

AGRESTES E DESAGRESTES: O MAPEAMENTO CULTURAL EM PERSPECTIVA

Juliana Michaello Macêdo Dias

Professora Adjunta da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Alagoas.

Coordenadora do Grupo de Pesquisa Nordesteanças. E-mail: jumichaello@yahoo.com.br

Walcler de Lima Mendes Junior

Professor Titular do Centro Universitário Tiradentes. Coordenador do Grupo de Pesquisa Nordesteanças. E-mail:

walclerjunior@hotmail.com

Introdução

Uma discussão sobre os processos de construção das identidades regionais no(s) nordeste(s) costuma apoiar-se numa disputa pela hegemonia discursiva oscilando entre duas construções: a “verdadeira identidade nordestina” ora é buscada nos discursos que remontam ao período colonial - na Casa-Grande e Senzala da Zona da Mata, mas igualmente nas vilas e cidades, no barroco das Igrejas de Pernambuco e da Bahia, nos doces e nas procissões -, ora é afirmada na figura do sertanejo – “antes de tudo um forte”, o retirante, a terra rachada, a Asa Branca e o canto do Acauã (por onde quiçá ressoam ecos da SUDENE de Celso Furtado). Outros nordestes se constituem contemporaneamente - o Nordeste da praia paradisíaca alvo dos empreendimentos turísticos, o Nordeste das carnavalizações -, mas no âmbito institucional percebe-se pouca atuação na identificação e salvaguarda do patrimônio cultural presente numa mesorregião que se constrói identitariamente como 'lugar de passagem', 'entreposto', 'elo de ligação' entre essas duas construções hegemônicas: o Agreste.

O Agreste nordestino abriga importantes cidades de abrangência regional como Caruaru (PE), Campina Grande (PB) e Arapiraca (AL), que constituem outras centralidades identitárias, com forte presença de patrimônio imaterial. No estado de Pernambuco já ocorre o reconhecimento desta região dentro das ações institucionais de patrimônio, exemplificado pelas ações de Educação Patrimonial (como exemplo ver a Cartilha do Programa Pernambuco Nação Cultural para a Educação Patrimonial do Agreste Meridional), e ações de registro de Patrimônio Imaterial (como o registro de Patrimônio Imaterial da Feira de Caruaru pelo IPHAN).

O projeto que dá suporte a este artigo surgiu a partir da percepção da necessidade de produzir um mapeamento mais completo e sistematizado do patrimônio cultural do agreste alagoano, especialmente no momento em que se instituiu a Região Metropolitana do Agreste

agrupando mais de 20 municípios da região, e evidenciando um discurso desenvolvimentista para a área que pode levar, caso não seja acompanhado da elaboração de um inventário que norteie as ações de planejamento e os próprios planos diretores, tanto à destruição de parte importante do patrimônio edificado quanto à fragilização das expressões culturais do patrimônio imaterial nos centros tradicionais destas cidades.

Primeiras Questões: “Patrimônios” e “referências culturais”

A partir da década de 70 percebe-se uma mudança crucial na atuação da área de patrimônio, que acompanha movimentos internacionais, mas que evidencia-se no Brasil através dos esforços do CNRC e a partir da década de 90 no seio do IPHAN. Culminando com a criação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, essas mudanças de orientação vinculam-se a uma ampliação do escopo da noção de patrimônio, que segundo Choay vai abranger três modificações fundamentais: uma ampliação de cunho cronológico (ampliando os períodos que constituiriam interesse identitário até aspectos da cultura industrial), uma ampliação tipológica (que permite, por exemplo, que exemplares da arquitetura “modesta” sejam inseridos no debate patrimonial) e uma ampliação de público (incorporando como “interessados” no patrimônio cultural grupos antes alijados de seu debate).

