

MERCADORIA, VALOR E ALMA EM UM CENTRO CULTURAL DA MANGUEIRA [1]

Ana Carneiro

Um trabalho etnográfico faz-se pelo efeito da teoria antropológica quando aplicada à experiência de outras formas de pensar: teorias “nativas”, lógicas não previstas pelo arsenal analítico da disciplina acadêmica (cf. Wagner, 1981: 29-30). Alimenta-se da surpresa provocada por experiências insuspeitas, causando no discurso científico uma espécie de *ah-ha effect* (Trondman e Willis, 2000: 15). Em suma, faz-se por efeito de desorientação da própria linguagem antropológica diante de outras práticas de sentido. O que fazer entretanto quando esta alteridade faz ecoar, como clichês, termos iguais aos do vocabulário conceitual da própria teoria antropológica? Onde encontrar a diferença desestabilizadora, força motriz da nossa reflexão?

Este desafio é cada vez mais recorrente entre os antropólogos culturais e sociais. Termos como “cultura”, “patrimônio cultural”, “identidade”, “sociedade” e “comunidade” são instrumentos analíticos fundadores da antropologia, ao mesmo tempo que têm sido usados em cada vez mais abundância fora das instituições acadêmicas. Assim ocorre entre os frequentadores e funcionários do Centro Cultural Cartola (CCC), com os quais trabalhei para uma pesquisa etnográfica no Morro da Mangueira, Zona Norte do Rio de Janeiro, e dos quais falarei mais adiante. Antes, note-se que não é só ali que isto ocorre. O vocabulário da cultura (ou “vocabulário do social”, para falar como Latour, 2006) espraia-se à maneira e à velocidade da modernização urbana e capitalista. Se todos os povos sempre possuíram “cultura” mas só os antropólogos tinham consciência disto, hoje a palavra “cultura” – em nome da “tradição” e sobretudo da “produção cultural” (inclusive seu valor econômico[2]) – é aplicada com domínio entre aqueles que costumam estar “do lado de lá”, o lado do “iletrado”, do “nativo”. O conceito de cultura encontra-se hoje distribuído até os antigos “rincões da civilização” (o sertão e a floresta), o que faz dele germe de disputas a um só tempo simbólicas e econômicas, entre diferentes regimes de significação e internamente a eles.

Estaria a democratização do discurso sobre a cultura promovendo um empobrecimento da noção de cultura? Estariam as culturas fadadas a tornar-se meros produtos culturais, de mercado? Em que pode consistir a patrimonialização[3] do compositor Cartola, por exemplo? Como descrever a transformação de sua alma (“vida e obra”) em mercadoria (livros, cd’s, shows, programas de TV, peças teatrais, etc)?

À medida que o trabalho musical de Cartola é capturado como produto de consumo, o que está em jogo é um problema de ordem discursiva tanto quanto política e econômica, intrinsecamente. Mas o que estaria então implicado nesta máquina discursiva? Ao ultrapassarem a fronteira da disciplina acadêmica, os usos do termo “cultura” (e seus afins) são tidos por boa parte das análises científicas como esvaziados de sentido, tornando-se inautênticos, essencializados[4]. Diversamente, inspirando-me sobretudo nas argumentações de Félix Guattari, proponho aqui entendê-los como concepções instigantes, originais, elaboradas nas redes específicas de relações heterogêneas das quais participam. Especificamente, o agenciamento posto em cena pelo Centro Cultural Cartola (CCC), na Mangueira.

Como pressuposto de análise, imagino todo sentido como “indissociável de agenciamentos variáveis e remanejáveis que não cessam de produzi-la” (Zourabichvili, 2004: 20), isto é, penso a criação significativa como um rizoma[5]. Trata-se de uma atitude teórica deliberada: quando estamos lidando com nativos que compartilham nossa língua, buscar a surpresa deve implicar fugir da política de significação à qual estamos habituados; fugir do significante assumido como ancorado em um referente estável, acessível exclusivamente ao cientista, soberano da Verdade. Uma escolha analítica é sempre uma escolha ético-política (Guattari e Rolnik, 1999:29). Aqui ela o é assumidamente.

