



Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social

ISSN: 1983-5922

ISSN: 2178-2792

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Guimarães, Roberta Sampaio
Lutas sociais, bens culturais e políticas de reconhecimento: Entrevista com Joel Rufino
Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle
Social, vol. 15, núm. 1, 2022, Janeiro-Abril, pp. 411-429
Universidade Federal do Rio de Janeiro

DOI: <https://doi.org/10.4322/dilemas.v15n1.45471>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=563869952017>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org



Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Lutas sociais, bens culturais e políticas de reconhecimento: Entrevista com Joel Rufino

Roberta Sampaio Guimarães

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Entrevistei Joel Rufino em 13 de julho de 2008 com o intuito de desenvolver minha pesquisa de doutorado sobre os efeitos das políticas patrimoniais e urbanísticas atreladas à “revitalização” da região portuária do Rio de Janeiro, estudo posteriormente publicado no livro *A utopia da Pequena África: Projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na Zona Portuária carioca* (FGV, 2014). Na época, acompanhava um conflito fundiário marcado por uma sequência de ações policiais e judiciais de intimidação e despejo de moradores de sobrados no sopé do Morro da Conceição, bairro da Saúde, que tinha precipitado a articulação discursiva de duas heranças em disputa: uma que valorizava a tradição afrodescendente e do santo e outra que ressaltava a tradição católica portuguesa e espanhola.

O mote inicial da entrevista foi a participação de Joel Rufino na construção da narrativa afrodescendente da cidade durante os anos 1980, quando atuava na Secretaria de Cultura comandada pelo antropólogo Darcy Ribeiro. Havia sido dele o parecer histórico que embasou o pedido de tombamento da Pedra do Sal como monumento afro-brasileiro junto ao Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (Inepac) (1984), local que se tornaria um dos principais marcos territoriais da memória da “Pequena África” e peça-chave de um pleito de reconhecimento e reparação social.

Nascido e falecido no Rio de Janeiro, Joel Rufino (1941–2015) foi historiador e escritor de diversos livros acadêmicos, infanto-juvenis e romances. Teve uma vida dedicada à reflexão e ação no campo das lutas sociais, em especial as relacionadas à questão racial e às culturas negras do Brasil. Atuou na resistência à ditadura civil-militar, foi professor de literatura da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), presidente da Fundação Cultural Palmares e consultor do projeto Rota do Escravo da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), entre outras funções públicas.

Conversamos em seu apartamento por quase duas horas. A entrevista foi gravada, transcrita e, para os fins desta publicação, editada com a intenção de permitir fluidez e concisão às nossas falas. Joel Rufino abordou os processos de formação de bens populares e os dilemas dos movimentos sociais diante das disputas por reconhecimento e das dinâmicas de mercantilização dos patrimônios culturais. Ao falar sobre sua experiência como militante, teceu também críticas

ao que percebia ser uma tendência individualista das pautas contemporâneas. Contudo, mesmo considerando os efeitos negativos da globalização, ele não apregoeou uma leitura melancólica da realidade. Buscou, outrossim, apontar as potencialidades dos processos criativos envolvidos nas lutas sociais e manifestações culturais. Uma conversa que permanece atual por iluminar desafios concernentes aos processos de transformação social.

Quem teve a ideia de propor o tombamento da Pedra do Sal?

Na verdade, é difícil dizer quem deu a primeira ideia, mas tudo indica que fui eu e Olímpio Serra. Antropólogo experiente, ele foi um dos diretores da Pró-Memória e sempre cuidou de patrimônio popular. Foi um dos precursores dessa ideia de que o patrimônio popular tem que ser preservado junto com o patrimônio das elites, da riqueza. Certamente foi conversando com ele que surgiu a ideia: “Vamos ver o que tem no Rio de Janeiro de patrimônio popular, já que temos um governo favorável a isso”. O vice-governador e secretário de Cultura era Darcy Ribeiro, ele acumulava as duas funções. A gente já conhecia Darcy de tempos, sabia como era a cabeça dele, aí propusemos e ele topou na hora. Ele nem conhecia a Pedra do Sal, mas compreendeu a ideia. Esse foi o ponto de partida.

Você trabalhava na Pró-Memória?

Não, eu trabalhava na Secretaria de Estado de Cultura do Rio de Janeiro. Era diretor do Museu Histórico, que se chamava Museu da Cidade, lá na Gávea. Eu era diretor e trabalhava com o Darcy. E o Olímpio ainda estava na Pró-Memória.

Por que a escolha da Pedra do Sal, já que poderia ter sido outro lugar da cultura popular?

Eu penso que por duas razões. Primeiro, é que ali tinha um monumento físico. Porque a Pedra do Sal é uma pedra, então não se tratava de um patrimônio imaterial. Era uma coisa física, tinha lá uma pedra, com casas no entorno que eram pelo menos do século XIX. Segundo, o fato de ser um patrimônio religioso, [por]que a religiosidade é uma das representações máximas que há. Claro que para o religioso a religiosidade é a manifestação de Deus, mas não era o nosso caso. Para nós, a religião era a grande representação social — você é antropóloga, sabe disso. Se representava ali na Pedra do Sal, enquanto religião, a tradição dos orixás, do catolicismo popular. Enquanto história, o que se materializava ali era um capítulo da migração dos baianos

para o Rio e, portanto, da história brasileira. Essas foram as razões. Parece que tinha sido feita de encomenda a Pedra do Sal. Ali também nasceram os ranchos, então também faz parte da memória do carnaval carioca, do samba, já que os ranchos são os antepassados das escolas de samba. Então estava pedindo para ser tombada.

Você se lembra de ter tido algum movimento social na época, mesmo ligado à música, que te procurou com a proposta de tombamento?

