

em sua maioria idosos, mesmo já havendo outros direitos previstos constitucionalmente⁶⁸.

As negociações efetuadas para fazer parte da trama patrimonial encontram legitimidade na sociedade empresarial, onde é operada uma forma de subjetivação empresarial em que “[...] as pessoas sabem aquilo que elas fazem; freqüentemente sabem porque fazem o que fazem; mas o que ignoram é o efeito produzido por aquilo que fazem” (FOUCAULT, s/d⁶⁹ apud DREYFUS; RABINOW, 1995, p.206).

Esses grupos que lutam pela patrimonialização sabem “por que” o fazem e o que esperam disso. Não se trata de afirmar o que é certo ou errado, ruim ou bom. É preciso vislumbrar que, na análise microfísica dos diagramas das relações de poder, proposta por Foucault (1979b), são quebradas as análises que viam o poder como repressão e negatividade. As relações de poder não poderiam funcionar, se não estivessem ancoradas em regimes de verdade; se não fossem imanentes à produção, à acumulação, à circulação e ao funcionamento de um discurso. Nessa direção, enfatizamos as racionalidades securitárias que compõem essa trama:

Nós discutimos, hoje, uma política dentro do IPHAN e do MinC que é o chamado auxílio, um chamado auxílio permanente pros mestres. Um auxílio é diferente de aposentadoria, não é previdência, não é bolsa, não é salário. Um auxílio é como uma... o pessoal que fica doente que pede o auxílio saúde ou maternidade... (CAMPANHA, 2012, p.40).

Eu acho até que é previdência, mas não é a mesma coisa da aposentadoria. Pra se aposentar como mestre, você teria primeiro que reconhecer mestre como categoria profissional e isso a gente ainda tá... tá muito longe disso. Então uma possibilidade, na discussão com o IPHAN e o Ministério da Previdência abriu foi esse. O>>> da previdência disse “ó, com auxílio>>>” eles estão discutindo isso no campo da capoeira, com os mestres da capoeira. É assim a Previdência não vai dá o dinheiro, o Ministério da Cultura vai viabilizar o recurso e repassar pra previdência e a previdência cria o programa do auxílio e aí ela repassa, abre conta, faz toda a... Então, é uma coisa muito embrionária, participei de uma reunião sobre isso e aí tá desenhando-se isso pra capoeira.

⁶⁸ A exemplo do Benefício de Prestação Continuada (BPC), no campo da seguridade social, que consiste no pagamento de um salário mínimo a idosos. Faz parte da Política Nacional de Assistência Social, a qual é uma política não contributiva.

⁶⁹ Comunicação pessoal.

Qual a nossa expectativa? Se funcionar pra capoeira, a nossa estratégia é brigar pra ampliar isso pra pelo menos pro conjunto dos bens registrados, pelo menos, que já dá um público imenso. Qual o grande embate? É recurso. (CAMPANHA, 2012, p.40).

Cidadania ali ainda muito precária, então o desafio é que o processo de registro abra espaço pra gente chegar até>>> inclusão social dessas pessoas, trabalhar o conceito da cidadania cultural, trabalhar o conceito da cidadania, não apenas como fruição como valor simbólico, mais também como valor... de garantia de direitos (né?). Tem que associar essas coisas, porque se não, fica uma coisa muito vazia. Você fala “lindo, simbólico”, “ô”, O mestre Cardoso, ícone da cultura paraense, o mestre Dicuboi de Ourém, tá lá morrendo, a míngua lá em Ourém e aí, a gente não tem responsabilidade nisso? O estado não tem mais responsabilidade nisso? O problema é do mestre e da família dele? (CAMPANHA, 2012, p.25).

Os mestres estão, muitos deles, doentes. Outros morreram doentes, extremamente pobres. Mestre Bento morreu aqui abandonado assim pela instituição pública. Pra te ter uma ideia, a família dele não conseguia uma ambulância de Marapanim pra trazê-lo à Belém, pra fazer os exames. Eles tinham que vim em carro alugado, impróprio pra transportar um doente com câncer em fase terminal e aí, tudo isso é fruto, nós acreditamos de uma falta de compreensão e falta de uma política (né?) e as consequências do registro, os resultados, seriam muito nessa linha de fortalecimento da manifestação, porque quando se registra e tem uma repercussão nacional, facilita >>> claro, vai ter um outro lado. Vai ter muita gente também querendo fazer carimbó pra ganhar dinheiro em cima. Eu já vi muita gente comentando “olha, quando sair o registro eu fazer um grupo de carimbó pra ganhar dinheiro”. Eu disse: “sério?” (CAMPANHA, 2012, p.25).

O dispositivo da segurança na política patrimonial é um dos elementos da governamentalidade. Nossa aposta é que os corpos, atravessados por linhas de força da política cultural vigente, figuram na partilha do governo administrativo das multiplicidades, como importante campo de análise do governo da vida:

A disciplina só existe na medida em que há uma multiplicidade e um fim, ou um objetivo, ou um resultado a obter a partir dessa multiplicidade [...]. A disciplina é um modo de individualização das multiplicidades, e não algo que, a partir dos indivíduos trabalhados primeiramente a título individual, construiria em seguida uma espécie de edifício de elementos múltiplos. (FOUCAULT, 2008b, p.16).

Todavia, pensar segurança a partir de Foucault implica delimitá-la primeiramente como dispositivo pensado por ele no campo da criminalidade. Assim, partindo do que trouxemos até aqui sobre a temática patrimonial, fazemos uso desse dispositivo para analisar como os corpos inseridos, ou melhor, atravessados por essa política cultural são organizados e docilizados, isto é, são afetados pelo poder disciplinar, porque o que aparece é a promessa de acesso a direitos e não a de exclusão ou da quarentena. Damos especial atenção à política patrimonial, que tem como um dos efeitos vender produtos que festejam memórias forjadas por lutas e interesses atravessados pela economia social das forças de resistência.

Esse dispositivo não estabelece binarismos entre o que é ou não permitido, contudo, cria os limites do aceitável. “A segurança é uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina” (FOUCAULT, 2008b, p.15). Trata-se de fazer circular mais e melhor os elementos positivos e diminuir “riscos e inconvenientes”, já que nunca serão eliminados (p.26).

Nesse sentido, afirmar uma identidade cultural, sobretudo como depositária de uma alma coletiva outrora esquecida, tornou-se um meio para acessar as promessas neoliberais do Estado que se mantém intervencionista, no campo das seguridades sociais. Mas como tática e estratégia do poder, o governo das condutas da população dividida como grupos culturais pulveriza as lutas e diminui a potência de resistências. Na trama do patrimônio cultural, as lutas dos grupos envolvidos com a temática têm, de alguma forma, denunciado desigualdades e exclusão de acesso a modos de viver considerados mínimos para que haja “dignidade” em uma sociedade atravessada pela biopolítica, no sentido do fazer viver, como a nossa.

Porém, Kretzman (2007) lembra que esses grupos não lutam por políticas igualitárias, mas de afirmação das diversidades que formam a “identidade nacional”. É nessa trama que os sujeitos que são alvos da política de cultura patrimonial (imaterial) se inscrevem. É aí que a afirmação de uma identidade se configura como estratégia de luta, ao mesmo tempo em que funciona como dispositivo agenciado pela cultura capitalística, e essas lutas

muitas vezes são traduzidas como defesa de particularismos, como salienta Lemos (2011):

A defesa de particularismos culturais traduziu-se em disputa de identidades nacionais, sexuais, étnicas, regionais, religiosas. A noção de político foi reduzida à gerência de identidades culturais. A democracia foi reduzida a um povo étnico preso aos consensos comunitários de grupos sectaristas ou a uma comunidade maior. (LEMOS, 2011, p.121).

Em um período mais recente desta pesquisa, podendo ocupar o lugar de “moradora” de Santarém Novo e ao mesmo tempo de estrangeira, foi possível vislumbrar alguns *porquês* das urgências patrimonialistas, que, como frisamos, emergem como meio de acessar as políticas securitárias/direitos de cidadania. A situação de Santarém Novo nos faz pensar acerca das condições de miséria em que vive a maioria da população brasileira. Nesse meio, temos a situação flagrante dos chamados “mestres de carimbó”, os quais chegam à velhice sem nenhum amparo social, ficando na dependência de redes de solidariedade, que, em alguns casos, são formadas e marcadas por ações pontuais (exemplo: quando ficam doentes, é feita uma mobilização para arrecadar alimentos e medicamentos).