A maneira de percebermos o mundo, formula Guattari, é definida por *sistemas de conexões* entre as instâncias psíquicas, ou *grandes máquinas produtivas* (máquinas concretas, como o Estado, a indústria midiática, o setor petrolífero, etc), e as *grandes máquinas de controle social* (as instituições sociais como a família, o amor, a democracia, seu sistema partidário e outras *máquinas abstratas*). As relações de produção

econômica não se contrapõem, portanto, às relações de produção subjetiva. Com efeito, a semiótica capitalista consiste em uma determinada maneira de operar o sistema de conexões entre essas diferentes instâncias, criando o que Deleuze e Guattari chamam de *agenciamentos maquínicos*. Estes são, por definição, *abertos, heterogêneos e autopoieticos*. Nele, os sujeitos e conceitos em posição são como vetores, cada um dos quais composto por linhas de naturezas distintas, cadeias de variáveis imbricadas umas nas outras, relações heterogêneas entre heterogêneos produzindo heterogeneidade (Deleuze e Guattari, 1999).

A seguir, parto das argumentações de Nilcemar, neta de Cartola[6] e diretora do CCC, mas ela não é aqui um sujeito com direito a vontades ou ações individuais, é antes um vetor, um *polo* do agenciamento-CCC. Noutras palavras, a voz de Nilcemar ecoa o rumor de uma multidão (não em uníssono, importante dizer). Por este caminho, indaguemos aqui sobre como, na Mangueira, o conceito nativo de “cultura” articula-se às máquinas capitalistas, num agenciamento que é necessariamente local (o CCC da Mangueira), mas que pode ser estendido à ordem planetária, capitalista (as duas escalas mantendo entre si relações de descontinuidade e continuidade).

O roubo da cultura

Entre os componentes heterogêneos que compõem o CCC, está a música que ora aparece na boca de Nilcemar por ocasião de uma lembrança de infância, ora se integra às máquinas da indústria cultural e dos modos de produção de subjetividade que ela efetua. *Que é feito de você?*, pergunta-se Cartola sobre si, em uma de suas composições. Ali ele fala de si, não se reconhecendo como idêntico a si mesmo:

“O que é feito de você, minha mocidade? / Minha força, minha vivacidade / O que é feito dos meus versos e do meu violão? / Troquei-os, sem sentir, por um simples bastão. / E, hoje, quando passo, agonizada, pasma, horrorizada, como quem vê um fantasma (...)”.

A relação atualizada pela letra desta música repercute na formulação feita por Nilcemar a respeito da “cultura” como uma “comunidade do passado”, isto é, herdada de direito por aqueles nascidos e criados no interior de tal

comunidade, mas perdida uma vez que objetificada como produto de consumo da “sociedade”. Sua força, pasma horrorizada, ter-se-ia perdido. As pessoas da sociedade só sobem o morro para roubar a cultura da comunidade, diz Nilcemar. Quando fala em roubo, refere-se aos ganhos de reputação e dinheiro adquiridos por pessoas da elite intelectual e econômica que buscam, no Morro da Mangueira, registros e documentos pessoais e familiares que será publicados, analisados, vendidos, comprados. E no entanto, foi graças à “comunidade do passado” que, nas palavras da diretora do CCC, Cartola tornou-se um “mito”, um objeto de valor. Em suma, o “roubo da cultura” consistiu na apropriação do processo de transformação de “Cartola” em “cultura”. Para falar como Nilcemar, a metamorfose de “Cartola-pessoa” em “Cartola-mito”, “Cartola-marca”.

