

"É de baque virado!": uma etnografia sobre a patrimonialização do maracatu-nação pernambucano¹

Alexandra Alencar (PPGAS-UFSC)

Resumo:

Tendo em vista o processo de patrimonialização do maracatu nação pernambucano, enquanto bem imaterial nacional, que está em andamento no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), o presente artigo pretende colocar "sob tensão" a categoria patrimônio, com intuito de desenvolver uma etnografia sobre tal processo. Pois não há uma hegemonia discursiva sobre o que seja a cultura do maracatu de baque virado ou maracatu nação. Nesse sentido investigar o processo de patrimonialização dessa cultura popular e negra, e os impactos dessa política nos discursos produzidos por seus representantes acerca de sua prática cultural é tentar compreender a produção desse heritage ou patrimônio como um processo onde a herança não é originária do passado, mas produzida no presente, envolvendo vários atores e formas de poder.

Palavras-chave: maracatu-nação; patrimônio; etnografia

Este artigo tem por objetivo principal tecer considerações teóricas no intuito de contribuir para a realização de uma etnografia do maracatu-nação mediante o processo em andamento de se tornar patrimônio imaterial nacional, identificando os sentidos produzidos pelos diversos atores e instituições envolvidos nesse processo: o Estado-nação brasileiro, os técnicos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), maracatuzeiros, outras instituições representantes da sociedade civil que também atuam dentro desse contexto, além da própria disciplina da antropologia, que através de uma multiplicidade de fazeres antropológicos, tem operado tecnicamente e reflexivamente no campo das políticas públicas.

Através das minhas experiências acadêmicas ou empíricas, entendo o maracatu-nação como uma manifestação cultural de tradição oral, situada no contexto urbano de Pernambuco sob a forma de um cortejo real, onde há um empoderamento de reis e rainhas, príncipes, princesas, vassalos, além de outras figuras como baianas ricas, caboclos de pena, catirinas e a dama do paço, que leva em suas mãos a calunga – uma boneca negra que simboliza a relação do maracatu com as religiões afrobrasileiras. Esse cortejo real é acompanhado por orquestra percussiva, sendo assim, composta por

¹ Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 02 e 05 de julho de 2012, em São Paulo, SP, Brasil.

instrumentos como alfaias, caixas, taróis, gonguê, mineiro ou ganzá, e por vezes abes ou xequerês e atabaques.

Atualmente os maracatus-nação de Pernambuco, apesar de serem associados a momentos de festa, encontram na sua relação com a religião do xangô (nome da religião de culto aos orixás em Pernambuco) ou jurema (religião que cultua mestres, caboclos, exus e pombagiras) um dos seus principais marcos identitários. Essa ênfase no aspecto religioso da manifestação cultural tem sido cada vez mais ressaltada pelos mestres do maracatu à medida que oferecem oficinas de percussão fora de Recife. Um exemplo disso pode ser encontrado na última oficina que mestre Shacon Viana da Nação Porto Rico realizou em Florianópolis, em 2011, onde promoveu uma roda de conversas com os participantes sobre os fundamentos do maracatu, intitulado “Na Gira com o Mestre”².

O momento áureo e fundador das tipificações do maracatu-nação parece ter ficado para trás entre as décadas de 50 e 60, quando Katarina Real (1967) e Guerra-Peixe (1955), sem dúvida os dois nomes mais utilizados para legitimar a “História Oficial”. No entanto, Ivaldo Marciano de França Lima (2005), historiador e mestre do maracatu da Nação Cambinda Estrela, levanta algumas questões sobre as considerações feitas por estudiosos a respeito das origens do maracatu-nação enquanto expressão da cultura e ao mesmo tempo, verifica e questiona suas observações sobre um processo de declínio ou decadência que estes afirmam em existir em seus trabalhos.

Uma das questões apontadas pelo autor é a relação linear entre os maracatus-nação e os Reis do Congo, pois ambos existiram na mesma época durante muitos anos no século XIX. Este consenso em torno da origem dos maracatus-nação remete-nos a outra importante discussão a respeito da caracterização destes: sendo os maracatus uma reminiscência ou sobrevivência dos negros africanos, constitui estes uma legítima tradição africana? E assim sendo, os elementos presente nos mesmos, a exemplo dos instrumentos, fantasias, personagens, dentre outros são também aspectos existentes no continente africano? Tentando responder a tais questões, Lima (2005) argumenta que boa parte dos aspectos, símbolos, personagens e os instrumentos percussivos são resultados da composição de diferentes construções culturais de muitas regiões do

² Maiores informações da roda de conversas sobre fundamento estão presentes no vídeo “Na Gira com o Mestre” realizado por Alexandra Alencar, em 2011, como trabalho final da disciplina de Antropologia Visual do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC).

mundo, e que foram apropriados pelos maracatuzeiros ao longo da formação e constituição de seus grupos.

Além disso, apesar de alguns autores terem profetizado a extinção dos maracatus estes continuaram existindo e sofrendo transformações ao longo dos anos. Seu desaparecimento enquanto prática não se concretizou, mas é possível discorrer a respeito de um período em que as dificuldades levaram a extinção de muitos grupos. Dentre as razões que se pode apontar para essa decadência destacamos a existência de teorias raciais que levaram ao reforço das teorias de branqueamento que se desenharam no país; da forte repressão que se abateu sobre as religiões afro³, na Primeira República e no Estado Novo, assim como na redefinição das festas públicas. Estas últimas foram, a exemplo do carnaval, normatizadas e passaram por um processo de “civilização”, enquanto que as festas de negros se tornaram parte do folclore brasileiro (Lima, 2005).