Não, nós é que tomamos a iniciativa e aí vimos que havia ali uma organização de samba, de pagode. [*Por*]que também é preciso distinguir, era diferente do pagode radiofonizado, não é o pagodão, é o pagode que vem lá do século XIX. Então havia ali um pagode, havia, portanto, organização. Havia também uma associação de moradores. E o movimento negro, que despertou para a Pedra do Sal.

Isso foi mais ou menos na mesma época do tombamento da Serra da Barriga [*Alagoas, 1985*] e do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho [*Bahia, 1984*]?

Foi bom você ter falado nisso. Já havia antecedentes do tombamento desse tipo de patrimônio. A Casa Branca em Salvador, [*por exemplo,*] que tinha sido uma luta. Até um dos líderes dessa luta foi o Olímpio, esse antropólogo que estou te falando que era baiano, ligado àquela casa de culto. Então tinha o antecedente da Casa Branca, que era importante porque tinha havido uma experiência de luta por tombamento bem-sucedida. E tinha também a Serra da Barriga, que tinha começado como um movimento muito forte. Em alguns momentos declinou um pouco, mas naqueles anos disparou.

No contexto mais local da cidade havia alguma relação com o projeto municipal Sagas [*acrônimo dos bairros portuários da Saúde, Gamboa e Santo Crista, projeto elaborado entre 1983 e 1988*], que tombou várias casas da região portuária? Pergunto porque foi do mesmo tempo [*do tombamento da Pedra do Sal*] e também com a participação do Darcy Ribeiro.

Acho que esse movimento é posterior. Quando nós começamos a falar da Pedra do Sal não tinha nada lá ainda. É possível até que a Pedra do Sal tivesse ajudado. Eu acho que o Darcy Ribeiro, como antropólogo, ele não era um secretário de Cultura [*a*] que [*m*] você tem que explicar, demonstrar. Você falava meia palavra e ele já dizia “isso corresponde, isso é interessante”.

Não sei se você está acompanhando o processo de revitalização da região portuária que vem acontecendo desde a década de 1980. Existem vários projetos e houve um maior agora em 2001 [*Plano Porto do Rio*], que propôs a criação do Museu Guggenheim e está movimentando bastante a região.

Não, eu não estou acompanhando de perto, o que sei é o que leio no jornal.

Com a revitalização surgiram alguns conflitos na área e um movimento quilombola da Pedra do Sal, que utiliza como base de argumento o fato de o local ser tombado pelo Inepac. O que você acha desse uso do patrimônio como forma de legitimar uma luta social?

Eu não sei. Obviamente sou a favor da revitalização, obviamente sou a favor de tomar esse tipo de bem, mas o caso específico eu não estou acompanhando.

Na época de tombamento da Pedra do Sal já existia na região uma tensão entre uma memória portuguesa e católica e uma memória afrodescendente vinda do candomblé?

Nos termos que você está colocando, não. Parece que há uma competição, uma contradição, uma disputa. Há isso?

Hoje há um grupo que argumenta que a memória afrodescendente não está plenamente representada na região e pede uma política de reparação, através do reconhecimento desse território como quilombola. Então envolve até o Incra [*Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária*] e a desapropriação de alguns sobrados. Existe a construção de um discurso de oposição entre uma tradição católica e branca e uma tradição do santo e afrodescendente.

Ah bom, isso eu não estava sabendo, é uma novidade para mim. Eu já presenciei essa disputa em outros casos. Ela é boa, como toda disputa, mas ela pode se equivocar, pode criar um falso problema. Por exemplo, vamos pegar o caso da Gamboa, Saúde, Praça Onze. É claro que aí tem várias memórias, tem várias tradições. Agora mesmo, tem uns anos atrás, alguém me contou de uma tradição judaica. Eu já sabia que tinha havido uma colônia judaica na Praça Onze, mas a pessoa veio me mostrar que há historiadores de famílias judaicas que reivindicam uma memória na Pequena África, como era chamada a Praça Onze. Então, você vê, é bom isso. Quem é que não vai achar ótimo que os descendentes de judeus que vieram para cá, os imigrantes que foram morar na Praça Onze, reivindiquem que ali também é um lugar deles? Eu acho bom isso, em princípio

eu acho bom, mas pode levar a um falso problema. Que é você estar negando ao outro o direito à sua memória e produzindo um fato político que não interessa para o povo, para a comunidade. Certas disputas não interessam. O que interessa é que cada um reivindique a sua memória. Tanto a tradição católica-portuguesa, quanto a tradição afrobaiana, negro-brasileira. É bom que todos reivindiquem e não levem isso a ponto de uma luta política, porque aí não interessa. Você vê que eu estou falando em tese, embora tenha citado o caso da memória judaica da Praça Onze.

Fico pensando que essa reivindicação busca políticas de reparação mesmo, são disputas de coisas muito concretas, com contornos de disputa fundiária, não só de reafirmação de uma memória. Porque na região está ganhando um certo volume de movimentos... Já ouvi algumas vezes a palavra reparação ali.

Aí estão em jogo outras coisas. Uma é a reparação, outra é a questão fundiária, outra é o conceito de quilombo. Enfim, tem várias questões nesse caldeirão. Outra é essa conquista do movimento negro que foi a reivindicação de território, que faz a questão do negro se ligar à questão do índio. É complexo isso. Eu vou te dar minhas opiniões. Vamos começar pela reparação. Eu não sou a favor da reparação material nos termos em que é colocada, embora eu seja a favor de distribuir renda — quanto mais renda distribuída, melhor. E se a reparação é uma forma de distribuir renda, eu não sou contra. Mas nos termos em que é colocada, como uma reivindicação dos negros de receberem uma indenização pelo fato de os seus antepassados terem sido escravizados, eu já não acho uma boa ideia. Eu acho que aí vai cair no que eu já dizia antes a propósito da reivindicação da memória. Pode acontecer de você jogar o roto contra o esfarrapado, então já não interessa. Por exemplo, nessa região mora muita gente que não é negra, que não descendente diretamente de negros, embora indiretamente quase todo brasileiro descenda. Mas diretamente não teria como reivindicar isso. Então abriria uma frente de disputa, talvez de discriminação. Então, em geral, eu acho a reparação perigosa, pela razão que estou dizendo.