No Brasil, quanto aos bens de cunho imaterial, desde 2000, com a instituição do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (Decreto nº 3.551), as ações têm ampliado seu escopo, abarcando uma série de expressões culturais fundamentais para as construções e reconstruções das identidades brasileiras. A ideia de patrimônio, como algo valioso e portador de referência à identidade das pessoas do lugar, não está limitada apenas ao conjunto de bens materiais, mas a tudo aquilo que traduz e dá sinais particulares da existência humana. *“Essa perspectiva veio deslocar o foco dos bens – que em geral se impõem por sua monumentalidade, por sua riqueza, por seu peso material e simbólico – para a dinâmica de atribuição de sentidos e valores”* (FONSECA, 1997). A noção de *referência cultural* é introduzida no debate patrimonial, e este deslocamento de foco introduz-se como um ponto de inflexão também nas propostas metodológicas no trato com o patrimônio, uma vez que implica no contato mais próximo com as populações diretamente ligadas aos bens, para a compreensão destes valores atribuídos.

No tocante ao patrimônio “material”, as ações de preservação são relativamente recentes no Brasil. Ainda assim, percebe-se uma abertura cada vez maior para debater outras expressões arquitetônicas como bens a serem preservados (por exemplo, a arquitetura

vernácula, onde os avanços em termos de debates patrimoniais ainda são pequenos). Além disto, através da necessidade de pensar os bens edificados como parte de uma complexa rede de atribuição de valores, as características físicas do bem deixam de funcionar como o principal critério de seleção e de fim para a preservação.

Nas cidades contemporâneas as necessidades são muitas. Uma delas é dar visibilidade a certas marcas de distinção. Entretanto, somente compartilhando do cotidiano podemos ver como as falas que exaltam o patrimônio tanto em sua materialidade quanto imaterialidade. A cultura e a memória são elementos importantes que fazem com que as pessoas se identifiquem umas com as outras. Mesmo não apresentando uma definição rígida para o termo “identidade” as pessoas que habitam a área da pesquisa falam de diferentes maneiras; sinalizam para o grande número de bens representativos das pessoas do lugar: histórias de vida, memórias, expressões, hábitos, cantares, contares, enfim tudo aquilo que tornou cada localização inventariada, singular, perante as demais.

A diversidade de culturas e de patrimônios nos leva a reconhecer que não é possível adotar receitas de validade universal para serem aplicadas à prática. Ao longo do tempo a noção de patrimônio mudou, sofreu renovações, ficou exposta a novas interpretações, alargando tanto os critérios para o reconhecimento quanto para a preservação dos patrimônios culturais. O conceito de patrimônio relaciona-se a uma ideia plural não apenas fundada na diversidade, mas na própria indissociabilidade e/ou complementaridade dos distintos bens patrimoniais (materiais e imateriais) que espelham a multidimensionalidade humana.

Apesar de haver passado por mudanças significativas em sua orientação de trabalho, percebe-se ainda uma presença marcante da visão monumental nas ações do IPHAN. Em Alagoas, essas ações são ainda marcadamente voltadas para o sítio histórico urbano de Penedo, tombado em instância federal, onde está implantado o Programa Monumenta. Recentemente foi aprovado um projeto pioneiro que produzirá um Inventário de Referências Culturais do estado, marcando a incorporação destas novas perspectivas de trabalho na atuação local do IPHAN.

Quanto às ações da Secretaria de Cultura do Estado, atualmente é realizado um mapeamento cultural, visando alimentar o Sistema Nacional de Indicadores e Informações Culturais – SNIIC, onde os bens podem ser cadastrados. No entanto, analisando dados deste mapeamento é possível perceber que, no tocante ao Agreste o mapeamento ainda é pouco abrangente, e que as informações recolhidas concentram-se de forma bastante evidente no município de Palmeira dos Índios.

Ao propor o mapeamento dos bens patrimoniais do Agreste alagoano, acenamos com a necessidade de construção/reconstrução das identidades historicamente construídas para esta região. Se compreendemos identidades como construções que se ancoram em seleções - escolhas discursivas e afetivas – acreditamos ao conceber o projeto, que a identificação, valorização e proteção do patrimônio poderiam ajudar a sedimentar identidades preocupadas tanto com as memórias locais e os vínculos afetivos consolidados, quanto com as ações de planejamento preocupadas em não apagar as marcas dessas memórias e desses afetos.