Ao final dos anos 80, assistimos um momento favorável para a existência dos maracatus-nação, com a reativação de alguns grupos antigos e tidos por “tradicionais”, que haviam desaparecido. Esses grupos constituem-se em importantes referenciais para muitos maracatuzeiros, propiciando um clima favorável para a construção de novos maracatus-nação⁴ nos anos 90. Em relação a esse período denominado de favorável é preciso considerar o processo de combate ao mito da democracia racial por parte dos movimentos negros organizados no país, bem como os movimentos culturais que surgiram em Pernambuco nas décadas de 80 e 90 que exaltaram uma “pernambucanidade” e o amor às “coisas da terra”, revalorizando seus símbolos que estavam “esquecidos”. Estes constituíram uma autêntica cultura de “raiz”. Destacamos a fundação do grupo de maracatu “Nação Pernambuco” e a eclosão do movimento

³ A associação dos maracatus-nação com as religiões afro-descendentes, ou seja, a repressão que sofreram é um importante aspecto que elucida tal decadência e não a argumentação dos folcloristas (Pereira da Costa, Guerra-Peixe e Katarina Real) que explicaram tal fenômeno pelo quase desaparecimento de africanos no Brasil, após a abolição, e pela tentativa por parte de seus descendentes em imitarem os valores e costumes da sociedade branca, devido à escassez de recursos financeiros ou por estar o matriarcado afro-brasileiro desintegrando-se em meio à quebra de orgulho na herança cultural africana. Sem entrar no mérito do entendimento das causas desses fatores citados, Pereira da Costa, Guerra-Peixe ou Katarina Real não discorrem em nenhum momento sobre a perseguição policial do Estado contra as religiões afro, ou as teorias raciais que defendiam o branqueamento do país (existentes com mais força nos trinta primeiros anos do século passado) como fatores que poderiam ter causado uma situação em que tudo o que cheirasse a negro ou lembrasse a África fosse posto de lado ou relegado para sarjeta (Lima, 2005).

⁴ É neste período que ressurgem o maracatu Nação Cambinda Estrela (em 02 de outubro de 1997) e o Nação Elefante (1986). Quanto ao surgimento de novas nações temos: o maracatu Nação Gato Preto fundado em 1989; Nação Encanto do Dendê fundado em 1997; Nação Encanto da Alegria, em 1998; Nação Axé da Lua, em 1997, dentre outros (Lima, 2005, p.129).

maguebeat, através da banda Chico Science & Nação Zumbi, bem como de outras menos famosas. “Estas bandas e o maracatu Nação Pernambuco contribuíram, junto com outros fatores, para a instalação de um momento em que não há vergonha em ser de um maracatu-nação ou dançar um ritmo ou música que até então era algo exclusivo dos ‘negros favelados e xangozeiros’” (Lima, 2005, p.127).

Esse novo contexto propiciou o aumento do número de maracatus-nação, e também de um sem número de jovens das classes médias que outrora renegavam os maracatus e a cultura negra, mas que hoje acontecem em grande quantidade para os mesmos. Esse último aspecto é importante para entendermos a proliferação de outra modalidade de maracatus que não possui ligações com as religiões afro. Esses maracatus são conceituados pelos que fazem os maracatus-nação como “estilizados” (Lima, 2005).

Considero que para além do termo “estilizado” há um complexo processo de ressignificação imbutido nessa modalidade de maracatu que não pode ser visto de forma dicotomizada, como nos apresenta Carvalho (2007) em *Diálogo de negros, monólogo de brancos: transformações e apropriações musicais no maracatu de baque virado*. Enquadro esses jovens, em sua maioria branca e de classe média, que realizam essas práticas culturais, tal qual o maracatu de baque virado, como novos protagonistas da cultura negra. Esses novos protagonismos, constroem novas africanidades, no sentido de ressignificarem as práticas anteriores. Considero-as uma nova forma de agir em sociedade, fazendo da história da escravidão a valorização das lutas de resistências do povo negro e de agir no mundo - uma forma de conscientização e de vivência, uma nova forma de sociabilidade e de politização construída por esses praticantes, na busca de superação dos estigmas herdados das gerações anteriores (Alencar, 2009).

E nesse sentido, o carnaval e seu papel aglutinador e reiterador da comunidade do maracatu é o momento de intercâmbio e de observação da prática alheia, inclusive a de grupos de maracatu desses novos protagonistas da cultura negra, e da apoteose daquelas nações que se inseriram no novo momento e incorporaram suas exigências, transformando-as no cânone, e levando-as muitas a altos níveis de excelência e riqueza sonora (Alencar, 2009; Carvalho, 2007).

Dentro desse contexto, ainda é necessário explicar a utilização diferenciada de maracatu do baque virado e maracatu-nação. De acordo com Carvalho (2007), as duas rubricas apontam numa mesma direção, mas o contexto do uso varia levemente o

significado que cobram. Assim, sinteticamente, “Nação” aponta para um caráter um tanto restrito e enraizado na comunidade (social e religiosa) desse tipo de maracatu, de tal forma que é mais fácil que um maracatu “estilizado” possa se considerar um maracatu de baque virado, mas não um maracatu-nação. Isso se dá em parte pelo fato da palavra nação remeter, num processo um pouco subterrâneo, a linhagens religiosas como, classicamente, a da “Nação Nagô”, que é como se chama também o candomblé pernambucano, o xangô. Também remete a uma forte idéia de africanidade, subjacente a algumas expressões que no Recife e em outros lugares do Brasil semantizam identidade afro-brasileira. Contudo, também pode remeter à nação autóctone de Jurema. Nesse sentido, a técnica estritamente musical do “baque virado” é mais aberta ao trânsito.