A política cultural põe em funcionamento uma racionalidade de governo que filtra cada vez mais quem terá *acesso à cidadania*. Por conseguinte, vemos as lutas dos muitos grupos que fazem tensão junto ao Estado administrativo, cada vez mais fragmentadas, o que, para nós, apresenta um tom de “flexibilização das lutas”, de “setorização” das problemáticas reivindicadas por cada grupo. A compartimentalização da vida tem-se tornado um modo de subjetivação bastante eloquente, na medida em que atravessa quase todos os modos atuais de produção de sujeitos.

Inspirados na tese de Vasconcelos (2013), que estuda a produção de corpos *infames* em um Centro de Atenção Psicossocial Álcool e outras Drogas (CAPS ad) e as “(re)existências”, ousamos afirmar que, na política patrimonial, os corpos infames passam a ser tutelados em seu aspecto mais transgressor, que são as possibilidades de expressão da vida por imagens não reificadas, já que na mão do processo de patrimonialização são produzidos os corpos

folclorizados. Antes de sermos tomados como inquisidores da política cultural, no Brasil, fazemos nossas as palavras de Foucault (1995):

Minha opinião é que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer [...] Acho que a escolha ético-política que devemos fazer a cada dia é determinar qual é o principal perigo. (FOUCAULT, 1995, p.256).

A prática da patrimonialização como uma prática de poder arquivista, que seleciona e controla os discursos do que passa a ser objetivado como patrimônio imaterial, também é operada como uma escuta não mais da censura, mas agora como uma manutenção dos “níveis ótimos” de funcionamento. O enquadramento de práticas culturais na forma patrimônio acaba extirpando a não organicidade desses processos, pois, enquanto ordena essas multiplicidades, opera com a vida orgânica dessas práticas. Os devires minoritários, focos de subjetivação (VASCONCELOS, 2013), já tiveram pesados seus riscos, seus prós e seus contras (CERTEAU, 1995). Não é à toa que têm sido alvo da política patrimonial como recorte imaterial. O exercício do poder pressupõe economia dos discursos. Só há produção de verdade pelo exercício do poder, quer dizer, somos subjetivados pela verdade.

[...] somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não pára de questionar, de nos questionar; não pára de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa. (FOUCAULT, 1999, p.29).

A operação da dominação dos acontecimentos aleatórios, da diluição da materialidade e dos perigos e poderes de determinadas práticas (FOUCAULT, 1996) se dá na feitura de recortar, selecionar, montar; trata-se de uma feitura de recontar práticas, porque, ao serem recontadas e patrimonializadas, são pavoneadas como sublimação do “canto das três raças”. Tudo vira festa!

Do outro lado, mas não necessariamente um lado oposto, nosso referencial teórico-metodológico nos interpela a pensar sobre as *resistências* (FOUCAULT, 1995, 2010b), as quais ficam bastante diluídas na cultura

capitalística, pois as reivindicações dos grupos não questionam a forma de governamentalidade no recorte da cultura, que, por seu turno, não se contrapõe ao modelo de governo das condutas atual, que é atravessado pela garantia de mínimos sociais a determinado recorte da população. É no movimento permanente dos fluxos, no embate constante das forças, que as relações de poder-saber forjam verdades e que o diagrama do poder está sempre mudando e produzindo novos pontos de imanência. Assim, abrimos espaço para problematizações a propósito das *possibilidades*, nessa complexa trama do poder, as quais compõem as páginas seguintes.

3.4 - Entre a história, a memória e os *possíveis*

A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não lingüística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem "sentido", o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. (FOUCAULT, 1979b, p.5).

A patrimonialização, como uma complexa trama de poder-saber, deixa pouco espaço para pensar os possíveis; é como se, nesse paneiro, não houvesse um cipó que escapasse a determinado modo de ser dobrado. Toda força que incide sobre um corpo encontra neste um contrapoder, encontra resistência, como afirma Foucault (2010b):

Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem possibilidade a uma resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência. (FOUCAULT, 2010b, p.232).

Não se trata de calcular os possíveis como exterioridade ao poder ou em apreciar as positivities do poder como resistências, apesar de não haver fórmulas ou modelos que digam o que seria ou não uma prática de resistência. Os *corpos* são atravessados por forças diversas, as quais encontram resistência nessas formas, produzindo bifurcações, compondo a multiplicidade. Trata-se, portanto, das bifurcações.

Porém, diante das questões até aqui levantadas, pensar as possibilidades/*resistências* frente à patrimonialização se torna tarefa complexa e, ao mesmo tempo, um importante exercício de análise. Nas páginas seguintes, reunimos esforços para essa empreitada, a fim de escapar dessa trama sufocante, visualizando linhas de fuga, respirando um pouco de possível.

Na política patrimonial, as subjetividades são produzidas nas formas empresa, folclórica, cidadania tutelada, identidades culturais. São jogos de afirmação agenciados por linhas duras, aquelas que bloqueiam a criação, mas não só por elas. Deleuze e Guattari (1996) informam sobre a inseparabilidade de linhas flexíveis e linhas duras, a despeito de serem diferentes. As segmentaridades coexistem e fazem circular a multiplicidade, tanto no nível molar quanto no molecular, em um fluxo constante de uma à outra, configurando macro e micropolíticas.

Em suma, tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica. Consideremos conjuntos do tipo percepção ou sentimento: sua organização molar, sua segmentaridade dura, não impede todo um mundo de micropceptos inconscientes, de afectos inconscientes, de segmentações finas, que não captam ou não sentem as mesmas coisas, que se distribuem de outro modo, que operam de outro modo. uma micropolítica da percepção, da afecção, da conversa, etc. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.83).

Os *possíveis* no carimbó fulguram quando este, no entre, consegue afirmar os encontros e a potência de vida que escapam às linhas de subjetivação de segmentaridade dura, fazendo-se um saber-*vontade de arte*. Desfazer a forma organizada de uma prática patrimonializada, que a recorta, separa e cataloga em *modos de fazer, lugares, celebrações* etc. implica *desfazer no infinito toda consistência*. “A arte quer criar um finito que restitua o infinito: traça um plano de composição que carrega por sua vez monumentos ou sensações compostas, sob a ação de figuras estéticas” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 253).

Os encontros a que o corpo está submetido são heterogêneos (VASCONCELOS, 2013). De tal modo, é importante considerar os intercessores que são a “[...] criação [...] Podem ser pessoas – para um filósofo,

artistas, ou cientistas [...] – mas também coisas, plantas” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.156).

Assim, tomando o caso do carimbó como importante ponto de análise na trama da cultura-patrimônio, reafirmamos o caráter silenciador da política patrimonial, isto é, trata-se de um processo de higienização cultural. Contudo, nessa trama do saber-poder, a visibilidade que as práticas como o carimbó ganham, de fato, potencializam a reafirmação de saberes como ele, que são múltiplos e heterogêneos. Nesse sentido, torna-se importante a afirmação do carimbo, não como “cultura popular”, mas como um saber e como “vontade de arte”, porque a “cultura popular” supõe uma ação não confessada. Foi preciso que ela fosse censurada para ser estudada. Tornou-se, então, um objeto de interesse porque seu perigo foi eliminado (CERTEAU, 1995, p.55).

O carimbó, como um saber, remete à sua diluição como a-histórico, pois não está situado além do tempo. Suas marcações são bastante violentas e bonitas também, uma vez que é um saber que fala de uma vida a compor um registro do ambiente, das relações sociais e da subjetividade humana, o que pode ser cartografado nas letras as quais cantam o carimbó.

Ao se referir a Foucault, Deleuze (1992, p.120) salienta o pensamento como estratégia, como processo de subjetivação, “[...] trata-se da constituição de modos de existência ou como dizia Nietzsche, a invenção de novas possibilidades de vida”. Por isso, nossa insistência em pensar a historicização das práticas que constituem esse paneiro, ou seja, que formam a trama da política patrimonial.

