O REGISTRO DE MANIFESTAÇÕES CULTURAIS TRADICIONAIS OU UMA AVENTURA PELOS NOVOS CAMINHOS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS BRASILEIRAS

LARA SANTOS DE AMORIM*

Resumo: o artigo discute como uma manifestação tradicional – a Folia do Divino – está sujeita às amplas negociações de sentido que fazem parte da dinâmica dos processos culturais contemporâneos. A etnografia sobre a Folia de Formosa, em Goiás, indica a dinâmica da produção da festa e sua relação com o campo de poder da sociedade globalizada. Discute-se, neste contexto, a pertinência das políticas públicas de patrimônio imaterial implementadas pelo IPHAN e o papel do antropólogo neste processo.

Palavras-chave: patrimônio imaterial, Folia do Divino, cultura tradicional, sociedade globalizada, etnografia

A AVENTURA ANTROPOLÓGICA NA ARENA POLÍTICA DA SOCIEDADE GLOBAL

Publicações¹ sobre a mais recente política brasileira de proteção dos bens culturais e do patrimônio intangível revelam-nos um novo campo de atuação profissional do antropólogo, no qual novos conceitos, tais como referências culturais tradicionais, inventário, registro, INRC, entre outros, apresentaram-se como verdadeiros instrumentos técnico-científicos de pesquisa, capazes de garantir legitimidade a determinadas identidades culturais.

A motivação para a elaboração deste artigo surgiu de um período de contato com alguns dos instrumentos de delimitação e identificação desse novo conceito: o patrimônio

imaterial ou intangível. Mesmo sem ter tido a oportunidade de implementá-lo, participei da elaboração de um projeto que pleiteava a abertura de um inventário de referências culturais tradicionais na região do Nordeste Goiano, mais especificamente onde se localiza o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros – hoje considerado também patrimônio natural da humanidade.

A experiência de elaboração e tentativa de implementação de um projeto de inventário de referências culturais tradicionais em uma região que tem explorado intensamente o ecoturismo revelou-me inesperados e aventureiros caminhos da política pública que regulamenta o patrimônio imaterial no Brasil. No início de 2003, um grupo de produtores culturais me procurou para elaborar um projeto de patrimônio imaterial com o objetivo de dar continuidade à política de valorização da cultura tradicional local, que já vinha acontecendo a partir de um festival de danças e músicas tradicionais realizado no povoado de São Jorge, na Chapada dos Veadeiros, há pelo menos três anos e denominado Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros. O projeto de inventário significava para este grupo de produtores a consolidação de um trabalho de valorização da cultura tradicional da região; eles sabiam que implementá-lo agregaria maior valor à promoção cultural que vinham construindo no povoado.

E, de fato, elaborado o projeto do inventário, ele foi apresentado como uma nova etapa do evento cultural, o que, efetivamente, fortaleceu a ação cultural do festival, pois fez com que a Petrobrás, com a chancela do Ministério da Cultura, financiasse com uma quantia significativa a edição daquele ano (2003). Durante os dez dias de realização do festival, todos comentavam o inventário: a imprensa, os jornalistas, a classe política e os produtores do evento. A Rede Globo de Televisão gravou um documentário de 30 minutos de duração sobre o festival e deu especial destaque ao projeto do patrimônio imaterial. Mas, diante de todo aquele entusiasmo, uma única pergunta me mobilizava: quem sabia, de fato, o que seria o inventário,

afinal? Não seria exagerado dizer que, naquele contexto específico, todos os segmentos tinham interesse no inventário, mas os únicos que estavam realmente comprometidos com o inventário, enquanto instrumento técnico de pesquisa, eram os antropólogos envolvidos. E, vale lembrar, ainda estávamos estudando o INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais – e nos preparando para um treinamento com técnicos do IPHAN sobre o instrumento de registro elaborado pelo antropólogo Antônio Augusto Arantes. A equipe estava ainda em formação e aprendendo a identificar como poderíamos realizar um trabalho etnográfico traduzido em forma de política pública de valorização de manifestações culturais tradicionais tão dinâmicas e vivas como a sussa, a catira, a folia, a caçada da rainha ou o congo.