Através de informações prévias, pude observar que o processo para transformar as manifestações de maracatu-nação em patrimônio imaterial do Brasil teve início em 2007. Na época, a Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (Fundarpe) fez o requerimento da candidatura dessa manifestação cultural junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Para concluir o registro, era preciso uma segunda etapa, que inclui a sistematização e produção de dados, documentação (incluído audiovisual), bem como identificação dos processos de formação, produção, reprodução e transmissão de aspectos históricos e memoriais relevantes aos bens culturais em questão. Esse inventário é agora conduzido pela atual Secretaria da Cultura do Estado, através da Fundarpe, que lançou uma licitação, em março de 2011, cujo objetivo era a contratação de empresa para realizar o serviço.

Os trabalhos de pesquisa utilizarão o método do Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC, disponibilizado pelo Iphan, e começaram em maio de 2011, com previsão de 10 (dez) meses para o seu término. O valor estimado para cada lote ou manifestação cultural é de R\$ 200 mil reais. Após a conclusão desta fase de pesquisa e documentação, o material produzido na instrução do processo administrativo de registro será sistematizado na forma de um dossiê e um vídeo, apresentando os aspectos culturalmente relevantes para a apreciação e decisão do Conselho Consultivo do Iphan. Se a decisão do Conselho Consultivo for favorável, o Iphan procederá à inscrição do bem no Livro das Formas de Expressão, conforme o estabelecido no Decreto nº 3.551/2000, e emitirá Certidão de Registro⁵.

⁵ Notícia publicada no Portal Pernambuco Nação Cultural em 30 de março de 2011. Para acessar basta clicar em: <http://www.nacaocultural.pe.gov.br/patrimonio-imaterial> (Acessado em 08 de maio de 2012).

Dessa forma a idéia da construção etnográfica inicialmente é, através da Fundarpe, saber se a segunda etapa do registro já foi concluída, buscando os sujeitos envolvidos neste processo de patrimonialização desde 2007, e os sentidos eleitos pelos maracatuzeiros e representantes do Estado dentro desse contexto.

A noção de patrimônio

Se pensarmos em patrimônio como um processo de seleção, valorização, preservação e difusão de algo que dá sentido para um grupo de indivíduos, perceberemos que esse processo social denominado neste estudo como o ato de “patrimonializar” é algo constitutivo do próprio ser cultural.

Segundo José Reginaldo Gonçalves (2003) patrimônio é uma categoria de pensamento importante para a vida social e mental de qualquer coletividade humana. É possível transitar de uma a outra cultura com a categoria patrimônio, desde que possamos perceber as diversas dimensões semânticas que a noção de patrimônio assume e não naturalizarmos as nossas representações a seu respeito.

Para Regina Abreu (2003), a noção de patrimônio traz em seu bojo a idéia de propriedade. Etimologicamente, traduz a concepção de herança paterna. No sentido jurídico, refere-se a um complexo de bens, materiais ou não, direitos, ações, posse e tudo o mais que pertença a uma pessoa ou empresa e seja suscetível de apreciação econômica. Esse ponto de partida da trajetória de uma moderna acepção de patrimônio nacional, de acordo com a autora, teve uma série de desdobramentos na construção das nações. Instituições foram criadas, políticas públicas implementadas. O objetivo geral era salvar os bens culturais que estavam em vias de desaparecimento.

A política de patrimônio no Brasil

Dessa forma no Brasil, o primeiro órgão federal de proteção ao patrimônio foi a Inspeção dos Monumentos Nacionais, criado em 1934, no Museu Histórico Nacional por Gustavo Barroso. Depois com a desativação da inspeção, cria-se em 1936 o SPHAN (Secretaria de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) vinculado ao Ministério da Educação e Saúde, chefiado na época por Gustavo Capanema. Capanema no intuito de criar um projeto que servisse de referência para o desenvolvimento do

SPHAN chama um dos mais importantes poetas do movimento modernista brasileiro, Mário de Andrade, para escrever tal anteprojeto.

O anteprojeto de cunho culturalista defende o exame da diversidade artística existente no país e propôs realizações de monografias que propiciariam compor no futuro uma síntese da cultura nacional. Além disso, Mário de Andrade propôs dentre outras coisas as categorias de bem cultural tangível e não tangível que serviriam de fonte para as mudanças na política de patrimônio introduzidas mais tarde por Aloísio Magalhães.

Tal anteprojeto passou por acomodações, ajustes, cortes e redefinições, a fim de elaborar a versão definitiva. Capanema, juntamente com o escritor Manuel Bandeira, indicaram o nome de Rodrigo de Melo Franco de Andrade que assumiu também a administração do SPHAN. Rodrigo de Melo Franco de Andrade administrou o órgão de 1936 a 1967 e depois fez parte do Conselho Consultivo do SPHAN até sua morte em 1969 (Oliveira 2008).

A administração de Rodrigo de Melo Franco de Andrade foi orientada pela retórica da perda, com ênfase na preservação das tradições históricas e artísticas brasileiras do passado, herança essa traduzida em monumentos arquitetônicos ameaçados, o que gerou uma política patrimonial de tombamento⁶ denominada de “pedra e cal” (Oliveira 2008).