Dessa maneira, quando chamamos a atenção para a história da Amazônia e o processo de exploração e dizimação, enfatizando a folclorização das práticas culturais, não queremos a visibilidade de um passado de ressentimento, porém, almejamos oferecer outro tipo de visibilidade a essa prática, uma vez que a “reativação dos saberes locais” é ir de encontro à “hierarquização científica do conhecimento” (FOUCAULT, 1999, p.15).

Também não queremos “dar voz a personagens que não estão em evidência”, mas problematizar as tramas de poder-saber. Não negamos que a história esteja presente nessas práticas de arquivamento, todavia, chamamos a atenção para as montagens discursivas operadas, porque, como o IPHAN (2003), Hall (2011) e Foucault (1979b, 1996, 2010a) reconhecem, esses são

campos de relações de poder, onde determinadas *referências* ganham visibilidade frente a outras.

A preocupação em afirmar o carimbó como um *saber* se concentra em dar visibilidade às lutas que o produzem e que não se dão em uma dialética, mas na multiplicidade dos encontros, no *entre* (DELEUZE; PARNET, 2004). Pensar o *entre* abre espaço para as diferenças:

A história, segundo Foucault, nos cerca e nos delimita; não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em vias de diferir; não estabelece nossa identidade, mas a dissipa em proveito do outro que somos (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.119).

A patrimonialização remete também ao tema da memória, o qual costuma ser abordado como intrínseco a história. Nora (1993, p.9) marca memória e história como elementos distintos. Concebe a memória como algo em constante transformação e carregada por grupos vivos, enquanto a história como “[...] a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente”:

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. (NORA, 1993, p.13).

Meneses (1999) chama a atenção para a preocupação crescente com a memória protagonizando lutas de variados grupos (políticos, privados, estatais, movimentos sociais). Destaque é dado às palavras-“chave” dessas lutas: resgate, recuperação e preservação. Para o autor, isso diz de uma suposta essência de algo frágil, uma substância pré-existente, a qual precisa ser cuidada para que não se perca ou acabe.

Esta é outra linha no campo da memória, a qual é ligada à identidade em seu sentido coletivo. Ao contrário do que afirma Canclini (1989; 2009), Gonh (2008) entende que está ocorrendo uma “padronização” do planeta, sendo esta a responsável por “apagar” a memória. Tal fato justificaria a realização de uma leitura do passado no presente. Esse pensamento se coaduna com o de Rocha

(2009), a qual compreende as escalas globais e locais como produções decorrentes de relações sociais, principalmente no que se refere a processos capitalistas. São escalas organizadas hierarquicamente em diferentes esquemas que envolvem a acumulação e circulação do capital, com concentração desigual.

Essa autora parte de uma perspectiva dialética do local *versus* global, para pensar o “lugar”. O *lugar* seria um espaço de referência, sendo ao mesmo tempo objeto de uma “razão” local e global. O patrimônio cultural é então tomado com elemento representativo da “memória e identidade social” (ROCHA, 2009, p.29), bem como suporte para “revelar” a história do lugar.

Outra referência importante na discussão sobre memória é Le Goff (2003), que nos apresenta esse tema em pelo menos dois aspectos: um seria o de cunho fisiológico-intelectual, atrelando memória ao processo de aprendizagem e como forma de linguagem anterior à escrita e à fala, porém, inscritos nesses dois últimos. O segundo enfoca a memória como dispositivo das lutas sociais, nas quais grupos tentam se afirmar por meio do direito de “lembrar e esquecer”. No documento do IPHAN sobre o carimbó, destacamos dois trechos que trazem a preocupação com a memória:

Os poucos grupos que existem hoje tentam a todo custo preservar a memória e a identidade desta manifestação cultural [...]. Neste sentido, dentre os grupos identificados há os que ainda reproduzem a música e dança mais peculiar do que se convencionou chamar de “pau-e-corda”. No entanto, há também um movimento em torno de uma possível “renovação” ou “modernização” na música e na dança do carimbó defendido por apenas um grupo que possui um aparato organizacional diferenciado dos demais da região com sede própria para ensaios e apresentações, o uso de um número maior de instrumentos de sopro, além de um corpo de dança que ensaia coreografias representativas das lendas e do cotidiano do trabalho local. (IPHAN, 2009, p.23)⁷⁰.

[...] percebe-se que o carimbó em Pirabas constitui uma importante manifestação da cultura local, porém, com sérios riscos de em pouco tempo virar um bem cultural de memória, ou seja, presente apenas nos raríssimos registros que existem em documentos e pequenas publicações de autores locais. (IPHAN, 2009, p.26).

⁷⁰ Sobre o município de São João de Pirabas.

A memória, nesse documento, cintila como algo que deve ser preservado a fim de que garanta a concretude de uma identidade local que estaria em permanente ameaça. No intento de que a suposta identidade paraense alocada no carimbó não se perca, os grupos estariam lutando para garantir que a prática do carimbó permaneça “viva” em suas respectivas comunidades/agrovilas, a partir da exigência de financiamento público, ganhando um caráter mais de espetáculo, em detrimento de uma ritualística ligada à cosmologia das interseções com elementos heterogêneos de uma vida não orgânica.

Pela discussão de Paoli (1992, p.2) sobre memória, história e cidadania, reafirmamos que não se trata de construir uma história “dos vencidos”, mas a possibilidade de “produção de um direito ao passado que se faz como crítica e subversão constantes das versões instituídas”. Ela apresenta tal discussão como problemática da história “tradicional”, posicionando a política de patrimônio como componente da trama da história dos grandes fatos e nomes isolados de uma trama político-cultural.

A política de patrimônio que daí deriva conserva esta significação ao preservar apenas estes testemunhos. Pouco importa se neles não tenha restado nem um traço das servidões que custaram, nem dos conflitos neles inscritos. Afasta-se o sentido da história da memória social ou, em outros termos, aposta-se que não há memória popular e/ou alternativa à do poder que seja suficientemente valiosa (ou documentada) para poder ser recriada. (PAOLI, 1992, p.2).

A não organicidade da vida é perigosa, pois desestabiliza, agenciando processos de desterritorialização que possibilitam “[...] a maravilha de uma vida não humana a ser criada” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p.57), sendo por isso combatida sempre, num combate que acontece geralmente com a interdição dos discursos. Foucault (1996) enfatiza que a interdição do discurso pode ser considerada um mecanismo de exclusão, mas existe outro mecanismo desse tipo, em nossa sociedade, que se dá no âmbito da separação e da rejeição. “Se é necessário o silêncio da razão para curar os monstros, basta que o silêncio esteja alerta, e eis que a separação permanece” (p.13).

O carimbó, na sua composição/combinção/intercepção de movimentos ritmados e letras que dizem de determinados estados dos corpos, que

denunciam e ou apontam modos de vida que escapam à subjetivação capitalística em “processos de rostificação” (DELEUZE; GUATTARI, 1996), é constituído de experimentações de processos estéticos, éticos e políticos, os quais podem ser visualizados nas linhas flexíveis ou abstratas, ou seja, no carimbó enquanto experimentação e não como extrato identitário. Conforme Deleuze (1992) essas linhas têm a sua própria geografia.

Há linhas que, abstratas ou não, formam contorno, e outras que não formam contorno. Aquelas são as mais belas. Acreditamos que as linhas são os elementos constitutivos das coisas e dos acontecimentos. Por isso cada coisa tem a sua geografia, sua cartografia, seu diagrama. (DELEUZE, 1992 p.47).

Concentramos-nos na ideia a que Nora (1993) chama de dialética da lembrança e do esquecimento, encontrando aí argumentos que se somam à afirmação de Nietzsche (2003) de que é preciso viver “a-historicamente”, porque quem nunca esquece não pode ser feliz. Tomemos como exemplo o conto de Jorge Luis Borges, “Funes o memorioso”, no qual a personagem não conseguia esquecer nada, “[...] sin embargo, que no era muy capaz de pensar”.

Mas não devemos confundir esse “a-histórico” de Nietzsche (2003) com um *a priori*, pois esse a-histórico do autor diz do *excesso de memória*. Assim, ele chama atenção à história monumental, para a qual apenas o que é grande sobrevive, pois faz do homem ativo e poderoso. O monumental desqualifica o novo, “[...] na medida em que para o juiz toda e qualquer arte que, por ser contemporânea, ainda não é monumental, parece-lhe em primeiro lugar desnecessária, em segundo, desprovida mesmo da autoridade da história” (NIETZSCHE, 2003, p.24).