Terminado o Festival de Culturas Tradicionais da Chapada, ficou claro que os produtores culturais envolvidos no processo tinham uma idéia muito vaga do que seria um Registro de Patrimônio Imaterial e não o entendiam exatamente como um instrumento técnico-científico de pesquisa a serviço da comunidade local, mas, sim, como instrumento prático para a viabilidade do festival. Isso não seria um problema concreto, se não fosse o fato de que o Inventário seria implementado com recursos financeiros captados pela associação que produzia esse festival de cultura tradicional. Assim, os produtores culturais seriam os principais responsáveis pela gestão dos recursos que iriam financiar uma política pública de patrimônio imaterial. E os antropólogos estariam, consequentemente, sujeitos aos interesses de uma outra categoria profissional. Não tinham, portanto, nenhuma autonomia para atuar etnograficamente pela preservação da identidade cultural tradicional.

Descrevo a experiência acima com o intuito de compartilhar com outros profissionais uma situação que, na minha opinião, ilustra um conflito de interesses. Mesmo que o projeto não tenha sido implementado – pois o processo de captação de recursos complicou-se, em função da dinâmica do evento –, as disputas ali existentes devem ser entendidas

como as de uma arena política, situação na qual a atuação do antropólogo deve ser entendida como pertencente à ordem de disputa por poder simbólico. Mas, por que disputar poder, devemos nos perguntar. Porque é necessário assumir que o antropólogo (e também o arqueólogo, o historiador, o geógrafo, entre outros profissionais das ciências humanas) defenderão interesses que, muitas vezes, o produtor cultural, o profissional da arte e da comunicação, ou mesmo as lideranças políticas e religiosas locais não hão de defender. Entendo que, nesse caso, o profissional das Ciências Sociais e Humanas disputa com outras categorias profissionais sentidos e significados que costumam ser apropriados pelos diferentes sujeitos, de acordo com seus interesses.

No caso descrito, entendo que um antropólogo não deveria jamais confundir-se com a instituição na qual atua. Seu compromisso ético e profissional deve estar de acordo com seu referencial teórico e técnico, pois esta seria a única forma de sua atuação tornar-se fortalecida em um campo de múltiplas disputas de sentido. E esta, na minha opinião, seria a única forma de o antropólogo e de outros profissionais da área das Ciências Humanas e Sociais respaldarem demandas de natureza diferente daquela que representa os interesses políticos e comerciais ligados a bens culturais na atual sociedade globalizada.

Entendo, portanto, que devem ser delimitados aqui, claramente, os campos de disputa de sentido. A atuação do antropólogo deve reconhecer a noção de direitos de um determinado grupo social e deve ser capaz de mediar diferentes interesses em disputa. Mas para que tal mediação seja possível, é necessário que o antropólogo entre na disputa não como indivíduo, mas como profissional capaz de representar um referencial teórico e técnico, próprio do campo ou da disciplina que advoga. Para isso, suas demandas devem estar respaldadas no próprio processo que regulamenta a política pública.

Se reconhecermos que foi a partir da regulamentação de uma política de identificação e homologação de terras tradicionais que diversas etnias indígenas puderam ser pre-

servadas no Brasil, no caso da cultura imaterial, o processo tende a complicar-se, quando observamos que a produção cultural é uma área de atuação profissional em que vários outros grupos e interesses sociais se cruzam.

Em plena consolidação dos processos de produção de culturas híbridas, associados à transnacionalização e à concentração geral do capital, a autonomia dos campos culturais não se dissolve nas leis globais do capitalismo, mas subordina-se a elas com laços inéditos. Ao refletir sobre o tema, Canclini (1997) nos adverte das implicações decorrentes no âmbito da produção de bens pela indústria cultural: os empresários adquirem um papel mais decisivo do que qualquer outro mediador esteticamente especializado. Escreve o autor:

No cinema, nos discos, no rádio, na televisão e no vídeo, os empresários adquirem um papel mais decisivo que qualquer outro mediador esteticamente especializado (crítico, historiador da arte) e tomam decisões fundamentais sobre o que deve ou não deve ser produzido e transmitido; as posições destes intermediários privilegiados são adotadas dando maior peso ao benefício econômico e subordinando os valores estéticos ao que eles interpretam como tendência de mercado [...]. (CANCLINI, 1997, p.52).