No entanto, essa fase dita heróica da política patrimonial brasileira sofrerá grande influência do contexto internacional no final da Segunda Guerra Mundial, com a criação da Unesco, em 1940. Pois a Unesco representava a proposta de criação de mecanismos capazes de colocar, em relação, várias culturas nacionais. O discurso da Unesco ancora-se na retórica da perda das culturas tradicionais frente ao movimento de mundialização das culturas que tenderiam a homogeneizar e ocidentalizar o planeta, mas também por uma preocupação de que os produtores dessas culturas tradicionais viessem a ser saqueados por novas formas de pirataria e na dinâmica do capitalismo globalizado. Dessa forma, o conselho executivo da Unesco, através de seus documentos propõe duas ações: uma relaciona-se ao registro, à coleta e ao arquivamento das manifestações culturais em questão. A outra ação privilegia as condições de existência e de transmissão dessas manifestações culturais (Abreu 2003; Lima & Abreu 2007).

⁶ Decreto-Lei nº 25 de 1937 institui o tombamento que só é aplicável e produz efeitos no plano material.

Junto a isso uma nova questão que tomou vulto naquele momento, foi o conceito antropológico de cultura. Contrapondo-se às tendências racistas que haviam desencadeado a guerra que acabara de acontecer, o conceito antropológico de cultura foi apropriado como antídoto aos conflitos entre os povos. Cientistas sociais, especialmente antropólogos, foram chamados para traçar planos de ação e de investigação, na área do patrimônio, que contemplassem as chamadas diversidades culturais. O antropólogo Claude Lévi-Strauss, bastante atuante no período, chamou atenção para o fato de que o relacionamento entre as culturas seria a forma mais positiva de atualização do ideário de igualdade entre os homens, em suas realizações particulares (Abreu 2003).

Assim se até então na trajetória do patrimônio predominara a ação envolvendo bens relativos à cultura material, em que a ênfase girou em torno de bens com atribuição de valor histórico e artístico, a apropriação do conceito antropológico de cultura no campo do patrimônio revelou uma passagem importante. A idéia de um povo indiscriminado como sujeito da nação dá lugar à concepção de um povo segmentado, formado por uma multiplicidade de culturas (Abreu 2003).

Além disso, quando se fala em patrimônio imaterial ou intangível, não se está referindo propriamente a meras abstrações, em contraposição a bens materiais, mesmo porque, para que haja qualquer tipo de comunicação, é imprescindível um suporte físico. Fonseca (2003), baseada em Saussure, argumenta que todo signo (e não apenas os bens culturais) tem dimensão material (o canal físico de comunicação) e simbólica (o sentido, ou melhor, os sentidos), como duas faces de uma moeda. Cabe fazer distinção, no caso dos bens culturais, entre aqueles que, uma vez produzidos, passam a apresentar um relativo grau de autonomia em relação a seu processo de produção, e aquelas manifestações que precisam ser constantemente atualizadas, por meio da mobilização de suportes físicos – corpos, instrumentos, indumentárias e outros recursos de caráter material -, o que depende da ação de sujeitos capazes de atuar, segundo determinados códigos.

“A imaterialidade é relativa, e nesse sentido, talvez a expressão ‘patrimônio intangível’ seja mais apropriada, pois remete ao transitório, fugaz, que não se materializa em produtos duráveis” (Fonseca 2003, p.66).

No contexto da política patrimonial brasileira essas idéias começaram a tomar forma com a administração de Aloísio Magalhães, que assumiu o SPHAN em 1979. Aloísio Magalhães assim como Rodrigo Melo Franco de Andrade parte da retórica da

perda, mas se preocupa com os riscos de homogeneização que essa postura administrativa poderia acarretar. Dessa forma suas ações frente ao órgão estatal priorizaram os bens culturais ligados ao cotidiano, de natureza imaterial (lugares, festas, saberes e fazeres), através do seu registro no lugar do tombamento (Oliveira 2008).

Contudo por ter morrido precocemente em 1982, essa nova fase da política do patrimônio brasileiro se efetiva com os artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988 e posteriormente com o decreto nº 3.551-2000⁷ que institui o inventário e o registro de bens culturais de natureza imaterial, criado no âmbito do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial do agora Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) nome dado ao antigo SPHAN, em 1970. Tal programa do órgão estatal tem por objetivo implementar uma política pública de identificação, inventário, e valorização desses patrimônios. Segundo Oliveira (2008) o inventário dos bens culturais visa ao conhecimento e à proteção do acervo, ajuda a fundamentar a seleção e a definição dos critérios que orientam a seleção e o registro do bem cultural de natureza imaterial. Essa metodologia dos inventários nacionais de registros culturais foi desenvolvida pelo antropólogo Antonio Augusto Arantes, a pedido do Ministério da Cultura, por ocasião dos festejos dos 500 anos do Descobrimento do Brasil.