OUTRAS QUESTÕES:

1) Quem é esse “outro”?

Hoje cada vez mais o conceito de cultura, gestado nas raias do século XIX, passa por um processo de expansão conceitual, emergindo em discursos de todas as ordens, como algo necessariamente valorável. Não parece ser possível falar de cultura na contemporaneidade sem remeter a termos como diversidade ou multiculturalidade, e ao mesmo tempo, sem caminhar lado a lado com a questão de sua institucionalização. São perpassadas questões que vão desde a criação de capital simbólico nacional – a produção cultural garante certo status aos territórios nacionais e regionais – a questões jurídicas ligadas à proteção de direitos autorais ou do patrimônio nacional – ainda que estes mecanismos atuem de fato com mais eficácia apenas em certas parcelas desta produção.

A palavra “cultura” se difunde a partir dos anos 1960. Símbolo de sua fortuna, a criação de um ministério para assuntos culturais, que logo se torna “da Cultura”, é um modelo que não tarda a ser adotado pela maioria dos países europeus e a atravessar os mares. (...) ao passo que a “cultura” se diversifica: culturas minoritárias, cultura popular, cultura do pobre, cultura do corriqueiro... (CHOAY, 2001, p. 224)

Hommi Babba discute os termos da ideia de multiculturalidade, diferenciando-a da ideia de diferença cultural. Opta pela segunda concepção por entender que a multiculturalidade produz apaziguamento das relações contraditórias e conflituosas, ao passo que encapsula o outro numa condição pré-determinada.

A diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista, ela dá origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade. A diversidade cultural é também a representação de uma retórica radical da separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica e de uma identidade coletiva única (BHABHA & BHABHA, 2013, p. 69).

Desde que o projeto foi posto em prática, nossa maior dificuldade se expressou

pela distância que teima em se guardar toda vez que discurso e objeto pareciam convergir para um ponto em comum. Ao contrário, ambos bifurcaram-se sempre a um passo do encontro, como personagens de um drama existencialista do cinema da Nouvelle Vague. Pessoas e discursos não casam. Palavras e afetos não se comungam. Há cerca de dois anos o Grupo de Pesquisa Nordesteanças está envolvido com o mapeamento cultural do agreste alagoano. Entrevistas, relatórios, gráficos, atas, reuniões, todos empolgados com a perspectiva de ir ao encontro do outro, o outro que é passado e velho, o outro que é célebre e histórico, o outro que é simples e genial em sua pobreza material não paradoxalmente enriquecida de sabedoria que encanta textos e acadêmicos, mas que, todos sabem, traja um paletó puído de bolsos vazios. Há ainda do outro o que é infame, ignóbil, ágrafo e analfabeto e por isso tão sabedor, do outro o que é habilidoso com as mãos a cortar madeira, a moldar o barro, a trançar cordas, a colher e pescar, a empilhar tijolos de mentira, argila e saibro, há os descendentes sebastianistas, há os inventores do vento, os cartógrafos da farinha, das folhas, das sementes, das entranhas, da cana e da soja.

E suas infinitas bifurcações: sabedoria popular, sabedoria nata, sabedoria da terra e do fogo, sabedoria das forças invisíveis, sabedoria indígena, sabedoria banto, sabedoria dos quilombos, das mulheres parteiras, feiticeiras, curandeiras, benzedeiras, dos homens antropozoomórficos, o homem-pássaro, o padre voador, o homem-cobra, o homem-lagarto, o sacro-profano das festas populares, as igrejinhas, a maioria caindo aos pedaços, os prédios que completam um século, uma ruína de engenho aqui e acolá, teimando em se destacar do matagal, da ramagem, insetos, bichos que pastam entre o espectro da construção que quase já não há.