Tais formulações repercutem a leitura de Guattari e suas explorações dos usos da ideia de cultura. Conforme o autor, o sentido do termo tal qual tradicionalmente utilizado pela antropologia consiste em reduzir, à esfera das *atividades de semiotização*, coisas que na prática não são vividas como categorias de atividades estanques. O autor elabora então um conceito que seria como um bloco composto por três noções que não são independentes, ao contrário do que geralmente se supõe (Guattari e Rolnik, 1999: 15-24): *cultura-mercadoria*, *cultura-valor* e *cultura alma-coletiva*. A primeira tem a ver com quantidade (pode-se, por exemplo, definir o volume de produtos culturais financiados pelo Ministério da Cultura de um país). A segunda tem a ver com qualidade, com sistema de hierarquização (uma pessoa é mais culta do que outra, normalmente por pertencer ao meio social que historicamente dominou os meios de produção cultural). A terceira é, supostamente, democrática (todo mundo tem cultura, o que existem são “diferenças culturais”). O problema é que, na engrenagem da cultura capitalística, explica Guattari, a *cultura-alma* precisa ser legitimada segundo um sistema de hierarquização semelhante ao sistema da *cultura-valor* aristocrática: para ser difundida num determinado campo social, ela é reproduzida e quantificada na forma de objetos culturais, isto é, entra para circular no mercado da cultura de massa (*cultura-mercadoria*). Mas o campo social que recebe a cultura não é homogêneo. Aqueles que têm a *cultura-valor* são também os que consumirão maior quantidade de objetos culturais e, por isso mesmo, terão maiores condições de manipula-

los. Pelo mesmo motivo, as pessoas do que Guattari chama *aristocracia capitalística* têm o poder de atribuir, a si, objetos culturais como signos distintivos. Desta forma, as atitudes e etiquetas dessas pessoas (sua *cultura-alma*) constituem um campo de poder, formam um estilo que é também um tipo de cultura dominante, e assim ganham legitimidade para manipular os objetos culturais. Este ciclo corresponde aos processos capitalísticos de dominação econômica e subjetiva.

A Mangueira é uma família

Que é feito de você?, pergunta-se Cartola sobre si. A transformação de sua “pessoa” em “patrimônio cultural nacional”, ou em “mito” e “marca”, articula-se a percepções específicas de distinção de classe social. A própria Nilcemar é hoje considerada, sobretudo por seus desafetos, como estando “fora da Comunidade”, uma vez que não apenas ganhou dinheiro como passou a morar em um condomínio na Tijuca e frequentar os “brancos da Zona Sul”. Noutros contextos ou por outras pessoas, Nilcemar pertence à comunidade da Mangueira de modo incontestado. Esta labilidade classificatória acompanha sentidos lábeis. Assim é que, na Mangueira, a palavra “patrimônio cultural” tem muitos sentidos.

Frequentemente, referir-se-á ao termo para falar das “tias (e vovós) do morro”. As tias e vovós são o patrimônio cultural vivo da Mangueira!, repetem os mangueirenses constantemente, com certo ufanismo. Há as mais famosas, como Tia Zica, esposa de Cartola, e Vovó Lucíola, ex-parteira da comunidade, que aos 105 anos desfilou como destaque da Escola de Samba da Mangueira. Mas há muitas tias e vovós do Morro vivendo longe da notoriedade das primeiras; são mulheres cujas casas servem como referência – seja ponto de apoio para mães que deixam ali seus filhos, seja abrigo onde se busca conselho, comida quando o dinheiro aperta, e lazer quando se quer estar entre os seus. A casa de uma tia do morro constitui, enfim, um polo de circulação cotidiana de vizinhos e amigos, os chamados “parentes afetivos”. São pessoas consideradas “mais parentes do que os parentes de sangue” e que criam, entre si, em torno da casa, uma ampla e intensificada rede de vizinhança e ajuda mútua.