Como método, o INRC (Inventário Nacional dos Registros Culturais) prevê três níveis sucessíveis de abordagem. No levantamento preliminar, são realizadas pesquisas em fontes secundárias e documentos oficiais, entrevistas com a população e contato com as instituições, propiciando um mapeamento geral dos bens existentes num determinado sítio e a seleção dos que serão identificados. Na fase de identificação e documentação, são aplicados os formulários do inventário que descrevem e tipificam os bens selecionados; mapeiam as relações entre os itens identificados e outros bens e práticas relevantes; identificam-se, portanto, os processos básicos dos processos de configuração da manifestação, os executantes, os mestres, aprendizes e público, assim como suas condições materiais de produção (matérias-primas, acesso a estas, recursos financeiros envolvidos, comercialização e distribuição, etc.). A etapa ainda inclui uma

⁷ No Brasil, a publicação do Decreto 3.551-2000, insere-se numa trajetória a que se vinculam principalmente figuras emblemáticas como Mário de Andrade e Aloísio Magalhães, mas também na qual se inserem as sociedades de folcloristas, os movimentos negros e de defesa dos direitos indígenas, as reivindicações dos grupos descendentes de imigrantes das mais variadas procedências, enfim, os “excluídos”, até então, da “cena” do patrimônio cultural brasileiro, montada a partir de 1937 (Fonseca 2003).

documentação, por meio de registro audiovisual no mínimo, ficando seu detalhamento e complementação como atividade especializada a ser realizada na fase final de registro. O estágio seguinte, o registro propriamente dito, corresponde a um trabalho técnico, mais aprofundado, de natureza eminentemente etnográfica, que poderá ou não ser empreendido com vistas à inscrição do bem num dos livros criados pelo Decreto 3.551-2000. Tais registros também devem ser periodicamente atualizados, para o acompanhamento da evolução e das transformações sofridas pelo bem (Sant'Anna 2003).

As propostas de registros são avaliadas levando em conta a importância da manifestação como referência cultural para os grupos sociais, a fragilidade ou situação de risco em que se encontra, além da localização em regiões distantes e pouco atendidas por outras políticas no campo da cultura. Segundo o antropólogo Ricardo Gomes Lima o registro não é um certificado de origem. É certificado de consagração, titulação, “selo de qualidade”, que permite que o bem registrado passe a receber apoio da prefeitura ou de outro poder (Oliveira, 2008). Dessa maneira o plano de salvaguarda dos bens de natureza imaterial segue quatro linhas:

- a) ações de apoio às condições de transmissão e reprodução, melhoria das condições de produção, circulação, transmissão e manutenção dessas expressões;
- b) ações de valorização e promoção que procuram consolidar e ou reforçar sua sustentabilidade;
- c) ações de defesa de direitos, campo complexo, já que envolve instrumentos jurídicos destinados aos reconhecimento e ao exercício de direitos coletivos;
- d) ações de acompanhamento, avaliação e documentação, ou seja, a pesquisa da manifestação, o diagnóstico de avaliação dos impactos econômicos, sociais e culturais.

Os bens selecionados para registro serão, à semelhança dos bens tombados, inscritos em livros denominados, respectivamente, livro de registro dos saberes (para registro e conhecimento dos modos de fazer); livro de celebrações (para festas, rituais e folguedos); livro das formas de expressão (para a inscrição de manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas) e livro de lugares (destinado à inscrição de espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas). Ao considerar a dinâmica dessas manifestações e com o objetivo de acompanhar suas transformações, prevê-se que o registro seja refeito, no mínimo, a cada dez anos (Sant'Anna 2003).

Todas essas ações encontram-se fundamentadas em critérios não apenas técnicos, mas também políticos, visto que a “representatividade” dos bens, em termos da diversidade social e cultural do país, é essencial para que a função de patrimônio realize-se, no sentido de que os diferentes grupos sociais possam se reconhecer nesse repertório. Porém não basta uma revisão dos critérios adotados pelas instituições que têm o dever de fazer com que a lei seja aplicada, tendo em vista a dinâmica dos valores atribuídos. “É necessária, além disso, uma mudança de procedimentos, com o propósito de abrir espaços para a participação da sociedade no processo de construção e de apropriação de seu patrimônio cultural” (Fonseca 2003, p.65).

O papel do antropólogo nas políticas de patrimônio no Brasil

Diante da existência, hoje, de um contexto favorável a uma ampliação do conceito de patrimônio cultural e a uma maior abrangência das políticas públicas de preservação, ficam no ar algumas perguntas: como diferentes grupos se apropriam da temática do patrimônio? Como o patrimônio contribui para a busca da visibilidade de suas identidades? Qual o objetivo do Estado ao criar um instrumento específico para preservar manifestações que não podem e não devem ser congeladas, sob o risco de, assim, interferir-se em seu processo espontâneo? E como evitar que esse registro venha constituir um instrumento “de segunda classe”, destinado às culturas materialmente “pobres”, porque a seus testemunhos não se reconhece o estatuto de monumento?

Tentando responder a essas questões, o número de antropólogos que tem se dedicado ao tema do patrimônio cultural - quer em atividades acadêmicas, quer em atividades de gestão de políticas públicas ou comunitárias – tem crescido muito no Brasil. Até a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) instituiu o Grupo de Trabalho Permanente do Patrimônio Cultural, em 2002.

No que tange às instituições de patrimônio propriamente ditas, a atuação dos antropólogos se fez sentir desde o início, mas sempre de forma esporádica, num campo em que predominavam arquitetos e historiadores. No Conselho do Patrimônio do Iphan, há de se distinguir a atuação de Gilberto Velho – integrante deste Conselho por alguns anos – e, mais recentemente, a presença de Roque de Barros Laraia (Lima & Abreu 2007).