Em relação à questão fundiária, eu acho que a reivindicação de território por parte dessas comunidades negras foi um grande avanço da luta social no Brasil. Uma data-marco desse avanço foi a Constituição que está em vigor desde 1988. Essa Constituição consagrou o princípio de que as comunidades remanescentes de quilombos têm direito à titulação da terra pela União, pelo governo federal. Então o avanço da luta social foi esse da Constituição. Com base nisso, começou a titulação de comunidades quilombolas no país inteiro. Hoje já passam de cem. Isso foi uma consequência imediata, foi positivo. Aí, conforme a luta social avança, a gente já viu isso outras vezes em outros casos, começam os problemas, que são ao mesmo tempo materiais, conceituais e ideológicos. Por exemplo, o que é comunidade remanescente de quilombo? O que é comunidade?

Não precisa nem acrescentar remanescente de quilombo. No direito brasileiro não existe essa entidade “comunidade”, não temos um direito comunitário, com jurisprudência. Então se uma comunidade recebe uma propriedade, ou qualquer outra coisa, qualquer direito, ou sofre alguma restrição enquanto comunidade, isso vai para a justiça. Não está resolvido e ponto final. Por exemplo, se o governo ou a justiça der aos negros que moram na Saúde um título de propriedade daquele lugar, ou de parte daquele lugar para a comunidade de negros, quem é a comunidade de negros? O que é comunidade? Eu só estou indicando que a luta social é boa por causa disso, ao avançar ela vai criando problemas que vão ser resolvidos na prática ou na teoria. Então, nesse caso da Saúde, dessa antiga Pequena África, que pega o cais do porto, como é que vai ser? Isso é uma comunidade? Se é uma comunidade, ela é um ente de direito pronta para receber título de tombamento ou de demarcação ou de reparação? Vai reparar a quem?

Se constituiu uma associação da comunidade remanescente de quilombo, que é um dos procedimentos possíveis nessa questão. Não pode ser uma titulação individual, tem de haver algum tipo de associação, só pode ser coletiva.

A associação representaria a comunidade? Essa é uma saída. Tudo bem, vai representar a comunidade. Agora, a associação em nome da comunidade recebe o quê? Recebe o direito de uso, recebe uma reparação, o que ela recebe? Justiça social, eu sou a favor. Eu só estou dizendo que há problemas aí cujas resoluções também exigem luta. Exigem conscientização e exigem também que a gente evite certos equívocos como esse de jogar o roto contra o esfarrapado. É a mesma questão das cotas, no fundo. A minha opinião é essa sobre a reparação e a titulação comunitária.

E sobre essa ideia de memória concorrente?

Eu acho positivo, é um avanço, mas não sou ingênuo a ponto de achar que não há problemas. Talvez a diferença entre a minha opinião e alguma outra seja essa. Eu travo a luta social, mas só vejo luta na frente, não vejo nada resolvido, vejo só luta. O processo é que é interessante, mesmo que um grupo, uma associação, uma pessoa, se enganem. Isso é secundário. O que importa é a luta pela reparação, é o processo.

Depois tem a luta pela manutenção também, caso se conquiste...

Sim, a preservação do bem, que também é pedagógica para a sociedade. Ajuda na autoestima da comunidade, da criança, tem muitos aspectos positivos.

Pensando ali na região portuária e essa relação dos vários patrimônios com o mercado, você vê essa relação mais presente hoje em dia? Do mercado como produtor de pontos turísticos, da valorização do patrimônio como produto, das identidades como mercadoria?

Eu acho que é inevitável isso. Encarar como mercadoria o patrimônio é inevitável. Também vai ter um lado bom e um lado perigoso. Por exemplo, no caso do Brasil como um todo, há vários lugares que são ao mesmo tempo patrimônio imaterial, patrimônio cultural propriamente dito daquela comunidade, e que são fontes de renda. Na Bahia mesmo, o caso do Pelourinho, o caso do centro do Maranhão... Geralmente as velhas cidades históricas caem nesse dilema: mercado x cultura, produto x processo, mercadoria x bem cultural. Você deve saber que a antropologia como disciplina avançou muito em consequência dessa luta social. A antropologia não avançou só na academia, no gabinete, ela avançou no campo também. Por exemplo, as ideias que hoje se utilizam tanto na academia quanto na luta social, as ideias de bem cultural, de contexto cultural, de processo civilizatório, essas ideias nasceram da luta; a ideia de matriz cultural, de cultura como processo. A própria generalização da palavra cultura — que a antropologia tem que tomar cuidado, porque ela não pode usar com a generalidade que se usa —, a própria ideia de cultura como sendo tudo veio da luta social. O que é cultura? Às vezes a gente liga a televisão e vê um grupo que está tocando um pagode e um entrevistador pergunta: “E aí, como é que estão vocês?”. “Ah, isso aqui é a nossa cultura”. Então cultura tomou um sentido de que tudo que você faz é cultura. Há uns tempos eu vi um homem num bar dizer para o garçom: “Cerveja também é cultura”. Essa ideia de que tudo pode ser cultura é uma ideia que nasceu da luta social e influenciou a antropologia. Por outro lado, a antropologia rebateu essas ideias e municiou o movimento social.