Experimentamos na leitura de “A Escritura e Diferença”, a fatalidade de que para produzir discursos ou juízos de salvaguarda do outro, é preciso, antes mesmo de pronunciar defesa em nome de uma justiça pelo outro, fazê-lo adotando os termos ou falando pelos termos da razão heliocêntrica do “homem ocidental branco”. Matriz filosófica greco-eurocêntrica que funda todo o logos, toda a razão, toda a luz, ao mesmo tempo em que revela a traição embrionária. Não há linguagem desarrazoada que venha resgatar o outro de seu silêncio. O outro apartado da razão, da luz, é silêncio e loucura, tristeza e exílio. Para se colocar ao lado do exilado da razão restariam duas estratégias.

Ou calar-se em um certo silêncio, ou seguir o louco [o outro da razão] no caminho de seu exílio. A tristeza dos loucos, a tristeza interminável de seu silêncio, é o fato de que seus melhores porta-vozes são aqueles que melhor o traem; é o fato de que quando se quer dizer o seu próprio silêncio, já se passou para o lado do inimigo e

para o lado da ordem, mesmo se, na ordem, combate-se contra a ordem e coloca-se em questão a sua origem. (...) não podemos apelar contra ela [a ordem] a ninguém menos que ela mesma, só podemos protestar contra ela dentro dela mesma, ela somente nos deixa, em seu próprio campo, o recurso ao estratagema e à estratégia (DERRIDA, 2009, p. 50).

Agudizando ainda mais a proposta derridiana, assume-se que o outro é o diferente do conceito e para propor qualquer diálogo é preciso de saída libertar a linguagem logocêntrica e partir ao encontro, propor o encontro sem neutralizar o outro.

Qual é, portanto, esse encontro com o absolutamente outro? Nem representação, nem limitação, nem relação conceitual com o mesmo. O eu e o outro não se deixam suplantar, não se deixam totalizar por um conceito de relação. E em primeiro lugar porque o conceito (matéria da linguagem) sempre dado ao outro, não pode fechar-se ao outro, compreendê-lo. (...) Não há, portanto, conceitualidade do encontro, esta é possível, pelo outro, pelo imprevisível, “refratário à categoria”. O conceito supõe uma antecipação, um horizonte em que a alteridade se amortece, ao anunciar-se e deixar-se prever. O infinitamente outro não se amarra num conceito, não se pensa a partir de um horizonte que é sempre horizonte do mesmo, a unidade elementar na qual os surgimentos e as surpresas são sempre acolhidos por uma compreensão, são reconhecidos (DERRIDA, 2009, p. 135).

E há o sertão como território, signo que diz do outro, o extremo polo oposto do litoral, habitado, disputado metro por metro, do capital imobiliário até o vendedor de pipa. Litoral civilizado e moderno em oposição ao sertão bárbaro e inóspito. Antes de chegar nele, há o agreste, quase inóspito, quase vazio, espécie de zona purgatória entre a barbárie e a civilização. Agreste das feiras e mercados tradicionais, do artesanato acessível, já na forma de mercadoria com valor de troca, encontro dos víveres e manufaturados, onde a civilização do couro expõe suas tecnologias. E há ainda o menos agreste ou o quase agreste ou ainda o agreste que nem houve nem há nem haverá. As motos e utilitários, garotos agrários da classe média alta rasurada pelo cowboy urbano, *lan house*, movimento de *ritornelo* da televisão na praça pública que há décadas matou as histórias de lobisomem, coronéis, mula-sem-cabeça, cordel de histórias seculares que se rompeu de encontro às ondas eletromagnéticas que o satélite envia do espaço. Sábio novelo que veio se desenrolando desde antes dos mouros assumirem a Ibéria, etruscos, hebreus, romanos, todos agora estão aos pedaços, embaralho de linhas, aqui e acolá presas nos galhos de espinhos do mandacaru, ele próprio, com mais de cinco metros decorando a fachada de hotéis e residenciais de luxo. O menino está vidrado no videogame ou brinca descalço com uma lata de goiabada, mas, desconfia que algo lhe escapa e a culpa deve ser desse maldito agreste que não é sertão encantado, não é o sul maravilha, não é o litoral mais bonito do Brasil, não é coqueiral, não é baiana de tabuleiro e quitute, não é sequer o que se opõe, não é sequer a negação. E está posta a dificuldade de dizer Agreste.