De qualquer modo, o patrimônio tornou-se objeto de reflexão sistemática de antropólogos nos últimos anos, quando alguns pesquisadores decidiram incluir o tema

em suas pesquisas de doutorado. Antonio Augusto Arantes Neto, orientada por Edmund Leach, defendeu, em 1978, na Universidade de Cambridge/King's College, Inglaterra, a tese *Sociological aspects of folhetos literature in Northeast Brazil*; mais tarde, em 1984, ele publicou o livro *Produzindo o passado*. No ano de 1989, registra-se a tese de José Reginaldo Gonçalves (UFRJ), intitulada *Rediscoveries of Brazil: Nation and Cultural Heritage as a Narratives*, defendida na Universidade da Virginia (EUA), orientada por Richard Handler e transformada no livro *A Retórica da Perda – os discursos do patrimônio cultural no Brasil* (1996). Esses dois trabalhos podem ser considerados marcos de uma reflexão antropológica sobre o patrimônio no Brasil (Lima & Abreu 2007).

A tônica destes trabalhos consistiu em apresentar uma visão desnaturalizada de um campo marcado por ideologias e por paixões, sobretudo de caráter nacionalista. Arantes e Gonçalves se esforçam em propor outra leitura de construções discursivas particularmente eficazes na fabricação de memória e de uma identidade nacionais. Ao mostrarem o quanto essas construções discursivas são datadas na história do Ocidente e a maneira como elas foram sendo construídas, por intermédio de políticas específicas no interior do aparelho do Estado, esses trabalhos abriram nova perspectiva no campo dos estudos do patrimônio (Lima & Abreu 2007).

Enquanto o trabalho de Gonçalves é centrado no estudo de categorias de pensamento, em discursos, narrativas, o trabalho de Arantes volta-se para os contextos sociais e institucionais em que as políticas de patrimônio cultural são construídas, com o objetivo de desvendar as relações sociais envolvidas no processo de patrimonialização (Lima & Abreu 2007).

Por isso pensando no contexto etnográfico em questão, tornou-se necessário abandonar o pragmatismo de Arantes que culminou na metodologia ainda utilizada pelo Iphan, e partir para uma análise do patrimônio como categoria de pensamento, como nos propõe Gonçalves.

Gonçalves, a partir da noção de Handler de objetificação da cultura⁸, tenta ir além da noção de patrimônio entendida como sinais diacríticos de diferenciação de

⁸ Handler argumenta que a objetificação transforma a cultura num conjunto de aspectos, traços e objetos, que retirados do seu contexto inicial de produção funcionam como emblemas da identidade nacional (Handler, 1998 apud Leal, 2000).

nações, e apresenta o patrimônio como uma categoria de pensamento, a partir de uma antropologia dos objetos.

Por antropologia dos objetos, o autor entende que as interpretações antropológicas sempre foram baseadas em descrições etnográficas dos usos individuais e coletivos dos objetos materiais. Esses objetos, por sua vez, possuem tanto funções práticas quanto simbólicas, e a função simbólica acaba servindo como pré-condição estrutural para função prática (Gonçalves, 2007).

Assim objetos materiais pertencem a sistemas classificatórios que tornam visíveis e estabilizam algumas categorias sócio-culturais que demarcam fronteiras, como também o poder de construir formas específicas de subjetividade individual e coletiva (Gonçalves, 2007).

Nesse sentido perceber e reconhecer o fato de que objetos materiais influem intimamente nas nossas vidas, pode trazer novas perspectivas sobre os processos pelos quais definimos, estabilizamos ou questionamos nossas memórias e identidades. E no caso do processo de patrimonialização do maracatu-nação é válido questionar se as identidades e memórias pertencentes a essa manifestação cultural existem a priori e serão patrimonializados, ou se há “concepções patrimonializantes” que constituem essas identidades e memórias?

Como ainda não possuo resposta para tal questionamento, o importante é deixar claro que associo essas “concepções patrimonializantes” com a análise de Gonçalves acerca do patrimônio como categoria de pensamento.

Uma categoria de pensamento que para Gonçalves já existia muito antes dos contornos semânticos dados pela modernidade, fundada pela noção de colecionamento, mas que se consagra junto com a formação dos Estados nacionais no século XVIII.

Pois a partir da modernidade é que a noção de patrimônio ganha delimitações precisas e suas qualificações acompanham as divisões estabelecidas pelas modernas categorias de pensamento: economia, cultura, natureza, etc.

“Discute-se a ausência ou presença do patrimônio, a necessidade ou não de preservá-lo, mas não sua existência. Acaba por ser um pressuposto que dirige nos julgamentos e raciocínio” (Gonçalves, 2007, p.111).

Essas e outras questões, que surgirão a partir da pesquisa empírica, me auxiliarão na construção da etnografia sobre o processo de patrimonialização do

maracatu nação enquanto bem imaterial nacional, que está em andamento dentro do IPHAN.

A construção etnográfica: uma reflexão sobre o conteúdo da forma

Para realizar tal etnografia, vejo como necessária uma reflexão sobre o conteúdo da forma. A noção de *etnografia* é sempre ambivalente por se referir tanto ao processo de pesquisa (trabalho de campo) quanto ao seu produto (texto escrito); a relação entre estes envolve algo mais do que uma redução de informações e experiências, ou um acréscimo de ordem ou inteligibilidade aos resultados difusos do trabalho de campo. Se a etnografia pode ser pensada tanto como ‘conteúdo’ (dados, campo, experiência) quanto ‘forma’ (modo de apresentar os dados, convenções de escrita, etc.), a proposta da antropologia também deve passar por uma reflexão a respeito do *conteúdo da forma* da etnografia. Dessa forma, o escrever da antropologia é se ater também a produção de conceitos e reflexões que o ato de inscrição implica.