A incorporação do “parente afetivo” na vida de uma tia ou vovó da Mangueira é parte do processo de socialização que situa o primeiro em um determinado sistema de parentesco; em uma “família”. “A Mangueira é uma família”, diz-se por lá repetidamente[7]. A formulação articula-se a todo um vocabulário genealógico (“árvore”, “raízes”, “frutos” e “antepassados”), sempre associado à “cultura”. No Museu da quadra da Mangueira, ostenta-se a grande imagem de uma árvore cujas raízes representam antigos compositores falecidos da Escola (incluindo Cartola). São o nosso patrimônio cultural!, dizem-me os mangueirenses explicitando seu orgulho. Ao vincular-se ao vocabulário sobre a “família”, a ideia de “cultura” é retirada da esfera reduzida às atividades semióticas, deslocando-se do alvo crítico de Guattari (cf. Guattari e Rolnik, 1999: 18). Aqui, o discurso sobre a “cultura” imbrica-se na vida cotidiana, familiar, de vizinhança, evoca enfim uma importante dimensão “social”. Como diria Latour (2006), é preciso desempacotar com cuidado categorias como “cultural” e “social”. Patrimônios culturais são relações sociais: tias e vovós. Mas o que faz, da Mangueira, uma “família”? O que se transmite entre pessoas? O que as liga?

Na rede de relações criadas no espaço por excelência da família mangueirense, a quadra da Escola de Samba da Mangueira (chamado *Palácio do Samba*), o “fora” nada mais é que um lugar virtual, eliminado pela linguagem do parentesco. Ali, os brancos da zona sul (*a aristocracia capitalística*, diria Guattari) também são incorporados como “mangueirenses”, quiçá “parentes afetivos” (embora, é claro, em um gradiente de menor intensidade). Ocorreu comigo, uma “branca da Zona Sul” que chegou ali sem conhecer ninguém, querendo pesquisar a “cultura”. É contraditório que esta incorporação “familiar” ocorra justamente com quem, como eu, chega à Mangueira para roubar sua cultura. Mas é justamente nesta contradição que reside a definição e a força da “família mangueirense”.

O valor do roubo

Pela lógica do parentesco afetivo, a “sociedade” (“brancos de fora” ou *aristocracia capitalística*) é incorporada pela “comunidade”. Ou seja, não é a comunidade submetendo-se à sociedade como parte do patrimônio nacional; tampouco é a comunidade oposta à sociedade, sendo roubada

por esta. Na configuração da “família mangueirense”, os brancos de fora devem alimentar a “rede de relações” que dá valor e faz circular a “cultura da Mangueira”. Este é o lugar reservado por Nilcemar à aristocracia. “Eles” é que devem “dar o retorno para a comunidade”, isto é, “ajudá-la”, trabalhar não em busca de auto-benefício, mas sim de reconhecimento e reprodução, por parte da “sociedade”, do “valor da Mangueira”.

A denúncia de Nilcemar, note-se, não se colocava apenas em relação às perdas financeiras da “comunidade”; envolvia sobretudo um valor moral – o de “formadora de opinião” – roubado pelos “brancos da sociedade”. Sem entrar no debate a que se dedicou Guattari (2000: 68-70) em sua crítica à oposição entre *valor de uso* e *valor de troca*, vale aqui remetermo-nos brevemente a um conhecido argumento de *O Capital* (Marx, 2002 [1867]: 109 – 110). A mercadoria só existe enquanto tal ao circular através de uma determinada relação entre sujeitos (donos de objetos desejados), explica o autor. O *valor* parece ganhar autonomia, desvincular-se das mercadorias e das pessoas que as trocam, mas, como destacava Marx, ele não existiria na ausência de troca, na ausência de relação. Numa operação similar, os objetos da cultura apresentados como patrimônio cultural *imaterial* – por exemplo, a música – parecem desvincular-se das relações com outros objetos, os do “mercado”. Estes, entretanto, são constitutivos dos primeiros. Nilcemar legitima-se como herdeira ao explicitar seu dificultoso trabalho na “valorização” da “Cartola-marca”. E o faz construindo sua história pessoal a partir da de Cartola e de Zica, mantendo hoje as relações pessoais estabelecidas quando – ainda adolescente – morava com seus avós. “Eu preciso cultivar a rede que herdei dos meus avós”, explica-me ela. Deste modo, ela “inventa” a “cultura” ao fazer engrenar toda uma produção cultural lucrativa. Sua invenção não pode absolutamente ser julgada artifício enganoso, inautêntico. Como em qualquer processo sociocultural, seu valor é função de determinada configuração relacional.