A disputa por interesses econômicos em detrimento de valores estéticos, que ocorre na produção da cultura contemporânea, descrita por Canclini, é análoga àquela que ocorre no contexto de uma celebração tradicional que está sujeita a interesses diversos dos daqueles que defendem a perpetuação de valores culturais tradicionais. Mesmo reconhecendo a dinâmica dos processos culturais, isto é, admitindo que a produção da cultura ocorre num campo de disputa de sentidos com diferentes setores sociais envolvidos, ainda assim não se pode negar que os interesses e tendências dos mercados transnacionais afetam, atualmente, até mesmo as culturas tradicionais mais esquecidas. Portanto, todos os tipos de manifestações consideradas folclóricas e tradicionais pertencem hoje a um campo cultural e econômico de acirrada disputa pelo poder

simbólico. As diferentes representações de identidade, sejam elas nacionais, locais ou regionais estão à procura de símbolos culturais ainda não saturados, capazes de representar originalidade. Assim, as disputas simbólicas que garantem identidade extrapolam o campo cultural e passam a acontecer também no campo econômico e político.

Sabe-se, além disso, que as narrativas de identidade são hoje articuladas com base em novos arranjos e estratégias simbólicas, decorrentes do cenário econômico e social que se instalou no final do século XX. Esse cenário é completamente influenciado pela difusão em massa das novas tecnologias e pela transnacionalização dos capitais. Canclini (1997) e Harvey (1994) abordam esse fenômeno com base no viés teórico da economia política, contribuindo para que não se perca de vista a fundamental influência dos meios de produção capitalista sobre a atual distribuição de signos culturais e étnicos ao redor do planeta.

O fenômeno de articulação e narração da identidade nacional tem sido discutido por pensadores, antropólogos e sociólogos e não há dúvida de que as “comunidades imaginadas”, às quais se refere Anderson (1979), estão hoje em intenso processo de reformulação², seja a partir das novas identidades fragmentadas e descentradas que teriam surgido na modernidade tardia, às quais se refere Hall, seja a partir do conceito de tempo heterogêneo e irregular, sugerido por Chatterjee, fruto de sua abordagem sobre a experiência indiana de projeto de nação.

ESPAÇO PÚBLICO E PRÁTICAS SOCIAIS DE PRODUÇÃO CULTURAL

Bourdieu (1993), introduziu no campo teórico da sociologia os conceitos de *habitus* e de campo, negando tanto o objetivismo reducionista de algumas abordagens sociológicas e estruturalistas quanto o subjetivismo das abordagens que explicam a produção dos bens culturais com base em estruturas universais e, portanto, sem especificidade históri-

ca, tais como tradições filosóficas neokantianas ou a chamada fenomenologia social. Na abordagem de Bourdieu, o “agente”, ou seja, aquele que é o operador prático das construções do objeto opera a partir de princípios – estruturas estruturantes e estruturadas – organizadores de práticas e representações as quais podem estar pragmaticamente adaptadas aos resultados que esse “agente” busca sem que, entretanto, tenha consciência dos fins a serem alcançados ou da capacidade expressa das operações necessárias para obter determinados fins.

O “agente” de Bourdieu não seria um autômato a obedecer a leis coletivamente orquestradas, mas aquele agente dotado de um senso prático (*sens pratique*) que reage em situações específicas de maneiras quase nunca calculadas, mas dentro de um processo em que comportamentos e valores foram internalizados no processo de socialização e na vivência da prática. Essa ação prática do agente/indivíduo acontece dentro de um campo específico de ação (*field*). O conceito de campo é dinâmico e procura situar o contexto concreto da ação. Cada agente ocupa determinada posição em um determinado campo, e as relações ali estabelecidas são também baseadas na competição por controle dos interesses e recursos que são específicos daquele campo. Os campos são, portanto, variados e devem ser compreendidos com base na sua própria disposição interna.

Valendo-se dessa proposta metodológica, Bourdieu estabelece os conceitos de “capital simbólico” e “capital cultural”, com a intenção de distingui-los claramente da noção de “capital econômico”. O primeiro é relacionado ao grau de prestígio acumulado e à consagração que determinado campo confere ao agente; o segundo, às formas de conhecimento cultural e competências dos agentes.

Embora essas diferentes formas de capital possam ser convertidas mutuamente sob certas circunstâncias, elas não são redutíveis umas às outras, pois o campo (*field*) é um universo social com as suas próprias leis de funcionamento. Isso explica, segundo Bourdieu, porque a posse de “capital econômico” não necessariamente implica a posse de “capital cultural

ou simbólico” e vice-versa. Assim, para Bourdieu, não basta compreender determinado bem cultural com base na análise isolada de seu próprio campo, mas torna-se necessário considerar a produção e os produtores dessa forma cultural, em termos de suas “estratégias” e “trajetórias”, sempre tomando-se por base o *habitus* individual e coletivo dessa produção. Por fim, além da posição objetiva dos agentes dentro de determinado campo, também se deve analisar a posição do campo estudado no amplo campo de poder.