A memória também é multiplicidade qualitativa e não totalidade e reminiscência. A memória como a cultura é um conjunto de forças, toda tentativa de aprisioná-la em modelos fixos e estáveis é uma negação da vida, uma reatividade e não uma afirmação da vida. Exaltar os monumentos do passado, concebendo-os a partir de identidades culturais cristalizadas é uma prática de uma vida ressentida, que reduz a pluralidade dos acontecimentos ao conhecido e semelhante. (LE MOS, 2007, p.62).

A história monumental encontra sentido apenas em modelos do passado, jamais entre seus contemporâneos ou no presente. Produz uma linearidade na “história da humanidade”, evocando constantemente um passado grandioso, tentando sempre silenciar o novo. O monumento acaba mostrando que

[o] que é celebrado nas festas populares, em comemorações religiosas ou de guerra, é propriamente um tal “efeito em si”: é ele que não deixa dormir os ambiciosos, que se encontra para os empreendedores como um amuleto junto ao coração, mas não o *conexus* verdadeiramente histórico entre causa e efeito, que, completamente conhecido, apenas demonstraria que jamais poderia acontecer algo inteiramente igual ao jogo de dados do futuro e do acaso. (NIETZSCHE, 2003, p.22).

A vida como acontecimento é uma forma precária que se faz no encontro das forças. As formas são passageiras, as forças não. O diagrama vai sempre mudar. Deixamos, por fim, uma questão ética, estética e política posta por Deleuze e Guattari (1996, p.5) que ajuda a pensar os modos de governo da vida que temos legitimado: “Você se desterritorializa? Qual linha você interrompe, qual você prolonga ou retoma, sem figuras nem símbolos?”.

Paneiro desmontado – *Algumas considerações sobre este fazer*

Os objetivos anunciados para este trabalho nunca foram apontar soluções mágicas, mas produzir desnaturalização a partir do estranhamento da prática da patrimonialização, pensando o caso do carimbó, com base no uso de ferramentas analíticas e documentos desterritorializados e reterritorializados num “entre”, fundamentado na crítica foucaultiana da constituição dos regimes de verdade. Escolhemos interrogar a patrimonialização como desdobramento de modos de governo da população, na atualidade, inserindo o debate no campo da Psicologia, de sorte a pensar as produções de subjetividades, que é um dos motes do trabalho psi.

Em face de um pessimismo sufocante, todas as questões aqui levantadas e as análises decorrentes delas são fruto de uma *sufrência* intensa, pois, como foi balizado nas primeiras páginas deste trabalho, esta escrita teve múltiplos intercessores, além de uma análise constante dos lugares ocupados durante o “percurso de pesquisa”.

Uma das principais dificuldades desta investigação foi a organização da escrita, uma vez que os dispositivos analisados são correlatos, produzindo um movimento de escrita quase obsessivo em retomá-los, acontecimento que precisa ainda de um policiamento discursivo mais atento.

Assim, como últimas considerações, assinalamos que a crítica ao que está naturalizado foi o objetivo primeiro desta pesquisa e este trabalho apontou para a necessidade de problematizar os vários aspectos que compõem o governo das populações, como o recorte cultural, sendo este um desdobramento do biopoder com linhas da democracia e neoliberalismo, nas territorializações e reterritorializações ditas brasileiras.

O poder ramificado se materializa em práticas de saber e, ao vislumbrarmos a capilaridade do poder, “[...] ou seja: tomar o poder em suas formas e em suas instituições mais regionais, mais locais” (FOUCAULT, 1999, p.32), devemos ter claro de que não existe exterioridade em relação a ele. Nesse caminho, a questão colocada por Senellart (1995, p.7), inspirado em Foucault, nos faz pensar em “[...] como não ser [governado] de uma tal maneira, por tais pessoas, para tal ou tal fim?”.

Esse é um ponto para o qual não temos nenhuma resposta, contudo, é válido afirmar que a possibilidade de poder pensar diferentemente do que se pensa (FOUCAULT, 2010a), é um caminho que ajuda na problemática de refletir sobre outras formas de ser governado.

Diante da grande quantidade de questões levantadas, demandando uma carga de leitura ampla frente à limitação de tempo, algumas questões não puderam ser aprofundadas, como a criação dos institutos e centros de cultura. Nesse sentido, pesa-nos a falta de maior detalhamento da história do IPHAN, porque este assume hoje papel de destaque na esfera da cultura do Estado administrativo. Uma discussão mais densa sobre memória também pode ser colocada como uma falha desta pesquisa.

Outra discussão sobre a problemática dos movimentos sociais, em face de questões contemporâneas, como os ativismos, figura igualmente como questão interessante para pensar o patrimônio cultural junto aos agenciamentos do neoliberalismo e das formas racistas de governo da vida, as quais também nos faltou tempo para explorar.

A necessidade de aprofundamento sobre uma cartografia do carimbó, a nosso ver, se destaca como maior dívida com respeito aos questionamentos colocados, pois talvez essa operação ajudasse a mapear os contrapoderes dessa prática enquanto afirmação da vida, ou seja, como vontade de arte. Essa tarefa poderia ser realizada com a análise das muitas letras e músicas e de outras *práticas* que contam, cantam e dançam o carimbó.

Todavia, sublinhamos que não optar pelo aprofundamento de algumas questões e a explicitação de outras se configurou como estratégia de pesquisa, pautada nos objetivos anunciados, bem como em necessidade de não ampliar sobremaneira o debate, não dando conta em tempo hábil de discorrer sobre todas as questões.

No mais, as problematizações sobre a patrimonialização como dispositivo de governamentalidade forçam-nos a prestar mais atenção em tudo o que parece ser “[...] menor, mais lento e baldio” (ANITELLI, 2011), mas que guarda uma força arrebatadora. Na feitura produzida neste pesquisar, a experimentação do carimbó, sem a necessidade de afirmação de localismos, ganha nova força, por meio da potência de irrupção deste saber como vontade de arte. O baque no curimbó, o balançar dos maracás, modos de vida cantados

que escapam a uma ordenação geral *religam* práticas de uma vida não orgânica conectada a uma estética da existência, de sorte a potencializar ainda a vontade de arte que atravessa nossas vidas, produz fissuras e borra os limites do corpo sequestrado pelos poderes normalizadores e utilitaristas, os quais fazem esmaecer a vida como acontecimento.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, P. Balanço do Neoliberalismo. In: SADER, E.; GENTILI, P. (Org.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado Democrático**. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008, p. 9-28.

ANITELLI, F. (Compositor). **Nas margens de mim**. [Teatro Mágico]. São Paulo, 2011.

ARAÚJO, M. P.; FERNANDES, T. M. O diálogo da história oral com a historiografia contemporânea. In: VISCARDI, C.M.R.; DELGADO, L.A.N. (Org.). **História oral: teoria, educação e sociedade**. Juiz de Fora: UFJF, 2006, p.13-32.

BARBOSA, F. Boas intenções, poucos recursos: balanço das políticas culturais brasileiras recentes. **Proa - Revista de Antropologia e Arte**, vol. 01, n. 01, p. 274-292, ago. 2009. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/proa/debates/debatefrederico.html>>. Acesso em: 27 maio 2012.

BARROS, J. C. D' A. A Escola dos Annales: considerações sobre a História do Movimento. **Revista História em Reflexão**, vol. 04, n. 08, p.1-29, jul/dez 2010. <www.periodicos.ufgd.edu.br>. Acesso em: 06 jun. 2012.

BATISTA, L. A. **A cidade dos sábios**. São Paulo: Summus, 1999.

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

_____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENCHIMOL, S. **Amazônia: Formação social e cultural**. 3. ed. Manaus: Valer, 2009.

BERBEL, J. **Cultura em debate II: A atribulada história do Ministério da Cultura**. Disponível em: <<http://reberbel.com>>. 2011. Acesso em: 08 out. 2013.

BOARINI, M. L. Higiene e Raça como Projetos: Higienismo e Eugénismo no Brasil. In: _____. (Org). **Higiene e Raça como Projetos: Higienismo e Eugénismo no Brasil**. Maringá: Eduem, 2003, p. 22-44.