A “cultura” enunciada por Nilcemar é um bem herdado. Contudo, o valor da herança depende que os herdeiros consigam manter certo circuito de relações pessoais. Este é o valioso trabalho da neta de Cartola e Zica; dele ela reivindica os lucros. Não apenas os lucros da mercadoria (de distribuição historicamente desigual entre comunidade e sociedade), mas também os do valor pessoal, da reputação social, por assim dizer. Se tal

reputação (ou valor) supõe inserção em uma cultura-alma coletiva específica, como formula Guattari, injustamente esta alma é a da sociedade aristocrática. O valor do roubo é a própria alma. A esta injustiça, a diretora do CCC impõe uma linha de força que lhe é, literalmente, “familiar”. Reivindica o valor da “família mangueirense”, “a comunidade”, como figura englobante. Nilcemar não quer valorizar-se como objeto de interesse de brancos da Zona Sul, a ser “consumido” (nos dois sentidos) por estes. Ela quer ser o sujeito do consumo.

Que é feito de você?

Ao se negar a assumir o lugar destinado a alguém *da* “comunidade”, a postura de Nilcemar é deliberadamente agressiva, não por pretender legitimidade enquanto “nativa” da cultura-alma mangueirense, mas por pretender legitimidade sobre a gestão dos produtos culturais e de seus lucros – lucros que hoje circulam majoritariamente entre “os brancos da Zona Sul”, “a sociedade”. Por certo existe nesta atitude um componente subversivo, questionador. Por outro lado, fácil perceber que não devemos nos precipitar em julgar aqui uma ruptura com a engrenagem hierarquizante da máquina capitalística, como definida por Guattari.

Onde poderíamos encontrar o “contra-poder” da marca Cartola? O que é, afinal, o “Cartola-marca”? Para finalizar, proponho voltarmos a Guattari. Uma solução para essas questões está em uma conceituação feita a partir da leitura de Marc Augé e seu estudo sobre o objeto fetiche *legba* na sociedade africana dos Fon (Guattari, 2000: 59). O *legba* se instaura transversalmente em diversas dimensões, como um agenciamento. É um *dispositivo Legba*, nomeia Guattari. Sugiro, similarmente, um *dispositivo Cartola*: História; pessoa; mito; marca; logotipo; artista, avô, personagem perdedor/revolucionário; patrimônio cultural; História, comunidade mangueirense; autor singular; memória familiar; memória coletiva; objeto de disputa entre os sentidos dados por herdeiros e admiradores de sua obra. Cada um desses registros efetua um conjunto de relações que compõem variadas dimensões da existência atual de Cartola. Noutras palavras, esta “entidade” – o dispositivo-Cartola – deve sua existência ao efeito da constante atualização de relações que, como em todo agenciamento (lembremos), são heterogêneas e produzem

heterogeneidade. Assim, as mais diversas práticas de sentido ligam-se (mas em sentidos diversos) a cada ato de enunciação de seu nome. A distribuição igualitária de seu valor não vem portanto sem a disputa desses sentidos.

Bibliografia:

Agier, Michel. 2001. "Distúrbios identitários em tempos de Globalização". *Mana. Estudos de Antropologia Social*. 7(2): 7-33.

Briggs, Charles. 1996. "The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition'". *Cultural Anthropology*, 11(4): 435-469.

Costa, Sérgio. 2002. "Desigualdades raciais e identidades culturais". In: *As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. 1980. *Mille Plateaux: capitalismo e schizofrenia*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Goldwasser, Maria Júlia. 1975. *O Palácio do Samba*. Rio de Janeiro: Zahar.