2) O que vale? Para que serve? A quem defende?

E seguimos ansiosos na pesquisa perguntando onde começa e termina o que se nomeia, o que se percebe, o que se oficializa na palavra agreste. Antes do projeto oficializado pelo edital do MEC, o Nordeste já quebrava a cabeça com essa dificuldade inicial de se apontar o mundo como inventário de coisas e fatos. Sobre isso, vale dizer da experiência de deslizar da episteme de Bakhtin para o método expresso pela rasura e pelos indecíveis derridianos, apoiado pelo ritornelo, pelo devir e pelo rizoma de Deleuze. Esse processo disseminou-se em um largo espectro de interesses que se por um lado dotou o discurso de considerável vigilância metodológica, por outro, como efeito paralelo dessa autocrítica, dificulta responder questões que a sociologia muitas vezes omite ou toma por dadas através de suas autoafirmações tautológicas. Questões como: o que vale? Para que serve? A quem defende? Que efeitos colaterais negativos produzem-se ao defender quem se defende? Até que ponto cala-se o outro (devidamente assim construído)? Até que ponto assume-se o lugar da voz do outro? Até que ponto sabe-se de antemão que nada será feito em relação àquelas mãos da tradição que envelhecem e morrem sob o jugo da renovação? Até que ponto cabe a pesquisa resgatar o que se perde? Para que serve afinal o mapeamento desse cemitério de espectros, de externalidades, de expressões de externalidades da vida moderna que a maioria dos “agrestinos”, urbanos e rurais, abraça e deseja porque não quer de fato se ver sendo visto pelo olhar complacente de quem os vem resgatar na condição do outro.

Para responder essas questões *ex-machine* ao movimento da pesquisa consideramos de toda pertinência operar com as categorias (ou não-categorias) dos autores apontados acima. O processo de desconstrução do conceito e do não-conceito em Derrida dá-se através de momentos distintos, mas, simultâneos: o primeiro, diz do reconhecimento da hierarquia em que se alavanca o conceito do analista com o intuito de derrubá-lo, o que caracteriza a inversão da hierarquia anterior. No segundo, de deslizamento, ocorre o movimento do conceito cujo percurso e fim não podem ser previstos.

Aceitar essa necessidade (derrubamento) é reconhecer que, numa oposição filosófica clássica, não tratamos com uma coexistência pacífica de um vis-à-vis, mas, com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos domina o outro (axiologicamente, logicamente, etc.) Desconstruir a oposição é (...) derrubar a hierarquia. Menosprezar esta fase de derrubamento é esquecer a estrutura conflitual e subordinante da oposição (DERRIDA, 1974, p. 54).

A própria ideia por traz do ato de desconstruir, que contém o deslizamento, remete, não a negação do sistema, mas ao deslocamento do conceito clássico que ele sustenta.

A desconstrução não pode limitar-se ou passar imediatamente a uma neutralização:

deve, por um duplo gesto, uma dupla ciência, uma dupla escrita, praticar uma inversão da oposição clássica e um deslocamento geral do sistema. (...) A desconstrução consiste, não em passar de um conceito a outro, mas, em inverter e em deslocar uma ordem conceitual, bem como a não conceitual na qual se articula (DERRIDA, 1974, pp. 36-37).