A preocupação de Bourdieu com a condição social da produção, da circulação e com o consumo de bens simbólicos demonstra a sua definitiva percepção de como a relação entre os diferentes campos denuncia relações de poder em que são disputadas e afirmadas, de forma desigual e hierarquizada, diferentes expressões culturais. A legitimidade e o reconhecimento, bem como a produção e manutenção de determinado objeto ou valor cultural só podem dar-se nessa rede que interliga os diferentes campos, sem esquecer, entretanto, que o princípio de legitimidade do “campo de poder” (*field of power*) costuma estar baseado no poder do capital econômico ou do capital político.

No entanto, Bourdieu afirma que há campos de produção mais restritos que, mantendo uma autonomia relativa e gradativa do *field of power*, se opõem ao campo de *large-scale* subordinado às demandas do capital econômico. A autonomia de determinados campos acontece porque o campo se estrutura de tal forma que os agentes se sujeitam às demandas internas de seu próprio campo. Alguns autores acreditam ser o folclore uma das raras práticas culturais que estaria fora do “campo de poder”, admitindo-se, entretanto, que o “campo cultural” está, em geral, intimamente relacionado ao “campo de poder” (onde o capital econômico e político dominam). As produções culturais consideradas clássicas (ou o que se costuma chamar de alta cultura) estariam subordinadas ao “campo de poder”, mas manteriam uma relativa autonomia em relação às determinações políticas e econômicas do campo dominante por estarem baseadas em interesses es-

pecíficos, mais ligados ao capital simbólico, acadêmico ou cultural de seu campo (BOURDIEU, 1993).

O campo de *large-escale*, por sua vez, compreendia a cultura de massa e determinadas formas de cultura popular, tais como cinema, rádio, televisão, fotografia, indústria fonográfica, alguns gêneros literários etc. Sustentadas por uma ampla e complexa indústria cultural, todas essas formas culturais estariam subordinadas ao capital econômico e, embora sejam menos suscetíveis a experimentações formais, estão sempre se renovando às custas dos campos mais restritos e menos subordinados ao capital econômico.

Minha intenção com este artigo é indicar como uma cultura tradicional como a Folia do Divino Espírito Santo também está sujeita às amplas negociações de sentido que fazem parte da dinâmica dos processos culturais da sociedade contemporânea. Com base em minha etnografia sobre a Folia da Roça na cidade de Formosa(GO), exemplificarei, a seguir, alguns dos indícios desse tipo de dinâmica que encontramos na produção e organização de uma festividade religiosa como a Folia do Divino Espírito Santo.

A DINÂMICA DA PRODUÇÃO DA TRADIÇÃO ENTRE A COMUNIDADE DE FOLIÕES DE FORMOSA

Quando analisadas a partir da conceitualização proposta por Bourdieu, as folias se diferenciam entre si no que diz respeito à sua ligação com o “campo de poder”. Os foliões expressam essa diferença por meio do conceito de “tradição”, e alguns discursos falam que a tradição mais enraizada seria justamente aquela que estaria menos subordinada ao “campo de poder”. Assim, de acordo com o discurso de alguns foliões, parece-me que a folia, tal como era no tempo que passou e não como é no tempo presente, está mais próxima do que se entende por “folia tradicional”.

Avançando nessa direção, pode-se afirmar que o “campo de produção cultural” da folia está o mais próximo possível do que se define como folclore, pois a folia se ma-

nifesta como uma festa, um rito, um emaranhado de crenças, expressões estéticas, performances, rezas e promessas que só fazem sentido quando se vislumbra a tradição oral e tradicional a que pertencem. As folias são, portanto, manifestações culturais tradicionais, comuns entre comunidades rurais e transmitidas com base na memória coletiva e da oralidade.

TRADIÇÃO E “CAMPO DE PODER”: AS FOLIAS DE PROMESSA E AS FOLIAS PERENES

Por causa dessas características tradicionais, em um primeiro momento, o tecido cultural que se manifesta através dos ritos encenados pela comunidade de foliões da Folia da Roça da localidade de Formosa não parece ter relação imediata com um universo cultural em que o “campo de poder” seja dominante. Com isso quero dizer que um observador forasteiro pode participar de uma Folia do Divino, ouvir o sapateado dos dançarinos de catira até o sol raiar, comer a saborosa comida caseira nos pousos, acompanhar os longos cantos litúrgicos dos homens e as estridentes ladainhas das senhoras, divertir-se com os jocosos versos da moda-de-violão e, ao final, chegar a acreditar, com profunda convicção, que testemunhou uma manifestação folclórica tão exótica quanto desinteressada da interação com o “campo de poder”.