Uma das questões que está relacionada a esse ato de inscrição é a autoridade etnográfica. James Clifford (2002) argumenta que os contornos da autoridade etnográfica são problemáticos, uma vez que a prática de representação intercultural está hoje mais do que nunca em cheque. O dilema atual está associado à desintegração e à redistribuição do poder colonial nas décadas posteriores a 1950, e às repercussões das teorias culturais dos anos 60 e 70. “Tais estudos sugerem que, se a escrita etnográfica não pode escapar inteiramente do uso reducionista de dicotomias e essências, ela pode ao menos lutar conscientemente para evitar representar “outros” abstratos e a-históricos” (Clifford, 2002, p.19).

A atual crise - ou melhor, dispersão – da autoridade etnográfica torna possível marcar em linhas gerais um período, limitado pelos anos de 1900 e 1960, durante o qual uma nova concepção de pesquisa de campo se estabeleceu como norma para antropologia americana e europeia. O trabalho de campo intensivo, realizado por especialistas treinados na universidade, emergiu como uma fonte privilegiada e legitimada de dados sobre povos exóticos, o que proporcionou uma fusão da teoria geral com a pesquisa empírica, de análise cultural com descrição etnográfica. Pois o que se tinha até então era o relato de missionários, administradores, comerciantes e viajantes e aqueles “antropólogos de gabinete” que faziam suas pesquisas sem ir ao campo (Clifford, 2002).

O movimento em direção à etnografia profissional iniciou na década de 1890, com Franz Boas e outros cientistas naturais como A.C. Haddon e Baldwin Spencer. No entanto, o estabelecimento da observação participante intensiva como uma norma profissional se consolidou sob as hostes malinowskianas. Malinowski, como mostram suas notas para a crucial introdução de *Os argonautas*, estava muito preocupado com o problema retórico de convencer seus leitores de que os fatos que estava colocando diante deles eram objetivamente adquiridos, não criações subjetivas. Na década de 20, o novo teórico-pesquisador de campo desenvolveu um novo e poderoso gênero científico e literário, a etnografia, uma descrição cultural sintética baseada na observação participante (Clifford, 2002).

Com a etnografia, a *persona* do pesquisador de campo foi legitimada, tanto pública quanto profissionalmente. Essa etnografia, dentre outras características, era marcada por uma acentuada ênfase no poder de observação, que focalizava tematicamente algumas instituições específicas, como microcosmos ou analogias do todo. E esses todos assim representados tendiam a ser sincrônicos, produtos de uma atividade de pesquisa de curta duração. Assim, quando Malinowski e Radcliffe-Brown estabeleceram sua crítica à “História conjectural” dos difusionistas, foi muito fácil excluir os processos diacrônicos como objetos do trabalho de campo, com consequências que têm sido suficientemente apontadas (Clifford, 2002).

Dessa maneira a observação participante serve como fórmula para o contínuo vaivém entre o “interior” e o “exterior” dos acontecimentos. Acontecimentos singulares, assim, adquirem uma significação mais profunda ou mais geral, regras estruturais, e assim por diante. Entendida de modo literal, a observação participante é uma fórmula paradoxal e enganosa, mas pode ser considerada seriamente se reformulada em termos hermenêuticos, como uma dialética entre experiência e interpretação. Assim é como os mais recentes e persuasivos defensores do método o reelaboraram, na tradição que vem de Wilhelm Dilthey, passa por Max Weber e chega até os antropólogos dos “símbolos e dos significados”, como Clifford Geertz (Clifford, 2002).

Nesse sentido experiência e interpretação tem recebido, no entanto ênfases diferentes quando apresentadas como estratégias de autoridade. Em anos recentes, tem havido um notável deslocamento de ênfase do primeiro para o segundo termo. A interpretação, baseada num modelo filológico de “leitura” textual, surgiu como uma alternativa sofisticada às afirmações hoje aparentemente ingênuas de autoridade

experiencial. Assim a antropologia interpretativa desmistifica muito do que anteriormente passara sem questionamento na construção de narrativas, tipos, observações e descrições etnográficas. Ela contribui para uma crescente visibilidade dos processos criativos (e, num sentido amplo, poéticos) pelos quais objetos “culturais” são inventados e tratados como significados, proporcionando um estranhamento da autoridade etnográfica (Clifford, 2002).

Nem a experiência, nem a atividade interpretativa do pesquisador científico podem ser consideradas inocentes. Torna-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e interpretação de uma “outra” realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos. Desta maneira paradigmas de experiência e interpretação estão dando lugar a paradigmas discursivos de diálogo e polifonia (Clifford, 2002).

Uma maneira cada vez mais comum de realizar a produção colaborativa do conhecimento etnográfico é citar os informantes extensa e regularmente, mas esta tática apenas começa a romper a autoridade monofônica. Neste sentido, a polifonia de Bakhtin, muito estreitamente identificada com o romance, é uma heteroglossia domesticada. Os discursos etnográficos não são, em nenhuma circunstância, falas de personagens inventados. Os indivíduos são informantes específicos com nomes próprios reais - nomes que podem ser citados de forma modificada quando necessário. As intenções dos informantes são sobredeterminadas, suas palavras, política e metaforicamente complexas. Se alocadas num espaço textual autônomo e transcritas de forma suficientemente extensas, as declarações nativas fazem sentido em termos diferentes daqueles em que o etnógrafo as tenha organizado. A etnografia é invadida pela heteroglossia. E esta possibilidade sugere uma estratégia textual alternativa, uma utopia da autoria plural que atribui aos colaboradores não apenas o status de enunciadore independentes, mas de escritores. Assim os antropólogos terão cada vez mais de partilhar seus textos, com aqueles colaboradores nativos para os quais o termo informante não é mais adequado, se é que algum dia foi (Clifford, 2002).