O deslocamento ou deslizamento do conceito original, ao negar a possibilidade de origem caracteriza a marca, a rasura que Derrida propõe como resultado como aquilo que fica gravado do movimento do conceito e do não conceito. A *diferença* (*differance*) expressa essa possibilidade de movimento, essa movência em que toda tentativa de totalização, fechamento ou esgotamento do discurso sobre algo falha, ao abrir-se sob os pés do totalizador uma nova possibilidade de movimento, sempre que algo mais é acrescentado ao que é dito sobre o algo. Esse sobre que aceita sem nunca se fechar, esgotar ou mesmo sem se deixar tocar, ferir pelo que nele se deposita é o que Derrida denomina como *khôra*. A *khôra* (nem conceito nem não-conceito que não implica em dentro e fora) pode ser pensada como aquilo que possibilita dizer Nordeste e não Nordeste ou sertão e não-sertão. O “entre” que possibilita ao mesmo tempo o estabelecimento do limite como espaçamento e da confusão como presença nos dois diferentes. É o que torna possível o discurso territorializar e desterritorializar e reterritorializar. Já entendendo que esses movimentos se dão na simultaneidade de um mesmo processo de construção e desconstrução de identidades que nunca se fecham no processo de significação do sujeito, do outro, onde não cabe conceito ou mesmo um tema.

O outro entrega-se em pessoa “como outro”, isto é, como o que não se revela, como o que não se deixa tematizar. Eu não saberia falar de outrem, fazer dele um tema, dizê-lo como objeto, no acusativo. Posso somente devo somente fala a outrem, chamá-lo no vocativo que não é uma categoria, um caso da fala, mas o surgimento, a própria elevação da fala (DERRIDA, 2009, p. 147)

Campo e contexto, como aspectos de dentro e de fora, segundo consta em nossa interpretação até aqui, já vão sendo desconstruídos pela *khôra*, pelo entre que rasura o dentro e o fora, que abarca o que foi e é dito sobre um tema e um não-tema, mas, não os encerra e menos ainda, se encerra nessa polarização. Ao contrário, é o que a faz mover, é o que torna não-tema em tema e vice-versa, é o que deixa entrever no entre do conceito (e do não-conceito) que nunca se fecha naquilo que já foi dito ou negado, mas que, de alguma forma continua ali, visível, compondo. Sempre que algo é dito sobre um discurso (Nordeste, sertão, agreste) um novo movimento de temporização produz um novo espaço-tempo na *khôra* que se move, se expande, se contrai, mas não se extingue. Pode mesmo vir a desdobrar-se tanto e tão longe daquela interpretação que abarcava a ponto de mais nada do movimento anterior ainda existir, a ponto de não haver mais um Nordeste frente a um não-Nordeste, ou um sertão e um

não-sertão ou um cancionista popular e seu negativo, mas até lá, enquanto os deslizamentos, deslocamentos, esse desdobramento da movência, permitirem ver no entre, nos espaços não totalmente preenchidos do discurso, o que lhe era dito anteriormente, permanece a *khôra*, nem sensível, nem inteligível, como o terceiro gênero, permitindo essa mirada, essa percepção de parte do discurso que foi no que é, como que superpostos também por um possível será. Essa possibilidade de movimento que a *khôra* aceita, mas não encerra, diz respeito ao deslizar no entre: espaço que se forma entre o conceito e sua negação, oposição que a *khôra* propicia sem se submeter a ela e ainda participando dos dois polos.

Já nos seria possível agora pensar nesse movimento de deslizamento como um movimento de deriva que o nome executa toda vez que se diz algo sobre ele. O nome movimenta-se de uma origem rasurada (considerando-se a impossibilidade de uma origem original), marca daquilo que foi dito sobre ele, para um fim rasurado (considerando a impossibilidade de esgotamento de interpretações do nome), marca que expressa o estado para o qual o nome deslizou. A ideia de deslizamento/deslocamento nos parece adequada considerando que esse deslizar não pode ser totalmente previsto e controlado, ainda que intenções, interesses e estratégias, hegemônicas e contra-hegemônicas, devam ser consideradas no ato de nomear o nome. O nomear expressa um embate de poder cuja força hegemônica, por isso mesmo não totalitária, obtém resultados parciais de controle, enquanto as não hegemônicas obtém resultados parciais de resistência.