Gonçalves, José Reginaldo Santos. 2005. "Ressonância, materialidade e subjetividade: As culturas como patrimônios". In: *Horizontes Antropológicos*, ano 11, n. 23, p. 15-36.

_____. 1996. "A Obsessão pela Cultura". In: *Cultura: Substantivo Plural*. Paiva, Márcia de & Moreira, Maria Éster. Rio de Janeiro: Editora 34.

Guattari, Félix. 1992. *Caosmose: um paradigma estético*. São Paulo: Editora 34.

Guattari, Félix e Rolnik, Suely. 1986. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Ed. Vozes.

Handler, Richard. 1994. "Is Identity a Useful Cross-Cultural Concept?". In: J. Gillis (ed.) *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press.

Latour, Bruno. 2006. *Changer de Société. Refaire de la sociologie*. Paris : Éditions La Découverte.

Marx, Karl. 2002 [1867]. *O Capital*. Livro 1, volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Sahlins, Marshall. 1997. "O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um 'objeto' em via de extinção". *Mana. Estudo de Antropologia Social* 3 (1): 41-73; *Mana. Estudos de Antropologia Social* 3 (2): 103-150.

Serres, Michel. 1997. "O Que É Identidade?". *Le Monde de L'Éducation et de la Formation* (mimeo).

Wagner, Roy. 1981 [1975]. "Culture as Creativity". In: *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, pp 17-34.

Willis, P. e **Trondman**, M. 2000. "Manifesto for Ethnography". In: *Ethnography* 1(1) 2000): 5-16

[1] Este artigo desenvolve as ideias centrais desenvolvidas em minha dissertação de mestrado, defendida em 2006, no PPGAS-MN/UFRJ

[2] Observe-se que o uso monetarista deste vocabulário conceitual não é exclusividade "nativa", como veremos adiante.

[3] Naquele momento, o Centro Cultural Cartola participava de uma ampla campanha para que o samba do Rio de Janeiro fosse registrado como patrimônio cultural pela Unesco.

[4] Sobre este debate, alguns posicionamentos interessantes podem ser encontrados em Handler, 1994: 31; Gillis, 1994: 3; Briggs, 1996: 436; Agier, 2001: 7; Serres, 1996: 1-3; Sahlins, 1997; Gonçalves, 1996 e 2005; Costa, 2002)

[5] Em um sistema rizomático, um ponto pode se encontrar com qualquer outro, e os traços que os ligam são de naturezas variadas, assim como o são os regimes de signos postos em jogo, incluindo estados de não-signos (um baile funk, por exemplo, envolve não só a relação entre o funkeiro e a música como também o volume em que o som é tocado e o aparato tecnológico que o viabiliza). Um rizoma não é feito de unidades, mas de dimensões e direções movediças.

[6] Nilcemar não é neta consanguínea de Cartola, que era estéril, mas notoriamente reconhecida como neta, uma vez que era neta sanguínea do primeiro casamento de Dona Zica, última e mais famosa esposa de Cartola.

[7] Goldwasser (1975) dedica um capítulo a esta expressão em uma etnografia pioneira na Mangueira.

ANA CARNEIRO é antropóloga. Fez mestrado e o doutorado em Antropologia Social no Museu Nacional/UFRJ, onde atualmente é pós-doutoranda pela Faperj, com o projeto “Memória, cultura e política: novas articulações conceituais no cerrado mineiro”. É coautora do livro “Retrato da Repressão no Campo” (Brasília: MDA, 2010) e autora do livro “O povo parente dos Buracos” (E-Papers/Faperj, no prelo). Integra os grupos de pesquisa NanSi (Núcleo de Antropologia Simétrica) e Nuap (Núcleo de Antropologia da Política), no PPGAS-MN/UFRJ.

Artigo publicado na Revista Carbone #04
[Dinheiro – primavera 2013]
<http://www.revistacarbono.com/edicoes/04/>

Todos os direitos reservados.