BOBBIO, N. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. **A era dos direitos**. 7. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BORGES, J. L. **Ficciones**. Madrid: Alianza, 2000.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. 32. ed. Biblioteca digital da Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. Coordenação de biblioteca, 2010. Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br>>. Acesso em: 11 abr. 2013.

_____. **Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000.** Institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o programa nacional do patrimônio imaterial. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm>. Acesso em: 26 jun. 2012.

_____. **Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937.** Legislação ordinária de tombamento. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm>. Acesso em: 27 maio 2012.

_____. **Lei nº 12.343, de 2 de dezembro de 2010** (Plano Nacional de Cultura - PNC). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2010/lei/l12343.htm>. Acesso em: 11 abr. 2013.

BURKE, P. **Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CAIAFA, J. A pesquisa etnográfica. In: _____. **Aventura das cidades: ensaios e etnografias.** Rio de Janeiro: FGV, 2007, p.135-181.

CAMPANHA Carimbó Patrimônio Cultural. **Documento** (Entrevista). Belém, 2012.

CANANI, A. S. K. B. Herança, Sacralidade e Poder: Sobre as diferentes categorias do patrimônio histórico e cultural no Brasil. **Horizontes Antropológicos.** Porto Alegre, n. 23, p. 163-175, jan./jun. 2005. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?pid=s0104-718320055000100009&script=sci_arttext>. Acesso em: 13 maio 2012.

CANCLINI, N. G. A encenação do popular. In: **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade.** São Paulo: EDUSP, 1989, p.204-254.

_____. **Diferentes, desiguais e desconectados.** 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

CANDAU. Educação em direitos humanos e diferenças Culturais: questões e buscas. **Revista Múltiplas Leituras**, v.2, n. 1, p. 65-82, jan./jun. 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/ML/article/viewFile/328/326>>. Acesso em: 30 dez. 2012.

CARVALHO, J. M. **Cidadania no Brasil: O longo Caminho.** 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CATENACCI, V. **Cultura popular: entre a tradição e a transformação,** 2001. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/spp/v15n2/8574.pdf>. Acesso em: 24 set. 2012.

CERTEAU, M. **A Cultura no plural.** Campinas, SP: Papyrus, 1995.

_____. **A invenção do cotidiano: artes de fazer.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

CHAPLIN, C. (Filme). **O Grande Ditador.** EUA, 1940.

CHARTIER, R. Cultura Popular: um conceito historiográfico. **Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, vol. 8, n.16, 1995, p.179-192.

CHAUÍ, M. **Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária.** Rio de Janeiro: Fundação Perseu Abramo, 2010 (Coleção História do Povo Brasileiro).

_____. Cultura e democracia. En: Crítica y emancipación: **Revista latinoamericana de Ciencias Sociales.** Buenos Aires: CLACSO, n.1, jun. 2008.

CORAZZA, S. M. Labirintos da pesquisa, diante dos ferrolhos. In: COSTA, M. V. (Org.). **Caminhos Investigativos I: novos olhares na pesquisa em educação.** 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

COSTA, E. V. **Da Monarquia à República: momentos decisivos.** 8. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 2007.

COSTA, J. F. **Ordem Médica e Norma Familiar.** 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. A Ética democrática e seus inimigos: o lado privado da violência pública. ROITMAN, A. (Org.). **O desafio ético.** Rio de Janeiro: Garamond, 2000, p. 79-92.

COSTA, T. L. **Música do norte: intelectuais, artistas populares, tradição modernidade na formação da “MPB” no Pará (anos 1960 e 1970).** 2008. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

_____. **Carimbó e Brega: Indústria Cultural e Tradição na música popular do norte do Brasil.** **Revista Estudos Amazônicos,** vol. VI, n. 1, p 149-177, 2011.

DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos de 1948. Disponível em: <www.unesco.org>. Acesso em: 22 jul. 2012.

DELEUZE, G. **Conversações.** São Paulo: 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia,** vol. 3. Rio de Janeiro: 34, 1996.

_____. **O que é filosofia?** 3. ed. São Paulo: 34, 1992.

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos.** Lisboa: Relógio D'Água editores, 2004.

DOSSE, F. O tempo de Marc Bloc e Lucien Febvre. In: **A história em migalhas**: dos Annales à Nova História. São Paulo: UNICAMP, 1992, p. 61-100.

_____. Conclusão. In: **A história em migalhas**: dos Annales à Nova História. Bauru, SP: Edusc, 2003, p. 369-384.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. Poder e Verdade. In: _____. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 202-224.

FARES, J. A. Bruno de Menezes e o rufar de tambores. **BOITATÁ**. Londrina, n. 13, p.126-137, jan-jul 2012.

FARIA, J. E. (Org.). Direitos Humanos, Direitos Sociais e Justiça. 1. ed., 5. tiragem. São Paulo: Malheiros, 2010.

FERNANDES, F. **O folclore em questão**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERREIRA, M. M. História, tempo e história-oral. **Topoi**, Rio de Janeiro, dez. 2002, p. 314-332. Disponível em: <<http://www.Revistatopoi.org/númerosanteriores/topoi05/topoi5a13.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2013.

FOUCAULT, M. A verdade e as formas jurídicas. **Cadernos da PUC**. Rio de Janeiro: n°16, p. 5-102, 1979a.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979b.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p.230-249.

_____. **A ordem do discurso**. 11. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Vigiar e punir**: Nascimento da Prisão. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

_____. **O Nascimento da Biopolítica**. Curso no Collège de France (1978-1989). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Segurança, Território, População**. Curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **Arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. Poder e saber. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Estratégia, poder-saber**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b, p 223-240. (Coleção Ditos e Escritos).

GALVES, B. L. P. **Cultura e Patrimônio**. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais - Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

GIARD, L. A invenção do possível. In: CERTEAU, M. **A Cultura no plural**. Campinas, SP: Papirus, 1995, p.7-16.

GOHN, M. G. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. **Caderno CRH**, Salvador, v 21, n. 54, p. 439-455, set./dez. 2008.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HOLANDA, A. G. Democracia cultural e municipalização da cultura: O caso do Conselho Municipal de Cultura de Aracati. 2010. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Sociedade) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2010.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação**. Brasília, DF, 2000.

_____. **Patrimônio Imaterial: O Registro do Patrimônio Imaterial - Dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial**. 2. ed. Brasília-DF, 2003. (RPI).

_____. **Dossiê do Círio de Nazaré I**. Pedido de Registro aprovado na 44ª reunião do Conselho Consultivo, em 30/09/2004 Inscrição no Livro de Registro das Celebrações, em 05/10/2004. Brasília, DF, 2004.

_____. **Patrimônio cultural imaterial: para saber mais**. Brasília, DF, 2007.

_____. **Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus bois: princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural Imaterial no Brasil 2003-2010**. 2. ed. Brasília, DF, 2010.

_____. **Documento** (Entrevista). Sobre o INRC do Carimbó. Belém-PA, 2013.

_____. **Inventário Nacional de Referências Culturais – Carimbó.** Levantamento preliminar Salgado Paraense 1º etapa, Volume I, Relatório Final de Atividades. Belém-PA,, 2009.

JASTES, É. Dinâmica cultural nas danças tradicionais da Amazônia. **Revista Ensaio Geral**, Belém, v. I, n. I, jan./ jun.2009. Disponível em: <http://www.revistaeletronica.ufpa.br/index.php/ensaio_geral/article/view/91/21>. Acesso em: 30 maio 2012.

JOB, N. **A diferença emaranhada travessias entre a filosofia da diferença e a física da Consciência.** 2007. Tese (Mestrado em História da Ciência, Técnicas e Epistemologias) – Programa de Pós-Graduação de Engenharia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <teses2.ufrj.br/Teses/IQ_M/NelsonJob.pdf>. Acesso em: 17 out. 2012.

KRETZMAN, C. **Multiculturalismo e diversidade cultural:** comunidades tradicionais e a proteção do patrimônio comum da humanidade. 2007. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2007. Disponível em: <http://tede.ucs.br/tde_arquivos/2/TDE-20070717T132738Z121/Publico/Dissertacao%20Carolina%20G%20Kretmann.pdf>. Acesso em: 04 abr. 2012.