Mas um segundo olhar, mais apurado, pode desfazer esta convicção. Depois de uma convivência mais contínua com a mesma comunidade, quando voltamos a participar do rito no ano seguinte e, nesse retorno, sempre caloroso e amigável, reconhecemos, nas mesmas faces, as mesmas expressões de alegria ou de angústia; nos mesmos ritos, os mesmos sentidos antes interpretados, as mesmas estruturas rituais antes identificadas, os mesmos acordes antes entoados. Encontramos também as novidades: a morte de um, o nascimento de outro, os conflitos, os interesses, a ascensão de um folião na hierarquia interna do rito, as fofocas, outras interpretações bíblicas extremamente elaboradas, presentes nos

versos, enfim, toda a dinâmica de relações e significados que fazem parte de uma comunidade ritual de pessoas.

Já nesse primeiro retorno à comunidade ritual, aquela primeira impressão de campo, o primeiro registro visual de uma expressão folclórica aparentemente imune à relação com o “campo de poder” começa a diminuir. Além da aproximação com o contexto mais afetivo do grupo de foliões, há também uma expectativa do grupo em relação à presença do antropólogo entre eles. Uma das formas de demonstrar à comunidade que percebi tal expectativa foi traduzida no ato de presenteá-los com fotos que havia feito na última visita à festa. Mas sempre ficava desconcertada quando me perguntavam se as imagens em vídeo que eu havia captado iriam ser transmitidas pela televisão.

A Folia da Roça de Formosa que acompanhei, desde 1998, era a “folia perene” do Divino que acontecia todos os anos na região rural do município de Formosa, começando sempre oito dias antes do dia de Pentecostes e terminando em um domingo, cinquenta dias depois da Páscoa. Segundo os “guias” de folia que entrevistei, a tradição de “girar” folia acontece na região há pelo menos meio século. Nos últimos 25 anos, as folias perenes, tanto da cidade como da roça, têm sido organizadas sistematicamente pelos devotos mais antigos. A cada ano, um festeiro é sorteado para ser o folião responsável pela organização da Folia da Roça. O “giro” acontece nas fazendas localizadas na região do Vão do Paranã, onde se encontra a conhecida e imponente cachoeira do rio Itiquira. Em 1960, essa mesma Folia da Roça foi proibida pelo clero local que manteve a proibição durante um período de quinze anos. Este fato parece comprovar que, apesar de as folias serem consideradas tradicionais na região, seu caráter profano chegou a ameaçar sua continuidade na comunidade local.

Com o passar do tempo, depois de dois anos acompanhando a Folia da Roça em Formosa – uma pela metade e outra do começo ao fim –, descobri, surpresa, que aquela manifestação, que eu vinha definindo como tradicional não era, segundo o depoimento de alguns integrantes da comu-

nidade, “tão tradicional assim”. Em maio de 1999, durante o segundo “giro” que acompanhei na Folia da Roça de Formosa, fui convidada a participar de uma “folia de tradição de verdade”, que se realizaria em julho do mesmo ano na localidade de Santa Leocádia, localizada na margem esquerda do rio Paranã. Segundo alguns depoimentos, a Folia de Santa Leocádia era uma folia mais parecida com as folias da roça tal como essas aconteciam no passado. Tratava-se de uma folia menor, de pequeno porte, na qual a maioria dos participantes se conhecia. Diziam os mais velhos que “antigamente” quem “girava” folia carregava sua própria “tralha” no lombo do cavalo e levava consigo o que podia carregar durante todo o “giro”. Era, de fato, o que ocorria na Folia de Santa Leocádia: não havia nem caminhão, nem ônibus para o transporte dos foliões, de modo que só participavam da folia aqueles que tinham seu próprio cavalo.

Como não poderia deixar de ser, só depois de iniciado o giro da Folia de Santa Leocádia em 15 de julho de 1999, entendi por que esta folia era considerada – por alguns integrantes da comunidade de foliões de Formosa – mais tradicional do que aquela denominada oficialmente tradicional. A Folia de Santa Leocádia revelou-se – também para mim – uma folia diferente, menos na estrutura do rito do que na forma de produção da festa, mais especificamente no tocante ao grau de ligação com o “campo de poder”.