Voltando para o tombamento da Pedra do Sal, eu tive a sensação de que a proposta dos pareceres [do processo do Inepac] era que ali se tornasse um símbolo tradicional, não era uma ideia de patrimônio imaterial. Tem um trecho do texto, acho que é do Ítalo [Campofiorito], que fala: “assim como já existe uma igreja tombada no Morro da Conceição, vai ter também a Pedra do Sal com a sua religiosidade”. Tive a impressão de que a proposta era que o bem fosse monumental como o bem católico. A ideia era equiparar? Dar a mesma grandeza para os dois tipos de bem?

Era, a ideia era dar a mesma grandeza para os dois tipos de bem. Você lembrou do Ítalo. Ele era arquiteto de formação, ele era capaz de compreender imediatamente a importância material, concreta, física, dessa reivindicação de tombamento. O próprio Darcy logo compreendeu, mas havia sempre alguém que não concordasse. Por exemplo, quando se lutou pelo tombamento da Casa Branca, alguns membros do Conselho do Patrimônio Histórico Nacional concordavam

dizendo assim: “Tá bem, vamos tombar, mas vamos tombar como bem artístico e cultural. Porque ali vocês querem a valorização de certas práticas, certos ritos”. Então quando chegava nesse ponto, a gente que lutava pelo tombamento endurecia: “Não, de forma nenhuma, não pode tombar como bem artístico, tem que tombar como bem físico, como território, como lugar e como local”. Acho que aí é que estava a questão. Na época talvez não se utilizassem esses dois conceitos: local e lugar. Por exemplo, a Pedra do Sal é um lugar sem dúvida, mas é um local. Lugar é o encontro de imaterialidades, de sentimento, de tradição, de manifestações artísticas, de determinadas relações econômicas. Por exemplo, a pessoa que mora ali, ela trabalha fora, ou vai ao armazém local para comprar coisas, então tem uma trama que vai longe. Com a globalização essa trama pode ir até o outro lado do mundo, pode ter um sujeito ali que compre alguma coisa do Japão, pela internet. Enfim, essa trama é o lugar, ela é, digamos assim, imaterial, ela não é concreta, não é física. Já o local é um espaço geodésico, que você estabelece fisicamente pelas coordenadas. Então não se trata só do lugar, se trata do local também. A reivindicação deve ser pelo lugar e pelo local.

Por que na época vocês acharam importante garantir o local, e não só o lugar? Essa é uma diferença parecida com a posterior criação [*nas políticas patrimoniais*] da distinção entre patrimônio material e imaterial. Você acha que o avanço das lutas sociais e o crescimento das disputas por recursos materiais e territórios podem ter contribuído para fortalecer o reconhecimento de patrimônios imateriais, para tirar o patrimônio das disputas dos locais?

Eu acho que a resposta é essa sim. Conforme a luta social avança, essas disputas vão aparecendo. Quando se fala em luta social se está falando em disputa pela renda: como distribuir o trabalho, a organização do trabalho, como o capital se apropria do trabalho. Para muita gente, quando você fala “aqui aonde chegavam os pretos, que vieram fazer samba, aqui vivia a tia Ciata, aqui é o berço do samba”, para muitas pessoas isso não quer dizer nada. Agora, a casa que está ali caindo aos pedaços, o aluguel que ela tem que pagar, isso são coisas concretas, são coisas que ocorrem com a maioria das pessoas. É como o custo de vida: quaisquer que sejam as especulações dos economistas, o que importa é o que você vai pagar ali.

Nesse sentido você acha que, voltando para o Terreiro da Casa Branca, garantir o tombamento do local seria uma forma de ir um pouco além da questão simbólica do patrimônio?

Seria. O que está em jogo, no fundo, é a apropriação do território brasileiro. E quando as pessoas conservadoras, os políticos conservadores, percebem isso, aí eles recuam, acham que está indo

longe demais. Por exemplo, a ideia de quilombo é inofensiva enquanto você está falando do quilombo histórico. Quando se fala em remanescente de quilombo já começa a incomodar os conservadores. E quando se fala em titular a comunidade remanescente de quilombo, acende a luz vermelha. Porque, a rigor, o Brasil inteiro é remanescente. Como é que pode milhões de pessoas estarem aqui e não serem donas daqui? Tem um paradoxo na formação brasileira que é este: quem está aqui não é dono daqui. Então a questão principal é a questão fundiária. É assim que eu penso que uma mente conservadora vê a questão: aceita até certo ponto. Quando passa desse ponto, acende o que eu chamo de luz vermelha, que é a intuição de que está mexendo em coisa que não se deve mexer. No caso dos morros, os morros são comunidades remanescentes de quilombo. Não os novos, mas os antigos, Mangureira, Salgueiro, esse morro aqui do Vidigal. Eram comunidades que viviam ali, mas não eram donas de nada, nem do seu próprio corpo, porque eles eram escravos. E agora? Eles estão aí. É um paradoxo que eles estejam ali e não sejam donos dali. Eles estão ali há muito mais tempo do que os outros, os não negros. Por exemplo, nessa comunidade do Vidigal, tem uma grande parcela de nordestinos, de brancos pobres, de gente que se arruinou, de imigrantes, espanhóis, portugueses. Agora, poderia se dizer o seguinte: “Então, esses chegaram depois, chegaram há 100, 80, 70 anos, tudo bem...”. Mas e os outros que estavam aqui há cento e poucos anos, como é que não são donos? Como é que tem que pagar aluguel, como é que o morro tem dono? Outro paradoxo: como é que se pode falar em invasão no próprio país? “O grupo sem-terra invadiu...”. Como você invade a própria terra? A ideia de invasão é uma ironia. Quem invade o local que era de seu pai, onde seu pai viveu, o seu avô viveu? Nesse sentido, parece também um pouco com a questão do índio, tem uma interface. Você vê que a consciência conservadora, ou simplesmente alienada, ignorante do que está se passando, muitas vezes diz: “Ah, como é que pode dar tanta terra pra índio, aquela imensidão de terra?”. A consciência brasileira vai se acomodando com essas ideias...