O fim rasurado, para onde desliza o nome, expressaria os sentidos parciais e momentâneos que os discursos desejam para o nome. O deslizamento no entre quer dizer desse desviar para um lugar imprevisível e indeterminado no e pelo calor do embate. No entre, não diz de uma interseção entre um modo ou outro de dizer, mas sim dessa impossibilidade excludente do modo de dizer que nunca é salva das contradições que o embate de forças hegemônicas e contra-hegemônicas manifesta nas traduções, interpretações e nomeações do nome. Deslizar no entre é desviar da tradução ideal para a tradução possível considerando-se a negociação com o outro do nome. É considerar que tudo o que é dito sobre o nome rasura-o com a marca do deslocamento no entre do nome e do outro do nome. Em resumo, deslizar no entre é deslizar no embate, na simultaneidade do levantamento e da inversão.

CONCLUSÃO:

Feitas as digressões, consideram-se dois aspectos para que o projeto seja posto a cabo. 1) que todo mapa, catálogo, classificação já opera por redução, reificação, taxonomização do que ali

se deposita. 2) que políticas de inserção social através da valorização da cultura popular encontram nesse mapeamento uma importante ferramenta para sistematizar e aplicar iniciativas. Dessa forma, não se trata de assumir a condição de “não falar”, posto que todo discurso afirmativo sobre o “outro” seria sempre redutor, mas assumir a condição de quem fala sobre o outro, porém, de forma atenta aos problemas implicados nesse ato performático. Trata-se então de adotar metodologias bastante cartesianas como o INRC (Inventário Nacional de Reverências Culturais), proposto pelo IPHAN, aplicando suas diretrizes no intuito de construir um *corpus*, um conjunto de sujeitos, objetos, manifestações e práticas culturais que oriente políticas públicas de valorização cultural. Porém, trata-se também de adotar esse procedimento de forma crítica. Segundo BARTHES (2001, p.104), “o *corpus* é uma coleção finita de materiais, determinada de antemão pelo analista, conforme certa arbitrariedade, em torno da qual ele irá trabalhar”. Proceder de forma crítica, especifica que além de adotar modelos de entrevistas estruturadas e semiestruturadas, o grupo de pesquisadores envolvidos deve estar atento a condição de escuta do “outro”, permitindo que a imprevisibilidade daquele discurso penetre e contamine o método previamente estabelecido. Se a cartografia anseia pela determinação da linha, do percurso, da relação hierárquica entre pontos inscritos no interior de um marco geográfico circunscrito entre fronteiras, cabe a essa escuta, essa condição de percepção da fala do outro, para além do questionário, permitir borrar essas fronteiras que dizem agreste, sertão, nordeste, cultura popular e não-popular, tradição e não tradição. Trata-se também de ler nas filigranas do discurso do outro, pulsão, trauma, necessidade de dobra, de esgotamento, de reinvenção, de transfiguração da imagem que a princípio se mostrava nítida ao afirmar-se como paradigmática do *corpus* que diz cultura popular. Por exemplo: a necessidade de um velho tocador e construtor de rabecas amplificar e distorcer o som de seu instrumento, tocar ritmos híbridos, ampliar volume, ocupar espaço, diversificar o cancionário que reafirma geração após geração, um modo tradicional de dizer nordeste, sertão, etc.

Referências

- BARTHES, R., 2001. *Elementos de Semiologia*. São Paulo: Cultrix.
- BHABHA & BHABHA, H. K., 2013. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- CHOAY, F., 2001. *A Alegoria do Patrimônio*. Editora da UNESP: 2001.
- DERRIDA, J., 1974. *Posições: semiologia e materialismo*. Lisboa: Plátano.

DERRIDA, J., 2009. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva.

FONSECA, M. C. L., 1997. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ; IPHAN.

IPHAN, 2007. *Patrimônio Cultural imaterial: para saber mais*. Brasília: IPHAN.