Apesar de pertencerem à mesma comunidade de devotos do Divino que participava da Folia da Roça oficial da localidade de Formosa, o grupo de foliões que percorreu o cerrado de Santa Leocádia, durante os dias secos de julho, era mais coeso e menos numeroso e seus organizadores eram menos atentos ao impacto visual da festa nos moradores e visitantes. A Folia da Roça oficial de Formosa, por sua vez, costuma apresentar, anualmente, um volume maior de pessoas e um controle social mais acentuado do grupo de peregrinos, o que sugere uma relação mais estreita com o “campo de poder”.

A equipe responsável pela produção e organização da folia oficial era composta por integrantes de uma família

tradicional da região. Eram pequenos proprietários de terra e tinham bom acesso ao capital simbólico e intelectual da cidade. Ligados à igreja local, com trânsito entre as elites políticas e econômicas locais, os organizadores da Folia da Roça oficial de Formosa não poupavam esforços para tornar a festa um grande acontecimento folclórico da cidade. Esse objetivo explicava por que a produção da festa que conheci pela primeira vez fazia questão de reunir e atrair o maior número possível de foliões, esclarecendo, também, por que eram necessários ônibus e caminhões cedidos pela prefeitura e cavalos emprestados por fazendeiros da região para que o volume da tropa fosse tão grande, a ponto de causar o impacto visual que eu mesma senti ao presenciar a festa pela primeira vez.

Tradicionalmente, as folias realizam-se na ocasião em que o fiel decide pagar um voto de promessa à divindade, o que pode ocorrer em datas diversas que variam entre Pentecostes até, mais ou menos, o final de setembro. Essa são as “folias de promessa”, uma vez que são realizadas com o objetivo único de pagar a promessa à entidade sagrada. De outra forma, as “folias perenes e anuais” acontecem com os sorteios organizados pela comunidade local, geralmente associada ao clero da região, repetindo-se sua programação a cada ano consecutivo. No caso da Folia de Santa Leocádia, o folião escolhido para organizar a festa daquele ano havia sido sorteado. Ele almejava torná-la anual, uma vez que ela estava sendo realizada através de sorteio, em seu segundo ano consecutivo. Notava-se, entretanto, que o organizador não contava com a estrutura e o aparato de produção do outro grupo que organizava a grande Folia da Roça de Formosa. Ele chegou a confessar-me, com certo constrangimento, que não era alfabetizado, sugerindo que essa condição poderia deixá-lo em uma posição vulnerável enquanto produtor oficial de uma festa de tradição oral.

Diante disso, entendo que a folia tem conseguido algum prestígio e relativa visibilidade no âmbito das novas narrativas e representações culturais, cada vez mais atreladas à modernização que vem atingindo cidades do interior ou do en-

torno goiano, como é o caso de Formosa. Esse processo gerou, paradoxalmente, uma disputa entre os diferentes grupos de foliões da região pelo *status* de folia mais tradicional da cidade.

Até o ano de 2004, a Folia da Roça de Formosa era um rito tradicional realizado estritamente pela comunidade de pequenos proprietários rurais e lavradores devotos do Divino, que vivem no município e no entorno. No entanto, nos últimos anos, a comunidade de Brasília – incluindo turistas curiosos, pesquisadores, a mídia e a igreja – passou a se interessar pela folia e a festa tradicional tem ganho proporções inesperadas.

Ainda no final da década de 80, a Folia do Divino não era reconhecida sequer como representação de identidade do entorno do DF. Mas está agora definitivamente legitimada como patrimônio imaterial do entorno, em razão de um projeto de políticas públicas, realizado a partir de 2003, por iniciativa de pesquisadores e professores universitários, em parceria com o IPHAN e financiado pela Petrobrás.

Notamos, assim, nesse fenômeno de retraditionalização da sociedade brasileira, que tem se consolidado nos últimos cinco anos, uma exotização da tradição e uma profanação dos sentidos sagrados do rito. A mídia e a indústria do turismo têm sido os principais catalisadores dessa verdadeira canibalização de símbolos tradicionais da cultura.

Deste relato etnográfico, depreende-se que existem, no amplo espectro significativo que define hoje tradição e folclore, gradações para explicar uma tradição. Assim, o folclore revela-se, no contexto da pesquisa empreendida, uma prática cultural dinâmica que parece estar entrando em contato cada vez mais acelerado com o “campo de poder” definido por Bourdieu.

O PROGRAMA NACIONAL DO PATRIMÔNIO IMATERIAL

Com base no exemplo etnográfico, voltemos às ações que pretendem regulamentar uma política pública de Patrimônio Imaterial no Brasil.