KROEF, A. Identidade(s) e cultura(s): territórios da subjetividade capitalística. **Artefactum** – Revista de estudos em linguagem e tecnologia. Ano III – nº 2 – julho, p. 5-29, 2010.

LE GOFF, J. **História e memória.** 5. ed. Campinas-SP: Editora UNICAMP, 2003.

LEMINSKI, P. **Distraídos venceremos.** 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

LEMOS, F. C. S. História, cultura e subjetividade: Problematizações. **Revista do Departamento de Psicologia** – UFF, v.19 – n.1, p.61-68, jan/jun.2007.

_____; GALINDO, D.; BRITO, M. R. Cultura nos dispositivos mundializados de patrimonialização: estranhas resistências. In: LEMOS, F. C. S.; SILVA, A. L. S.; SANTOS, C. S.; LINHARES, D. (Org.). **Transversalizando no ensino, na pesquisa e na extensão.** Curitiba: CRV, 2012, p. 55-68.

LIMA JÚNIOR, J. B. **Os direitos humanos econômicos, sociais e culturais.** Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

LOUZADA, N. C. **Recriando áfricas:** subalternidade e identidade africana no candomblé de ketu. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de história, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

MACHADO, R. A história arqueológica de Michel Foucault. In: _____. **Foucault, a ciência e o saber.** 3. ed. rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 145-181.

MENESES, U. T. B. A crise da memória, história e documentos: reflexões para um tempo de transformações. In: SILVA, Z. L. (Org.). **Arquivos, Patrimônio e Memória**: trajetórias e perspectivas. São Paulo: Editora UNESP/FAPESP, 1999, p. 11-30.

NIETZSCHE, F. **Segunda consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História 10: Revista do Programa de História da PUC-SP**. São Paulo, nº10, p.7-28, dez./1993.

PACTO INTERNACIONAL DOS DIREITOS ECONÔMICOS, SOCIAIS E CULTURAIS de 1966. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0591.htm>. Acesso em: 20 jan. 2013.

PAOLI, M. C. Memória, história e cidadania: o direito ao passado. In: _____. **O direito à memória**: patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: DPH, 1992, p. 25-28.

PAULO NETTO, J. Repensando o balanço do neoliberalismo. In: SADER, E.; GENTILI, P. (Org.). **Pós-neoliberalismo**: as políticas sociais e o Estado Democrático. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008, capítulo I, p. 29-34.

PELEGRINI, S. C. A; FUNARI, P. P. **O que é patrimônio cultural imaterial?** São Paulo: Brasiliense, 2008.

PINDUCA; GUILHERME, R. (Compositor). **Dona Maria**, Belém, [19--].

PINHEIRO, P. C.; DUARTE, M. (Compositor). **Canto das três raças**, 1976.

PORTELLI, A. O que faz a história oral diferente. **Projeto História**, São Paulo, vol.14, p. 25-39, fev. 1997.

PRADO FILHO, K. **Michel Foucault**: Uma história política da verdade. Rio de Janeiro: Isular/Ahiamé, 2006.

ROCHA, A. R. P. **As dialéticas da globalização**: patrimônio cultural e turismo. 2009. Dissertação (Mestrado em Gestão do Território) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2009.

ROCHA, M. L. Identidade e diferença em movimento: ressonâncias da obra de Deleuze. **Revista do Departamento de Psicologia** - UFF, v. 18 - n. 2, p. 57-68, jul./dez. 2006.

RODRIGUES, H. B. C. O homem sem qualidades: História oral, memória e modos de subjetivação. **Estudos em Psicologia**, UERJ, n. 2, p. 24-46, 2º semestre de 2004.

ROLNIK, S. O mal-estar na diferença. **Chimères** nº 25. Association Chimères, Paris, outono 1995. Disponível em: <www4.pucsp.br/nucleodesubjetividade/TEXTOS/SUELY/malestardiferençapdf>. Acesso em: 18 out. 2013.

SANDRONI, C. Samba de roda, patrimônio imaterial da humanidade. **Estudos avançados**, vol. 24, n. 69, p. 373-388, fev. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v24n69/v24n69a23.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2012.

SANTOS, E. D.; DAMASCENO, K. L. P.; RIBEIRO, M. C. S. Projeto Carimbó.Net: projeto de inclusão digital e preservação de patrimônio histórico e imaterial do Estado do Pará. In: ENCONTRO DE ESTUDANTES DE BIBLIOTECONOMIA, DOCUMENTAÇÃO, CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, XIV: os novos campos da profissão da informação na contemporaneidade. Belém, 16 a 22 de janeiro de 2011, p. 1-12.

SCHEINVAR, E. A política como feitiço. In: _____. **O feitiço da política pública**: escola, sociedade civil e direitos da criança e do adolescente. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2009, p. 31-60.

SCHWARCZ, L. M. **O Espetáculo das Raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEIXAS, N. S. A. Os primeiros passos do colunismo social no Pará: Folha do Norte e A Província do Pará. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MÍDIA, VIII. Unicentro, Guarapuava-PR – 28 a 30 de abril de 2011.

SEHELLART, M. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo Social** - Revista de Sociologia da USP, São Paulo, vol. 7, n. 12, p. 1-14, out. 1995. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/pdf/vol07n12/governo.pdf>>. Acesso em: 13 jan. 2013.

TOURAINÉ, Alain. O que é a democracia? Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

ULPIANO, Claudio. (Aula em áudio). **Nietzsche**: A Individuação e a identidade ou A conquista da diferença. 20/08/1989. Disponível em: www.claudioulpiano.org.br. Acesso em: 17 nov. 2013.

_____. (Aula transcrita). **A potência não orgânica da vida**. 01/02/1995a. Disponível em: www.claudioulpiano.org.br. Acesso em: 17 nov. 2013.

_____. (Aula transcrita). **Corpo orgânico e corpo histórico**. 16/05/1995b. Disponível em: www.claudioulpiano.org.br. Acesso em: 17 nov. 2013.

_____. (Aula transcrita). **O solo nômade da filosofia**: Uma imagem do pensamento. 18/01/1995c. Disponível em: www.claudioulpiano.org.br. Acesso em: 17 nov. 2013.

VASCONCELOS, M. F. F. A infâmia de Quincas: (Re) existências em tempos de biopolítica. 2013. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

_____ et al. Os limbos felizes da não-identidade. **Revista Mal Estar e Subjetividade**, Fortaleza, vol. XI, n. 3, set, p.1187-1230, 2011.

VEREQUETE. (Compositor). **Vou tirar cipó**. Pará, 1974.

VEYNE, P. **Como se escreve a história**: Foucault revoluciona a história. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Resolução nº 196/96 – Conselho Nacional de Saúde

O(A) Sr(a) foi selecionado(a) e está sendo convidado(a) a participar da pesquisa intitulada: **Patrimônio cultural imaterial brasileiro**: uma análise dos modos de produção de subjetividades frente à luta pela patrimonialização do carimbó no Estado do Pará, que tem como objetivos: interrogar, genealógicamente, os documentos que explicitam as lutas para tornar o carimbó patrimônio cultural imaterial, diante do debate contemporâneo acerca da patrimonialização; descrever a história do carimbó de maneira sucinta e os movimentos sociais que lutam para torná-lo patrimônio cultural imaterial; problematizar as relações de saber, poder e subjetivação que estão em jogo nas lutas pela patrimonialização do Carimbó, pensando as racionalidades de governo que estão em cena; e analisar o objeto identidade cultural presente nas práticas culturais de patrimonialização do carimbó e seus efeitos na produção de subjetividades.

Este é um estudo baseado em uma abordagem qualitativa, utilizando como método a análise documental e uma ampla revisão bibliográfica, tendo como ferramenta de apreciação elementos da genealogia e da arqueologia, conforme as proposições teórico-metodológicas de Michel Foucault, nas quais são evidenciadas as relações de poder existentes em determinadas práticas discursivas e não discursivas, análise que costuma ser denominada “arqueogenealogia”. A pesquisa terá duração de um ano, com o término previsto para 2014.

Suas respostas serão tratadas de forma anônima e confidencial, isto é, em nenhum momento será divulgado o seu nome, em qualquer fase do estudo. Quando for necessário exemplificar determinada situação, sua privacidade será assegurada, uma vez que seu nome será substituído de forma aleatória. Os dados coletados serão utilizados apenas NESTA pesquisa e os resultados divulgados em eventos e/ou revistas científicas.