Qual sua opinião hoje sobre o patrimônio imaterial? Você acha um avanço do movimento social?

Eu acho que essa ideia de patrimônio imaterial é eficaz se ela considerar alguns princípios básicos. Por exemplo, o princípio de bem cultural. O bem cultural seria diferente do bem econômico. O bem econômico é aquele que se gera na produção direta, imediata. O bem cultural, o que seria então? Na ideia de bem está contida a ideia de valor. Quando você diz bem econômico significa que aquele processo de produzir produz um valor econômico, que vai ter um preço. No caso do bem cultural, ele tem um valor também. Como é que se gera o valor do bem cultural, como ele acontece? É basicamente pelo uso comunitário. Quanto mais ele é usado comunitariamente, mais

ele vale. Não pode haver um bem cultural que seja de uso individual ou de poucas pessoas. Para você dizer “isso é um bem cultural”, você tem que definir para que comunidade ele é valor, que valor comunitário ele tem. É por isso que o Estado, quando quer trabalhar pelo bem cultural, o que ele tem que fazer é botar à disposição, abrir. Por exemplo, a peça de museu, tem que abrir para todo mundo ver, para influenciar os artistas. Porque o valor do bem cultural é o uso. Então esse é um princípio elementar que tem que estar na ideia de patrimônio imaterial, essa definição de bem cultural. Primeiro, o valor dele é comunitário e, segundo, tem um valor temporal. Só pode ser definido como bem cultural aquilo que dura no tempo. É como se fosse um estilingue: para você jogar o estilingue para frente você tem que dar um recuo. Bem cultural é aquilo que vai se projetar no futuro, mas que para isso precisa de um recuo no tempo. É uma coisa que vem de antes e que você prevê que vai durar para frente. Por exemplo, o caso da gíria. A gíria é um bem cultural não só porque é comunitária e você não sabe quem inventou, [*mas porque*] ela dura no tempo. Então a durabilidade é um princípio elementar do bem cultural. A gente pode se equivocar e achar que tem durabilidade o que não tem, de repente desaparece completamente. Mas a gíria, de um modo geral, é isso, é uma forma de expressão que dura. Não dura tanto quanto a língua, mas dura.

Outro princípio do bem cultural é a capacidade de se juntar com outros, de agregação. O bem cultural sempre agrega, nunca aparece isolado. Ele é autofágico, ele vai comendo outros bens culturais até formar isso que é o processo cultural. O processo cultural é isso: você junta bens culturais de diferentes comunidades, que em si já têm certa durabilidade como condição de existência, e vai produzindo alguma coisa nova. O caso da escola de samba é muito interessante nesse sentido. Desde os prêmios carnavalescos da metade do século XIX que acontece o seguinte: o povo cria um folguedo, uma brincadeira de rua, aquilo é apropriado pelo mercado, pelo Estado etc., começa a perder força, mas aí aparece outro, o rancho. Aí quando o rancho vai esvaziando aparece a escola de samba. Quando a escola de samba esvaziar vai aparecer outra. Sempre vai aparecer outro folguedo cada vez mais rico, porque vai agregando; conforme ele dura, ele agrega também. Então pode-se dizer, como exemplo, que a escola de samba é o maior bem cultural do Rio de Janeiro. Porque se você olhar a história da escola de samba, ela veio de uma forma anterior que já durava e veio se transformando, e hoje é um processo, um bem cultural, muito diferente daquela de 1950. Não precisa ir muito longe. Há 40 anos a escola de samba não era isso que é hoje. Hoje é mais rico. Claro, tem os saudosistas que dizem “ah, mas entrou muito branco”. Mas a escola de samba se tornou muito mais interessante quando ela foi incorporando. Então é um bem cultural mais precioso do que era antes. Você vê que existem várias características que definem e dão valor ao bem cultural, que são diferentes do bem econômico.

Não é difícil separar um bem cultural de um bem econômico? No caso mesmo da escola de samba, ela foi também se modificando e ganhando uma riqueza muito a partir da relação com o próprio mercado. Não digo que a participação do mercado é necessariamente ruim, pode ser boa também. Mas não é complicado pensar a escola de samba como um bem cultural e não como um bem econômico?

É, seria errado pensar só como uma coisa, a escola de samba é também um bem econômico, evidente. Eu não gosto da expressão “bem imaterial” por causa disso, porque ela supõe que são duas coisas separadas. Na verdade, é uma coisa só que pode ser vista de duas maneiras. Para muita gente que participa de escola de samba o que conta é a grana, o valor de troca. Não é só para bicheiro, para quem ganha dinheiro vendendo material não, mas para quem trabalha também nos barracões, para quem empurra alegoria. Nós que estamos de fora é que vemos uma economia da escola de samba e vemos uma cultura da escola de samba, mas na prática é o mesmo processo. Que coisa fascinante a escola de samba. Esse meu amigo antropólogo, Olímpio Serra, a gente brincava perguntando qual o folgado brasileiro mais bonito. Ele dizia, e eu por um tempo achei, que era o Boi do Maranhão. Como civilização, como bem cultural, refinado, sofisticado. A gente ficava na dúvida entre a escola de samba e o Boi.

Estava pensando essa relação do bem cultural e econômico dentro do processo de revitalização da região portuária e também no Pelourinho que você citou. Como se afina isso em um local com tantos grupos diferentes?

São informações novas para mim. Esse negócio, por exemplo, de uma reivindicação portuguesa e branca, eu acho muito bom isso. Não vai mudar o fato principal de que quem deu o trabalho ali foram os negros. Agora, a quem pertence a memória daqueles bairros? Não pertence só aos negros. Ali naquele casario, por exemplo, tem visivelmente uma matriz portuguesa.