A elaboração do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) pelo IPHAN, a partir do projeto piloto do antropólogo Antônio Augusto Arantes – o Museu Aberto do Descobrimento – significou um grande avanço na direção da implementação de uma política nacional que pretende efetivar a responsabilidade do Estado na valorização e legitimação de celebrações, formas de expressão, saberes e lugares significativos para a formação das identidades sociais no Brasil.

De acordo com Arantes (2001), embora, desde 1960, instituições como o IPHAN e o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular já trabalhassem para valorizar o patrimônio cultural brasileiro (a cultura acumulada por gerações passadas, disponível hoje como recurso), era necessário fortalecer o aspecto de políticas culturais, inscrevendo no texto constitucional a responsabilidade do Estado em relação a uma face menos visível da cultura, então denominada “imaterial”. Nesse sentido, o Decreto 3551, de 4 de agosto de 2000, criou o Registro do Patrimônio Imaterial e instituiu o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, dando um passo fundamental para que se consolidasse a responsabilidade do Estado a fim de resguardar e estimular, celebrações, formas de expressão, saberes e lugares significativos para a manutenção das diferentes identidades sociais no Brasil. Assim, ao lado dos bens materiais – de pedra e cal –, os bens de natureza imaterial passaram a ter reconhecimento legítimo por parte do Estado brasileiro.

A atual política do IPHAN tem procurado estabelecer uma dinâmica entre o meio acadêmico e os profissionais da política pública do patrimônio, acreditando numa interface entre técnica e ação efetiva do Estado, e é nesse contexto que se insere a disputa de ordem política à qual me refiro neste artigo.

Abre-se uma perspectiva para a investigação etnográfica de referências culturais tradicionais encontradas em determinado “lugar ou território” que pode contribuir para delimitar e fortalecer a identidade contemporânea de determinado grupo social. O inventário de um conjunto de práti-

cas que delimitam uma cultura tradicional como a “folia”, por exemplo, poderá criar formas de aprofundar o conhecimento e a memória que esses grupos têm sobre si mesmos, fortalecendo sua auto-estima e garantindo legitimidade aos que praticam e perpetuam essas tradições.

Desde que o Programa do Patrimônio Imaterial foi criado, as experiências de inventário e o registro do patrimônio imaterial são ainda poucos e recentes. O trabalho de Dominique Gallois sobre os padrões e composições que ilustram o sistema gráfico *kusiwa*, a pintura corporal dos Wajãpi, foi o primeiro a ser registrado como Bem Cultural de Natureza Imaterial. O ofício das paneleiras de Goiabeiras Velha, em Vitória, E.S., que inclui a tradicional panela preta fabricada pelas mulheres paneleiras, foi registrado como Bem Cultural de Natureza Imaterial a partir da aplicação do INRC, com a supervisão do IPHAN. Há, ainda, em processo conclusivo de registro, a Festa do Círio de Nazaré e os vários inventários de cerâmica, viola-de-cocho, Bumba meu Boi, acarajé, entre outros, implementados pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular–CNFCP.

Poucos trabalhos acadêmicos têm sido publicados para ampliar a reflexão sobre o tema. Na Universidade de Brasília, uma dissertação de mestrado foi defendida em 2004 e promove uma reflexão preliminar sobre o tema do patrimônio imaterial – é a primeira tese da UnB que trata especificamente sobre o assunto (GARCIA, 2004).

O fato é que, com exceção do sistema gráfico dos Wajãpi, os inventários que foram e estão sendo implementados atualmente contam com a supervisão do IPHAN e do CNFCP, instituições que representam o Estado brasileiro. E uma política pública de patrimônio imaterial com envergadura nacional não poderá ser implementada sem contar com a parceria de associações da sociedade civil e de agências estatais. Entretanto, quando este processo de parceria for instalado, o antropólogo, ao assumir o papel do profissional que deverá coordenar um inventário ou um RPI, estará certamente diante de uma arena de disputa política por recursos e interes-

ses que deveriam estar bem equacionados e respaldados pela própria política do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Caso contrário, os difíceis e tortuosos caminhos dos recursos públicos e dos interesses políticos locais e institucionais poderão comprometer um trabalho de pesquisa que tem como principal objetivo a legitimação, a perpetuação e a revitalização de culturas e tradições e de suas respectivas comunidades.