Desta maneira os processos experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico são encontrados, de forma discordante, em cada etnografia, mas a apresentação coerente pressupõe um modo controlador de autoridade. Um argumento de Clifford é que esta imposição de coerência a um processo textual sem controle é agora inevitavelmente

uma questão de escolha estratégica. “Se a escrita etnográfica está viva, como acredito que esteja, ela está em luta nos limites dessas possibilidades, ao mesmo tempo, que contra elas” (Clifford, 2002, p. 59).

Para além desta reflexão sobre o conteúdo da forma, a fim de se pensar a construção de uma etnografia sobre o atual processo de patrimonialização do maracatu-nação de Pernambuco, penso ser válido como estratégia metodológica lançar mão da noção de *performance*.

O termo inglês *performance* há algum tempo é moeda corrente no nosso idioma. Se em princípio era mais identificado com os esportes e as máquinas, com o sentido de “desempenho”, mais recentemente passou a circular na área artística, para indicar um ato mais ou menos teatral, com certo grau de improvisação e de uso do acaso e altas doses do pós-moderno vale-tudo. Em outras palavras, mais especialmente nos Estados Unidos, o termo foi levado tão a sério que se transformou em área de estudos acadêmicos (Lopes, 2003).

Para Schechner (2003), o comportamento restaurado é processo chave de todo tipo de performance, no dia-a-dia, nas curas xamânicas, nas brincadeiras e nas artes. O “ser” performance é um conceito que se refere a eventos definidos e delimitados, marcados por contexto, convenção, uso e tradição. No entanto qualquer evento, ação ou comportamento pode ser examinado “como se fosse” performance. Tratar o objeto, obra ou produto como performance significa investigar o que esta coisa faz, como interage com outros objetos e seres, e como se relaciona com outros objetos e seres.

Desta maneira, penso performance, nos termos de Martins (2003), para quem as performances rituais afro-brasileiras, como o maracatu-nação, em todos os seus elementos constitutivos, oferecem-nos um rico campo de investigação, conhecimento e de fruição. Por meio delas podemos vislumbrar alguns dos processos de criação de muitos suplementos que buscam cobrir faltas, vazios e rupturas das culturas e dos sujeitos que aqui se reinventam, dramatizando a relação pendular entre a lembrança e o esquecimento, a origem e a perda.

Pois as performances rituais, cerimônias e festejos, por exemplo, são férteis ambientes de memória dos vastos repertórios de reservas mnemônicas, ações cinéticas, padrões, técnicas e procedimentos culturais residuais recriados, restituídos e expressos no e pelo corpo. A hipótese de Martins é que o corpo, na performance ritual, é local de inscrição de um conhecimento que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia, na

superfície da pele, assim como nos ritmos e timbres da vocalidade. O que no corpo e na voz se repete é uma episteme. Nas performances da oralidade, o gesto não é apenas uma representação mimética de um aparato simbólico, veiculado pela performance, mas institui e instaura a própria performance (Martins, 2003). Contudo penso em estender essa noção de performance para compreender não só os processos de subjetivação dos maracatuzeiros, mas também de outros envolvidos diretamente no processo de patrimonialização do maracatu-nação em bem imaterial nacional.

Referências Bibliográficas:

ABREU, Regina. A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio. In *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Regina Abreu & Mário Chagas (Orgs.). Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

ALENCAR, Alexandra Eliza Vieira. *Dançando Novas Africanidades: diálogos com os praticantes de maracatu e dança afro em Florianópolis (SC)*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social defendida em 2009.

CARVALHO, Ernesto Ignácio de. *Diálogo de Negros, Monólogo de Brancos: transformações e apropriações musicais do maracatu de baque virado*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPE, 2007.

CLIFFORD, James. 2002. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. 3ª edição, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

GONÇALVES, José Reginaldo. O patrimônio como categoria de pensamento. In *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Regina Abreu & Mário Chagas (Orgs.). Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Coleção Museu, memória e Cidadania, 2007.

LEAL, João. *Etnografias Portuguesas (1870-1970): cultura popular e identidade nacional*. Lisboa; Publicações Dom Quixote, 2000.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus-Nação: Resignificando Velhas Histórias*. Recife: Edições Bagaço, 2005.

LIMA, Manuel Ferreira & Regina Abreu. A antropologia e o patrimônio cultural no Brasil. In *Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Manuel Ferreira Lima Filho, Cornelia Eckert e Jane Felipe Beltrão (Orgs.). Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Blumenau, Nova Letra, 2007.

LOPES, Antonio Herculano. Performance e história. In *Estudos da performance*. Revista O Percevejo. Programa de Pós-Graduação em Teatro da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Ano 11, nº 12, 2003.

MARTINS, Leda. Performances do tempo e da memória: os Congados. In *Estudos da performance*. Revista O Percevejo. Programa de Pós-Graduação em Teatro da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Ano 11, nº 12, 2003.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Cultura é patrimônio: um guia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

SANT'ANNA, Marcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Regina Abreu & Mário Chagas (Orgs.). Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SCHERCHNER, Richard. O que é performance?. In *Estudos da performance*. Revista O Percevejo. Programa de Pós-Graduação em Teatro da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Ano 11, nº 12, 2003.