Você chegou a acompanhar um processo de revitalização em alguma cidade brasileira? Você tem algum tipo de preocupação em relação ao processo de revitalização da região portuária carioca, tendo como referência outros processos?

Não, não vejo nada em especial. O que acontece em outros processos de revitalização pode acontecer aqui também. Tem um momento de apogeu e depois uma degradação. Isso aconteceu em São Luiz, em Alcântara, em Paraty, em Ouro Preto... onde tem revitalização do patrimônio urbano. Fora do Brasil também. Por exemplo, tem uma cidade muito interessante na Colômbia que se chama Cartagena das Índias. Ali se juntaram elementos que aparecem no Brasil. Foi um

local de riqueza, por lá entraram escravos para a América do Sul inteira, para o Peru, Paraguai, Argentina. Então ali era um porto de entrada. Quando o tráfico negreiro entrou em decadência, ficaram os negros, os descendentes de escravos, e aquela bela cidade do século XVIII, muito parecida com essas daqui, caiu numa degradação total. Aí vem no século XX, a partir de 1960, a revitalização de Cartagena das Índias. O processo é parecido, em toda parte acontece assim: chega o turismo, chegam os hotéis, chegam os ricos que compram aquela cidade para fim de semana. E a população negra é posta de lado e forma favelas. Favelizou em torno de Cartagena das Índias. Mas a manutenção desse patrimônio é cara e aí começa a degradar, o centro histórico de Cartagena começa a degradar também. Então se o ciclo se repetir, o que é provável, vai acontecer isso, vai revitalizar essa zona portuária e aí quando a taxa média de lucro baixar, o poder público não aguenta sozinho.

Nem com parceria público-privado?

Esse de Cartagena era isso. Enquanto está no apogeu funciona.

Depois o capital todo sai dali?

É, vai para outro lugar. É próprio do capital, também não há o que lamentar. O capital é assim: “o poder da grana que ergue e destrói coisas belas”, como diz a música do Caetano [*Veloso*]. Então enquanto estiver revitalizando, vamos aproveitar.

Você ainda tem algum contato com o movimento negro da região? Como está sua atuação hoje?

Eu não tenho mais informação sobre o movimento negro, a não ser o que sai no jornal. Eu não tenho mais ligação orgânica. Isso acontece por várias razões. Uma é que eu cansei de ficar na contramão da liderança do movimento negro a partir de certo ponto. Nos anos 1970, 1980 eu não estava tanto na contramão, eu não era minoritário. Aí em meados dos anos 1990 eu comecei a me sentir minoritário. O certo seria continuar, mas eu cansei e comecei a ocupar o tempo com outras formas de luta e fui me afastando. Então hoje eu sou péssimo informante sobre movimento negro. Eu não sei quais são as correntes, quem são os líderes, não sei o que estão propondo em geral, muito menos para esse caso específico que você está estudando. Não sei.

Por que você se sentiu minoritário na década de 1990?

Foi o seguinte. Sempre houve dentro do movimento negro uma vertente que vamos chamar de esquerda. Como em todo movimento social, tem de tudo né. Então o que caracterizava essa seção de esquerda a qual eu pertencia? Era uma definição do racismo como sistêmico, o racismo como uma forma de dominação social peculiar, mas forma de dominação social conectada a outras. Então havia essa corrente que era de caras que vinham do Partido Comunista, outros eram influenciados pelo marxismo, outros vinham da luta sindical. Era forte essa corrente do movimento que vinha da luta sindical. Isso até o final dos anos 1980. Depois essa corrente foi minguando. É isso que eu chamo de corrente minoritária. Do meu ponto de vista, o que aconteceu foi uma despolitização do movimento negro.

O que virou a corrente majoritária? Qual era o tipo de proposta?

Primeiro é uma política de isolamento do movimento negro, de cortar alianças ou de não desenvolver políticas de alianças com outros movimentos sociais. Na teoria, até os líderes do movimento dizem que procuram alianças, mas na prática existia uma incapacidade de fazer isso. Por exemplo, o aliado natural do movimento negro seria o movimento das nações indígenas, outro seria o movimento sem-terra. E o movimento negro não fez alianças com eles.

Por quê?

É difícil dizer, eu teria que pensar melhor. Uma das razões pode ser a despolitização geral da luta política no Brasil. Não foi só o movimento negro que se despolitizou, nesse sentido de não ver a sua luta política como sistêmica. Foi geral isso.

Isso na década de 1990, logo depois da redemocratização do país?

É, com a redemocratização e como efeito da famosa globalização. A política, por exemplo, morreu. A globalização matou a política, digamos assim.

Por quê?

Porque qualquer projeto político que você tenha, de antemão você já sabe que vai ter um limite, que não vai além daquilo que está no *script*. Por exemplo, a luta para eleger um presidente

operário. Pois é, elegemos, mas a política que ele faz é limitada. Ele só chegou à Presidência [*da República*] porque ele limitou de antemão o raio de ação. A meu ver foi isso. Uns irão ver essa limitação do presidente como traição dos ideais, mas eu não vejo assim. Alguns caem em depressão, numa decepção. Mas a luta política é assim, ela está condicionada às condições gerais. E uma condição geral foi essa, o estreitamento da margem para se fazer política.

Você acha que tem relação com essa globalização, com o limite de atuação local?

Em matéria de política econômica e financeira você não pode fazer, no atual momento, nada que não seja a receita do Consenso de Washington. Então isso desarmou em geral todos os movimentos de esquerda. Existe uma possibilidade de você contrariar o Consenso de Washington: é o [*Hugo*] Chávez, são os Kirchner, meio temerosos — o quadro interno político argentino sempre foi muito radicalizado, eles têm um limite também dado por esse quadro —, o Evo Morales. Cuba entrou em um beco sem saída, não serve de modelo para ninguém. Então, você vê, só falando de América Latina, a possibilidade de fazer política, a margem, é muito estreita. É preciso ter a bravura desses: Chávez, Evo Morales. E o Lula fica no meio caminho. O meu juízo do governo dele é que ele consegue avançar mesmo nessa margem estreita, mas sempre condicionado por essa margem.