CONCLUSÃO

Ao apresentar uma situação de disputa por recursos e sentidos que envolvem um Projeto de Patrimônio Imaterial, procurei problematizar a arena política que abrange a mais recente política do patrimônio imaterial – o mesmo pode ser dito sobre outras políticas ligadas à proteção do conhecimento tradicional e da propriedade intelectual – na sociedade brasileira. Ao situarmos o papel do antropólogo como um mediador de interesses numa arena política, dizemos que este novo e fértil campo de trabalho que se abre para as pesquisas antropológicas envolve culturas dinâmicas e instrumentos de pesquisa que deverão ser negociados num arranjo em contínua construção e desconstrução.

Lembro, portanto, a seguinte afirmação de Eric Wolf sobre a natureza da cultura:

[...] sociedades e culturas não devem ser vistas como dados integrados por alguma essência interna, mola-mestra organizacional ou plano-mestre. Os conjuntos culturais – e conjuntos de conjuntos – estão continuamente em construção, desconstrução e reconstrução, sob o impacto de múltiplos processos que operam sobre amplos campos de conexões culturais e sociais (FELDMAN-BIANCO; RIBEIRO, 2003).

Reconhecendo a cultura como “uma acomodação de partes distintas” ou como “um arranjo mais ou menos funcional”, devemos nos preparar para o desafio de negociar os sentidos culturais, em rápido processo de transformação e

apropriação simbólica, com mais consciência de que esta é uma negociação política de sentidos e que, por isso mesmo, os divergentes interesses (que nem sempre serão divergentes) dos diferentes agentes deste processo devem ser identificados e enfrentados com coerência e transparência.

Notas

¹ Sobre isto, ver o Registro... (2000; 2003); Patrimônio Imaterial.. (2001); Teixeira (2004). O registro do patrimônio imaterial, dossiê de atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial. Brasília: IPHAN, 2000; 2003. Revista Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 147, out./dez. 2001. TEIXEIRA, J.G.L.C. *et al.* (Orgs.). Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização. Brasília: ICS/Ed. da UnB; Transe/UnB, 2004.

² A respeito da narrativa homogênea da nação, ver Anderson (1979). Sobre uma reflexão da formação da identidade pós-moderna, ver Hall (2000), Chartterjee (2004) e Canclini (1997). Ainda sobre algumas narrativas possíveis de identidade nacional brasileira, ver Veloso e Madeira (1999) e Vianna (1995).

Referências

- ANDERSON, B. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1979.
- ARANTES. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 147, p. 129-139, out. dez. 2001
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Tradução de Miriam Ávila, Eliana Reis, Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.
- BOURDIEU, P. *Economia das trocas simbólicas*. Tradução de Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1998. (Série Estudos).
- BOURDIEU, P. *The field of cultural production*. New York: Columbia University Press, 1993.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 1997.
- CHARTTTERJEE, P. *Colonialismo, modernidade e política I*. Salvador: EDUFBA, CEO, 2004.
- FELDMAN-BIANCO, B.; RIBEIRO, G. L. *Antropologia e poder: contribuições de Eric R. Wolf*. Brasília: Ed da UnB; São Paulo: Ed. da Unicamp, 2003.

- GARCIA, M.V.C. *De O belo e o velho ao mosaico do intangível: aspectos de uma poética e de algumas políticas de patrimônio*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília 2004.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1994.
- PATRIMÔNIO IMATERIAL. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 147, p.129/139, out./dez. 2001.
- REGISTRO DO PATRIMÔNIO IMATERIAL. Dossiê de atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial. 2. ed. Brasília: IPHAN, 2003.
- TEIXEIRA, J. G. L. C. et al. (Orgs). *Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização*. Brasília: ICS/Unb, Transe/Unb, 2004.
- VELOSO, M.; MADEIRA, A. *Leituras brasileiras*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- VIANNA, H. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: J. Zahar; Ed. da UFRJ, 1995.

Abstract: in this article, I discuss how a traditional celebration as the Brazilian Folia do Divino is subject to flexible negotiations of meaning which are part of the dynamics of contemporary cultural processes. The ethnography regarding the Folia in Formosa (a small city in the state of Goiás) points to the production dynamics of this popular party as related to the 'power field' of global society. In this context, I discuss the adequacy of public policies for the protection of 'immaterial heritage' implemented by IPHAN (the federal institution responsible for that) and the role of anthropologists concerning them.

Key words: immaterial heritage, Folia do Divino, traditional culture, global society, ethnography.

* Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB).
Ex-Professora na UnB. Professora de Antropologia na UniCeub/
DF. E-mail: Amoriml@yahoo.com