Sua participação é voluntária, isto é, a qualquer momento, você pode recusar-se a responder a qualquer pergunta ou desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com o

pesquisador ou com a instituição que forneceu os seus dados, como também naquela em que trabalha.

Sua participação nesta pesquisa consistirá em responder às perguntas a serem realizadas sob a forma de entrevista, a qual será gravada em aparelho mp3 para posterior transcrição – que será guardada por cinco (05) anos e incinerada após esse período.

O(A) Sr (a) não terá nenhum custo ou quaisquer compensações financeiras. Não haverá riscos de qualquer natureza relacionados à sua participação. O benefício ligado à sua participação será de aumentar o conhecimento crítico para a área de Psicologia referente a políticas públicas e produção de subjetividades.

O(A) Sr(a) receberá uma cópia deste termo, onde consta o celular/*e-mail* do pesquisador responsável e demais membros da equipe, podendo tirar as suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento. Desde já, agradecemos!

Assinatura do pesquisador responsável

Nome:

E-mail:

Telefone:

Eu, _____, concordo com os termos da pesquisa.

E-mail:

Telefone:

APÊNDICE B – Roteiros de entrevistas

IPHAN

- Por que usar o INRC?
- Quais as condições de criação desse instrumento?
- No relatório, constam informações sobre o perfil socioeconômico, formação histórica, descrição do sítio, referências culturais, dados estatísticos populacionais etc. Como você avalia esses tipos de informações solicitadas pelo instrumental utilizado? Fale sobre cada um dos itens citados.
- Conforme relatório sobre a ação para salvaguarda da flauta artesanal de tocar carimbó, o levantamento preliminar do INRC do Salgado paraense foi finalizado em 2010, estando previsto para 2010 o início do levantamento preliminar do INRC/Carimbó na Microrregião de Cametá. Como está esse processo? Quais os critérios de escolha das áreas que estão sendo utilizadas?
- Quais as perspectivas para conclusão do inventário?
- Quais as principais diferenças encontradas nas formas/modos como o carimbó vem sendo praticado? (preferencialmente em relação ao Salgado paraense).
- No relatório, consta que foi um “grupo de intelectuais paraenses” que deu início ao processo de registro. Quem são esses intelectuais e quais argumentos e procedimentos foram empregados?
- O que mais se destaca/destacou para você, em sua pesquisa?
- Quais as dificuldades encontradas?
- Que efeitos podem ser esperados da patrimonialização do carimbó?
- Qual a avaliação da adesão ou recusa de grupos diversos à campanha pelo registro do carimbó como patrimônio cultural imaterial?
- Como se configura o processo de pedido de registro do carimbó como patrimônio cultural imaterial?

“Campanha Carimbó Patrimônio Cultural Brasileiro”

- Como se configura o processo de pedido de registro do carimbó como patrimônio cultural imaterial?
- Conforme relatório sobre a ação para salvaguarda da flauta artesanal de tocar carimbó, o levantamento preliminar do INRC do Salgado paraense, o pedido de registro foi protocolado a partir dos anos 2000. Como você avalia isso?
- A que grupo se deve oficialmente o pedido de registro? Fale um pouco sobre esse grupo.
- Que atividades têm sido promovidas por conta da campanha?
- Que estratégias de mobilização têm sido usadas?
- Que grupos estão envolvidos com a campanha?
- Que entraves se destacam?
- Qual a avaliação sobre a adesão ou recusa de grupos diversos à campanha pelo registro do carimbó como patrimônio cultural imaterial?
- Que efeitos podem ser esperados da patrimonialização do carimbó?

APÊNDICE C – REQUERIMENTO

REQUERIMENTO

Ananindeua, 08 de fevereiro de 2013

Ilma. Sr^{ta}. Maria Dorotéia Lima

Eu, Fernanda Cristine dos Santos Bengio, portadora do CPF nº 86508100194, residente e domiciliado em Ananindeua-PA e com endereço a Conjunto Paar, quadra 110, nº07, aluna regularmente matriculada no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade Federal do Pará, matrícula 201218970009, venho solicitar, respeitosamente que autorize entrevista com pesquisador responsável pelo levantamento do inventário sobre o Conjunto. Segue em anexo termo de autorização institucional, sentença emitida pelo Conselho Nacional de Saúde.

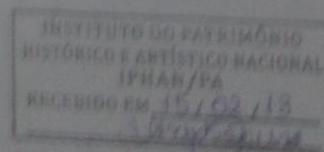
Desde já agradeço pela atenção e peço deferimento.

Fernanda Cristine dos Santos Bengio

Docente do Programa de Pós-Graduação

em Psicologia Social da UFPA *Fernanda Bengio*

Conjunto Paar, quadra 110, nº07



Tel 3224-0699 (Cyndya ou
Rosa)

APÊNDICE D – SOLICITAÇÃO**SOLICITAÇÃO**

À Superintendente do IPHAN - Pará
Ilma. Sr^a Maria Dorotéia Lima

Eu, Fernanda Cristine dos Santos Bengio, aluna regularmente matriculada no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade Federal do Pará, matrícula 201218970009, venho por meio desta, requerer respeitosamente, que conceda acesso a cópia impressa e/ou digital do modelo do Inventário Nacional de Referências Culturais e do manual de preenchimento do referido instrumental, para fins de pesquisa acadêmica intitulada: "Patrimônio cultural imaterial brasileiro: Uma análise dos modos de produção de subjetividades frente à luta pela patrimonialização do Carimbó no estado do Pará", que tem como objetivo geral: Interrogar, genealogicamente, os documentos que explicitam as lutas para tornar o carimbó patrimônio cultural imaterial, frente ao debate contemporâneo acerca da patrimonialização. Nesse sentido, o INRC é um documento de extrema importância, visto que é a metodologia de registro adotada por esta importante instituição conforme a atual política nacional de patrimônio cultural.

Fernanda Cristine dos Santos Bengio

Fernanda Cristine dos Santos Bengio

UFPA

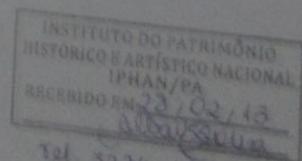
Mestranda (Pesquisador Principal)