Você acha que isso chega a refletir localmente nas alianças dos movimentos sociais?

Não, indiretamente. Essa falência da política é despolitizante, aí a despolitização vai afetando os movimentos sociais. O movimento negro é um movimento social e ele fica afetado por isso.

Como você acha que isso se traduz nas propostas atuais do movimento negro?

É enfrentar o racismo como se fosse uma questão do negro em ascensão. O racismo é encarado em geral como um problema, uma barreira, à ascensão individual dos negros, que impede o negro de ter sucesso. A ideia de que o negro vence o racismo quando é bem-sucedido na vida.

Não é uma ideia coletiva, nesse sentido é despolitizado?

A instância comunitária desaparece. Eu diria que a despolitização é isso: a visão comunitária sai do horizonte.

Mas como um movimento social, que é coletivo, luta pelo individual? O que o movimento negro está propondo para a ascensão individual, além das cotas?

Eu acho, por exemplo, que a consideração do mundo do trabalho seria uma maneira de fugir desse individual. A valorização dessa instância comunitária, uma política de alianças com outros movimentos, essa política de investir nos bens culturais, concentrar energia no simbólico. O movimento negro foi largando essas coisas e se concentrando em outras que têm alguma importância também, mas que são produtoras sociais do isolamento. Por exemplo, o assunto de cotas na universidade é uma bandeira de lutas boa, mas ela tem se tornado quase única. E a questão da cota é uma questão para o negro em ascensão social, o negro, vamos dizer, pequeno burguês, o negro de classe média, ou que está lutando para entrar na classe média. Então é isso, tem uma ética individual na luta política.

Talvez até o movimento social em geral mesmo...

É o que eu digo, o fenômeno é geral. Como eu disse, eu não sou bom informante sobre o movimento negro. Essa minha análise é geral.

Acho que tem uma mudança, até por conta de movimentos de bairros, das ONGs, existem outros movimentos que vão ganhando importância política depois da redemocratização do país. Acho que o movimento ficou mais localizado, talvez mais “bairrista”. Em vez de questões nacionais, se discutem coisas mais específicas ou temas como a ecologia, a inclusão da mulher, a questão da criança...

Sim, sim... Você tem razão. Esses últimos dias, essa questão do menino [*de 3 anos*] que a polícia metralhou no carro [*conduzido por sua mãe na Tijuca, bairro do Rio de Janeiro*] me assusta por essa despolitização quando se reage a uma violência desse tipo. O pai do menino disse uma coisa que quase ninguém está dizendo, ele seria uma exceção a essa despolitização. Ele deixa sem chão até mesmo a mídia. Porque a mídia, que é basicamente a Rede Globo, vê como solução para o problema da violência no Rio ter mais polícia. E o Sergio Cabral foi eleito por essa política de confronto, as pessoas elegeram para ele fazer isso. Aí quando vem a consequência do confronto, como nesse caso, parece que todo mundo perde o bom senso, porque as pessoas não veem que foram elas que elegeram para fazer isso. Há uns meses, essa mesma polícia fez coisa parecida lá no Morro do Alemão, quando matou não sei quantas pessoas, mais de 19. Provavelmente no seu íntimo aplaudiram: “Isso! A polícia tem que ser dura”. A polícia, o que fez no Alemão, fez na

Tijuca. Só que nessa puxou o tapete da política. Só o pai do menino é que, por outras palavras, disse isso. O governador pediu desculpas e ele disse: “Não aceito desculpas, porque essa é a sua política”. Nos anos 1980 o movimento negro tinha, por exemplo, um interesse na formação do policial, do PM [*policial militar*], que é basicamente negro, mestiço, mas parece que largou isso também. Para ilustrar aquilo que eu dizia da opção por uma ética individual. Esse trabalho de valorização do PM deveria ser um ponto do movimento negro. Nesse caso do menino, do João [*Roberto Soares*], as autoridades vão jogar a culpa em cima do policial, aliás já jogaram [*o policial foi condenado a 18 anos de prisão*]. Ninguém vai fazer a crítica institucional, vai propor qualquer coisa como a valorização ou o atendimento ao policial. São coisas assim, têm muitos aspectos. São aspectos que o movimento negro, a meu ver, até onde eu sei, está pouco interessado. Tem uma agenda, que o movimento negro aderiu a ela e tenta cumpri-la, que é uma agenda despolitizada.

Você acha que houve um esvaziamento do movimento negro de uns tempos para cá?

Não sei, eu tenho medo de ser injusto. Porque o movimento negro, como todo movimento social, ele tem um limite, é natural. Ele não vai avançar todo tempo. Como o movimento de mulheres também tem limites. O que me pergunto é: será que o movimento negro já atingiu o seu limite? Ele não consegue ir além disso? Eu não sei. Pode ser que ele vá adiante. O que eu desconfio é que com essa ética individual não vai muito adiante. Um trabalho interessante que o movimento negro anda fazendo, não sei se ainda faz, é na formação de professores públicos de ensino fundamental, junto à prefeitura e à Secretaria de Estado de Educação. Havia um projeto na Prefeitura do Rio, por exemplo, que era de formação de professores da rede, formação sobre a África, a história do negro. Um trabalho também muito bem-feito foi o da Zezé Motta e do Milton Gonçalves no Cidan [*Centro Brasileiro de Informação e Documentação do Artista Negro*]. A história foi assim: nos anos 1970, a Zezé e o Milton começaram um catálogo de atores negros, um mapeamento de atores negros para deixar à disposição da televisão, do teatro etc. Isso que se vê hoje, bastantes personagens negro nas novelas, foi fruto em grande parte desse trabalho. Foi um trabalho paciente. Eu até fui testemunha do nascimento desse projeto. Tinha um diretor de televisão, o Maurício Sherman, ele dizia o seguinte: “Vocês querem personagens negros, querem que os negros sejam retratados na televisão, mas cadê os atores negros, os roteiristas negros, os diretores? Quando a gente procura, não acha”. Aí a Zezé arranhou um financiamento da Fundação Ford e fez um levantamento dos atores negros que estavam no mercado de trabalho. Então hoje, se um diretor puser um personagem, tem negro para fazer. O diretor de elenco da novela vai saber onde procurar, com todas as informações, com o currículo etc. Então esse foi um trabalho que eu chamaria de comunitário, para opor à ética individualista. Ela pensou na comunidade de atores

negros e silenciosamente montou esse arquivo. Hoje tem personagens negros em tudo quanto é novela, melhorou 100%. Não foi só por causa do catálogo dela.

Te ocorre mais alguma questão que você acha importante?

Não, no que interessa diretamente ao problema racial, não. Se bem que você está pegando do ponto de vista cultural. Do ponto de vista do bem cultural, do tombamento.

É, mas no sentido mais amplo de cultura, nem tanto no sentido da arte, da expressão. Em um sentido mais ligado à memória, o patrimônio como entendimento de um grupo, como processo e jogo de identidades. Acho que tem uma relação forte com o mercado, não no sentido negativo, mas no sentido de legitimação, de circulação dos bens. Acho que as pessoas estão preocupadas com o que vai ser, no fim das contas, reconhecido como bem cultural durante a revitalização [da região portuária]. Os grupos estão se articulando para garantir a presença ali, simbólica e material.

Uma coisa que me ocorreu é a importância dos processos culturais autônomos. Também não é exatamente uma novidade, mas nesses processos de revitalização esse problema vai aparecer. O que acontece em matéria de cultura em uma sociedade qualquer ou é iniciativa do Estado ou é iniciativa ou apropriação do mercado. E assim vai a dinâmica cultural. Acontece que alguma coisa sempre escapa a esses dois controladores, Estado e mercado. Isso que escapa pode ter vida breve ou pode sobreviver e se desdobrar até um ponto em que vai ser apropriado pelo Estado ou pelo mercado. É assim que a banda toca. Agora, esses processos culturais autônomos, enquanto existem, são muito interessantes de prestar atenção. Inclusive porque a esperança de que a vida autêntica prevaleça, que a cultura sobreviva, está nesses processos culturais autônomos. Não são fáceis de perceber porque, quando você chega no local, você chega na Lapa, você vai ver ali o Estado ou o mercado. Estou dando a Lapa como exemplo, mas ali tem alguma coisa nascendo, alguma coisa em processo, que é apenas um embrião, que é autônomo, que nem dependeu do Estado, nem do mercado.

Mas será que de certa forma não dependeu como lógica mesmo? Já não nasce pensando em um dia ser apropriado?

É, já nasce com essa intenção, mas tem que ver que a intenção não é tudo. Aí é que está a importância que têm os processos em si, o acontecer. Então isto está em toda parte. Quem está dentro do Estado como funcionário, na área de cultura, seja lá onde for, ou em uma ONG, deveria

estimular esses processos culturais autônomos, em uma espécie de subsídio. Você ajuda aquele que você sabe que é o contrário de você, você ajuda aquele processo a escapar do seu controle, a permanecer autônomo. Mas é uma perspectiva para quem trabalha com cultura no Estado. Ao invés de você valorizar o Estado, a instituição, você valoriza o que escapa a isso, você valoriza a cultura propriamente dita, não a instituição cultural. O Ministério da Cultura, certa época, no tempo do Aloísio Magalhães, que criou a Pró-Memória, ele trouxe para cá uma ideia que viu na Alemanha, que eram os festivais de arte. Também não é novidade, mas esse modelo pode ser muito eficaz. O festival de arte é o seguinte: se a instituição tem pouco dinheiro, e geralmente tem pouco dinheiro, ela gasta esse dinheiro promovendo um encontro de manifestações distintas, diversificadas, aquelas que não estão contempladas pelo mercado. Junta nos festivais sem se preocupar no que vai acontecer e confia que elas vão trocar experiências, valores, vão ensinar umas às outras, e que isso já é cultura, esse processo de encontro e troca. Esse formato do festival pode ser muito interessante e não precisa de muito dinheiro, como nesse formato de dar prêmios — esse formato é muito reacionário, muito ruim. Por exemplo, pegar R\$200 mil e dar de prêmio para a Fernanda Montenegro, por exemplo, como melhor atriz. Fernanda merece tudo, mas pegar R\$200 mil públicos e dar como prêmio... Você faria um festival, poria em contato o Brasil inteiro, de animadores culturais, de produtores culturais, de artistas de rua, de gente de teatro amador... Enfim, você junta ali e com isso você gasta seu dinheiro promovendo e estimulando processos culturais autônomos que, como você disse, uma hora vão ser absorvidos pelo mercado. Mas o Estado então funcionaria como estimulador de processos culturais autônomos, que escapassem ao seu controle. Nesse sentido é que eu digo que é uma atividade suicida, você torna inútil praticamente a repartição pública de cultura. Mas o Estado deve se tornar inútil se ele quer ser progressista, se recolher e deixar acontecer. Quanto mais o bem circular, melhor.

ROBERTA SAMPAIO GUIMARÃES

(guimaraes_45@yahoo.com.br) é professora adjunta do Departamento de Antropologia Cultural da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, Brasil). É doutora e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da UFRJ e tem graduação em comunicação social pela mesma universidade.

 <https://orcid.org/0000-0003-3393-4398>

Recebido em: 31/07/2021

Aprovado em: 30/08/2021