Discente do Programa de Pós-Graduação

Em Psicologia Social da UFPA

Cel: (91) 81782686

fernandabengio@gmail.com



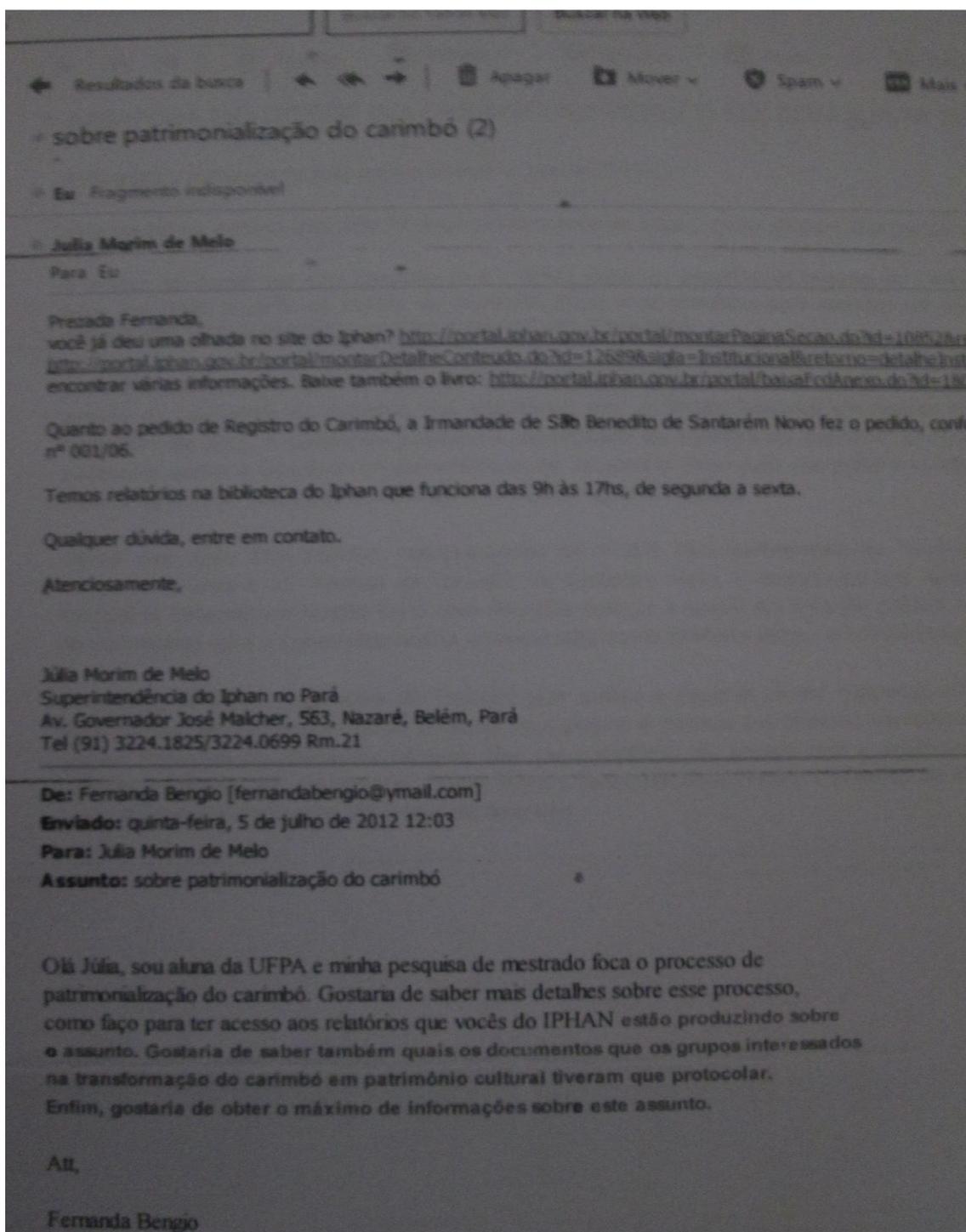
Tel. 5224-0699/1825

ANEXO A – SUMÁRIO INRC CARIMBÓ

<u>SUMÁRIO</u>	
Apresentação.....	1
Objetivo.....	5
Metodologia.....	6
Entrevistas realizadas.....	6
I – Atividades pré-campo.....	8
1.1. Formação de equipe.....	8
1.2. Familiarização com os instrumentos metodológicos.....	9
1.3. Levantamento bibliográfico.....	10
1.4. Material de divulgação.....	10
II – Viagens de Campo.....	12
2.1. Viagem I – Salinópolis e São João de Pirabas.....	12
a. Salinópolis (Sede e vilas de Corema, Cuiarana e São Bento).....	12
b. São João de Pirabas (Sede e vilas de Bom Intento e Japerica).....	20
2.2. Viagem II – Vigia, São Caetano de Odivelas e Colares.....	27
a. Vigia (Sede e Vilas de Kumaru, Ubituba, Riozinho e Anoerá da Barreta).....	27
b. São Caetano de Odivelas (Sede e vilas de Marabitana, Santa Maria da Barreta, Santa Fé, Alto Pererú, Açú e Cachoeira).....	35
c. Colares (Sede e vilas de Cacau, Genipaúba da Laura, Jacaré-mãe, Maracajó e Juçarateua).....	41
2.3. Viagem III – Marapanim.....	48
a. Marapanim (Sede e vilas de Juçateua, Araticu-Miri, Matapiquara, Vila Maú, Marudanópolis, Vista Alegre, Porto Alegre, Boa Esperança, Jarandeuca, Itacoã, Arsênio, Vila Silva, Cruzador, Cipoteua, Caputeua, Fazendinha, Maranhãozinho, Abaetezinho, Pedralnópolis e Cruzeiro).....	48
III – Bens Culturais Identificados.....	57
IV – Tratamento do material coletado em campo.....	58
V – Resultados e perspectivas.....	58
BIBLIOGRAFIA.....	63

07/02/2013

ANEXOS.....	71
Anexo I – Lista de Bens Culturais e contatos.....	72
Anexo II – Quadro de registros áudio-visual.....	80
Anexo III – Material de divulgação.....	90
Apêndice.....	94



ever

Apagar Mover Spam Mais Recolher cartões de visita

ABERTURA DO DOSSIÊ DO CARIMBÓ AO PÚBLICO FOI CONQUISTA DA CAMPAN...

Veja [AQUI](#) a matéria e os links para o dossiê no site do IPHAN.

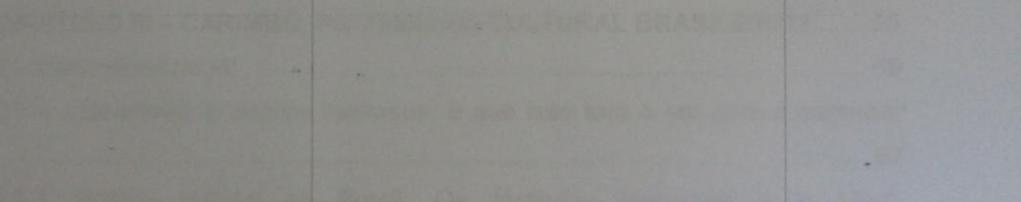
Veja também a matéria feita pela TV Brasil sobre o assunto: <https://www.youtube.com/watch?v=gCXENkbAYHw>

A análise do dossiê por esse conselho será a última etapa do processo de registro do Carimbó, uma luta imensa que teve início em 2005, a partir da cidade de Santarém Novo e se espalhou para dezenas de municípios paraenses através da organização da Campanha Carimbó Patrimônio Cultural Brasileiro.

O acesso público ao dossiê foi resultado da mobilização e reivindicação dos mestre e grupos carimbozeiros organizados através da Campanha do Carimbó, que solicitaram isso ao IPHAN Regional em reunião ocorrida em Belém no início de dezembro de 2013. A Campanha justificou a necessidade da abertura do dossiê às comunidades carimbozeiras para que pudessem avaliar o conteúdo do documento e, se necessário, fazer suas correções e recomendações, considerando que o mesmo deverá ser publicado e distribuído ao público após o registro.

Alguns dias após essa reunião, representantes do IPHAN Pará participaram do Seminário da Campanha do Carimbó realizado durante o 11º Festival de Carimbó de Santarém Novo, e anunciaram que após consulta ao Departamento do Patrimônio Imaterial em Brasília havia sido decidido colocar o dossiê em consulta pública na internet e disponibilizar cópias do documento para a Campanha, notícia comemorada como vitoriosa pelos carimbozeiros presentes no evento.

Em janeiro de 2014 a Campanha do Carimbó teve acesso a algumas cópias impressas e digitalizadas desse documento, e desde então vem realizando várias reuniões com grupos e mestres em diversos municípios para levantar possíveis falhas e sugerir correções ou alterações no texto dos pesquisadores, de acordo com a avaliação de cada comunidade. Já foram realizadas reuniões em Marapanim, Belém, Vigia e Santarém Novo, tendo a previsão de mais municípios a serem visitados pelos ativistas da Campanha até o final de fevereiro.



Reunião com lideranças e mestres carimbozeiros em Marapanim sobre o dossiê do carimbó (janeiro/2014)

Campanha do Carimbó promove Encontro em Belém para avaliar o Dossiê do IPHAN

O encontro final com as lideranças do carimbó paraense acontecerá no dia 06 de março em Belém, onde essas contribuições serão reunidas e em um documento comum a ser posteriormente encaminhado ao IPHAN. A reunião será no prédio anexo do IPHAN-PA, na Av. Gov. José Malcher, esquina com a Tv. Benjamin Constant, a partir das 09 h da manhã.

Já a consulta pública online estará aberta a qualquer pessoa interessada no tema, podendo enviar contribuições virtualmente até o dia 18 de março.

O movimento também prepara uma ampla mobilização estadual para que a reunião do Conselho Consultivo do IPHAN, organismo que deverá analisar o pedido de registro, aconteça em Belém no mês de junho.

Mais informações com a coordenação da Campanha pelos fones (91) 8722-9502 / 8263-9738

...

"Carimbó Patrimônio Cultural Brasileiro"
Nós queremos!

Responder, Responder a todos ou Encaminhar | Mais

Clique para responder para todos